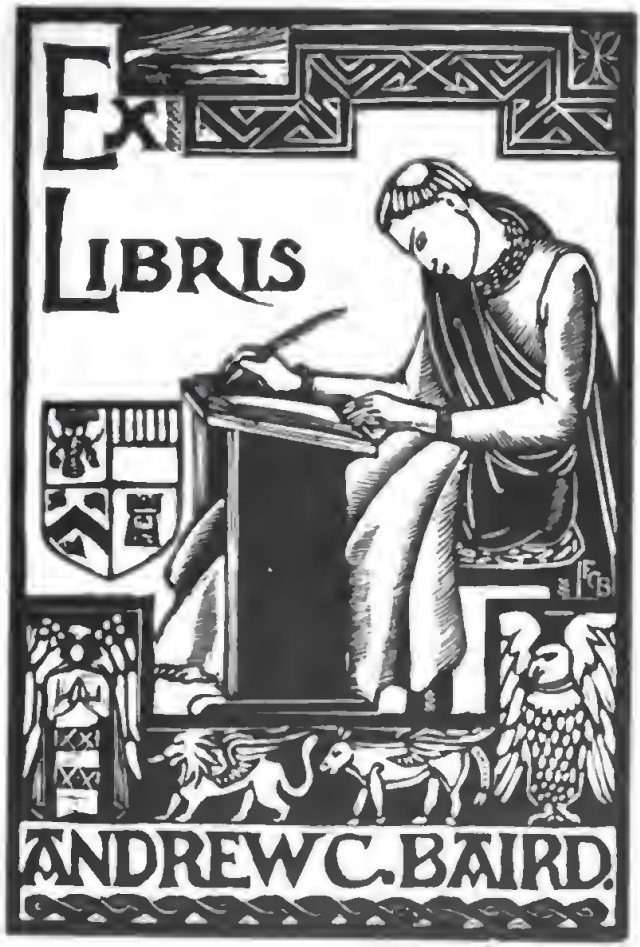
REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE

G. T. Plitt, Hauck

STANFORD UNIVERSITY LIBRARY


EX
LIBRIS
ANDREW C. BAIRD.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und **D. G. L. Plitt,**
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritter Band.
Bunsen bis Dwight.

Leipzig, 1878.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

203
H582

710311

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

Bunſen, Chriſtian Karl Joſias, geb. 25. Aug. 1791 zu Korbach, geſt. 28. Nov. 1860 zu Bonn, hat als preußiſcher Statsmann (vgl. R. Pauli's Artikel „Bunſen" in der Allgemeinen Deutſchen Biographie, Leipzig 1876, III, S. 541—552) und gelehrter Schriftſteller einen bedeutenden Namen gewonnen, und auch auf dem Gebiete der evangeliſchen Theologie und Kirche reicht ſein Einfluſs weiter, als in der Kürze dieſes Artikels beſchrieben werden kann. Sein Vater, ein früherer Wachtmeiſter, gab dem einzigen Sone die Namen tapſerer Geneeale aus dem waldeckiſchen Fürſtenhauſe und erzog ihn in der ehrenſeſten Weiſe eines ſchlichten deutſchen Bürgers. Schon auf dem Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt zeichnete Chriſtian B. ſich durch die herrlichſten Gaben des Geiſtes und Gemütes aus und bewies die wunderbare Arbeitskraſt, welche ihn bis in ſein Alter nicht verlaſſen hat. In Marburg, wohin B. im Herbſt 1808 zum Studium der Theologie zog, blieb er nur ein Jar, um ſich dann zu Göttingen 5 Jar lang hauptſächlich der Erſorſchung des klaſſiſchen Altertums zu widmen; den akademiſchen Preis gewann er hier durch ſeine lateiniſche Schrift über das Erbrecht der Athener mit ſolcher Auszeichnung, daſs ihn im Febr. 1813 Jena mit ſeinem philoſophiſchen Doktorgrad honoris causa überraſchen konnte. B. hatte wie ſeine Freunde Lücke, Lachmann und Brandis die akademiſche Laufban im Sinne, und der Unterricht ſeines reichen Zöglings Aſtor gewärte ihm die Mittel zur umfaſſenden Voebereitung für die Ausfürung ſeines weit angelegten Studienplanes. Als das Ziel all ſeiner Arbeiten, welches B. lebenslänglich vor Augen behielt, galt ſchon dem jungen Gelehrten „die Erkenntnis Gottes im Menſchen, beſonders in der Sprache und Religion". Die Reiſen, welche Bunſen in den beiden Jaren vom Herbſt 1814 an machte, fürten ihn nach Holland und Dänemark, dann nach Berlin, wo er Niebuhr kennen lernte, im Frühjar 1816 zu Sylveſtre de Sacy nach Paris; aber die lang genärte Hoffnung auf den Beſuch Indiens, der ihm für ſeine Studien unerläſslich ſchien, hatte die Fortſetzung ſeines Verhältniſſes zu dem genannten Amerikaner zur Vorausſetzung, ſo daſs es eine ſchmerzliche Enttäuſchung für B. war, als ihn Aſtor, von ſeinem Vater nach New-York heimgerufen, plötzlich allein in Florenz zurücklaſſen muſste. Welch herrlichen Erſatz ihm das nahe Rom bringen ſollte, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußiſcher Geſandter und Legations-Sekretär gingen, konnte B. nicht anen, als er im Nov. 1816 dieſen beiden Freunden in die päpſtliche Hauptſtadt folgte.

Tholuck hat ſich 1836 in ſeiner Widmung des Kommentars zum Hebräerbriefe an B. über das glückliche Leben, welches B. mehr als zwei Jarzehnte lang in Rom füren ſollte, in warmen Worten ausgeſprochen; die beſte Schilderung von dieſer Periode ſowie von B.'s ganzem Leben hat uns nach ſeinen Briefen und aus ihrer eigenen Erinnerung erſt ſeine Witwe *) geben können; war doch die Ehe, welche B. am 1. Juli 1817 mit der hochbegabten Franceſs Waddington († 1876) ſchloſs, der frommen Tochter einer wolhabenden engliſchen Familie, für ihn bis an ſein Ende eine Quelle des reichſten Segens. Nächſt Gott verdankte er es ſeiner Frau, daſs er nun „das Chriſtentum zum Mittelpunkte ſeines Denkens

*) Das zweibändige engliſche Werk (A Memoir of Baron Bunsen etc.) erſchien, von Rappold in deutſcher Bearbeitung herausgegeben und durch neue Mitteilungen vermehrt, zu Leipzig 1868—71 in 3 Bänden; letztere ſind gemeint, wenn ich kurz „B.'s Leben" oder einfach „Leben" citire.

und Handelns machte". Als Nachfolger von Brandis trat B. 1818 in die diplomatische Laufbahn ein und fürte, als Niebuhr 1823 ins Vaterland zurückgekehrt war, die Geschäfte der Gesandtschaft selbständig mit solchem Geschick, dass er durch das wolwollende Vertrauen seines Monarchen dessen Vertreter bei dem päpstlichen Stule ward, 1827 den Rang eines Ministerresidenten erhielt und 1834 durch Beförderung zum außerordentlichen Gesandten und bevallmächtigten Minister auf die höchste Stufe erhoben wurde, welche es damals in der preußischen Diplomatie gab. Schon im Nov. 1822 bei einem Besuche Friedrich Wilhelms III. in Rom hatte B. durch die Anziehungskraft seiner bedeutenden Persönlichkeit, insbesondere auch durch die umfassenden liturgischen Arbeiten, zu welchen ihn sein lebendiges kirchliches Interesse fürte, die Gunst des Königs sich dauernd erwarben, so dass dieser 1827 nicht nur die Einfürung der von B. mit dem ihm innig befreundeten Gesandtschaftsprediger R. Rothe ausgearbeiteten Liturgie in der römischen Gesandtschaftskapelle gerne erlaubte, sondern dieselbe sogar vor ihrem Drucke eigenhändig mit einem Vorwart ausstattete. Noch folgenreicher aber wurde für B. das nahe persönliche Verhältnis, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem geistreichen Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden, und wie später Friedrich Wilhelm IV. seines Herzens Gunst dem teuern Freunde auch in schweren Zeiten, da ihre Wege ziemlich auseinandergingen, niemals entzog, so hat auch B., der (B.'s Leben III. S. 488) den Unsegen alles Absalutismus klar erkannte, seinem königlichen Herrn stets mit größter Treue und mit der opferwilligsten Liebe gedient. Das von Leop. von Ranke 1873 zu Leipzig herausgegebene Buch „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen" lässt B.'s edle Züge deutlich hervortreten, und ich zweifle nicht, dass durch weitere Veröffentlichungen sein Andenken nur nach mehr gewinnen könnte.

Was B. als „Vertreter auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Altertum" für das 1828 gegründete archäologische Institut in Rom und durch seine unermüdliche Mitarbeit an der „Beschreibung der Stadt Rom" (Stuttgart 1830—43 in 3 Bänden) geleistet hat, gehört nicht hieher; auch seine Verdienste um die damals entstehende deutsche evangelische Gemeinde Roms, z. B. die Stiftung des protestantischen Krankenhauses, seien nur kurz erwänt, sowie der erläuternde Text, den B. zu dem Kupferwerke „Die Basiliken des christlichen Roms, aufgenammen von Gutensohn und Knapp" 1843 zu München erscheinen ließ. Dagegen muss ich der gründlichen hymnologischen Arbeiten, welche B. mit befreundeten Theologen trieb, ausfürlicher gedenken. Nachdem er nämlich in Hengstenbergs Kirchenzeitung 1829 und 30 eine Reihe namenloser Aufsätze veröffentlicht hatte, erschien 1833 bei Perthes in Hamburg sein rasch vergriffenes Buch „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin B. seine Grundsätze ausfürlich darlegte. Erst 1846 (B.'s Leben II, S. 228) brachte der Verlag des Rauhen Hauses eine Umarbeitung des mit so großer Gunst aufgenommenen Werks unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch", welche in vielen tausend Exemplaren one B.'s Namen Verbreitung gefunden hat. Die Freundschaft, welche B. in Rom mit den frommen Engländern Thomas Arnold und Julius Hare, die dem Puseyismus immer gründlich abgeneigt blieben, für das ganze Leben schloss, zeigt schon, wie ferne B. bei aller Wärme seines christlichen Glaubens der in Deutschland immer mehr aufkammenden Repristinationstheologie stand. Mit gutem Grunde behauptet Gelzer (Protestantische Monatsblätter, Januar 1861), dass B. den engen Rückschrittsmännern stets zu frei und zu idealistisch gewesen sei und den gewönlichen Fortschrittsmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte. Gewiss hat B. „die naive Voraussetzung, dass mit dem alten evangelischen *Glauben* auch die alte evangelische *Theologie* wider auferstehen müsse" (vgl. Rothe in Schenkels Zeitschrift, Elberfeld 1862, S. 38 f.), in gewissem Maße geteilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht, gleichwie er Niebuhrs Ansichten gegenüber nur allmählich ein Anhänger des Re-

präſentativſyſtems geworden iſt. Aber wie ſehr B. in Deutſchland lange Zeit hindurch verkannt wurde, wenn man ihn für einen unfreien, heimlich dem Romanismus zugeneigten Mann hielt, zeigt folgende Stelle des am 15. Juni 1835 von B. (Leben I, S. 439 f.) an Lücke gerichteten Briefes: „Es gilt jetzt ſehr, den guten Kampf für das heilige Beſitztum unſerer geiſtigen Freiheit und unſeres ſittlichen Ernſtes durchzukämpfen, nicht allein gegen heidniſche, ſondern auch gegen jüdiſche Rationaliſten. Denn ſo möchte ich Männer wie Hengſtenberg und Gerlach nennen. Sie wollen dem Herrn vorſchreiben, wie er ſich hätte offenbaren ſollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanoniſchen Bekenntniſſen, mit pragmatiſch-hiſtoriſcher aktenmäßiger Proſa und Genauigkeit. Daniel muſs alt ſein, trotz alles Klopfens des philologiſchen Gewiſſens, a) weil Ungläubige das Gegenteil geſagt (in odium auctoris, bei der römiſchen Inquiſition) und b) weil Gott ſich ſonſt ſehr unwürdig geoffenbart und der Herr ſehr ungenau geſprochen hätte. O welcher Abweg! Willſt du — möchte ich ihnen ſagen — dem Herrn vorſchreiben, wie er uns die Kunde von dem Fortſchreiten ſeines Reiches auf Erden zukommen laſſen ſoll? Die alten Formeln ſind unbrauchbar geworden. So wird jenes aber- und übergläubige Volk auch Neander verketzern über ſeine Darſtellung der apoſtoliſchen Lehre. Er hätte noch freier reden können; allein die Bruderliebe hat ihn abgehalten. Und das ſage ich mir auch oft, wenn ich im Geiſte ergrimme über das unſinnige Weſen der Hengſtenbergſchen Schule. Sie ſind aufrichtig gläubige, obwol beſchränkte Jünger Chriſti, die dem Herrn treu zu ſein meinen wie die Judenchriſten in Jeruſalem, wenn ſie Paulum angreifen. Sie ſind alſo doch unſere Brüder wie jene Pauli. Wenn ſie uns aber unſere Freiheit verkümmern wollen, und die unſerer Mitbrüder, dann wollen wir ſie aus dem Felde treiben mit des Herrn Wort. Die flachen Rationaliſten ſind uns ebenſo fremd als jene, und haſſen uns zum Teil noch mehr". Obſchon B. (Leben I, S. 462—465) furchtlos für die berechtigten Intereſſen der Katholiken eintrat, auch manche edle Männer unter ihnen zu Freunden hatte, wurde doch von dem mit der politiſchen Reaktion verbündeten Ultramontanismus niemals der Gegner in ihm verkannt, und leider wuſste man ſeine eifrigſten Bemühungen zu vereiteln. Weder konnte B.'s Memorandum vom Mai 1831 die ſchreiendſten Miſsbräuche in der Regierung des Kirchenſtats abſtellen, noch vermochte er den zwiſchen der preußiſchen Regierung und der römiſchen Kurie über die gemiſchten Ehen ausgebrochenen Streit zu einem glücklichen Ende zu füren (vgl. Heinrich Abekens vorzüglichen Aufſatz über B. im Brockhausſchen Jarbuche „Unſere Zeit" Bd. 5, S. 352 ff.), nachdem der Kölner Erzbiſchof Droſte zu Viſchering (ſ. d. A.) 1837 gewaltſam nach Minden abgefürt worden war. Als B. zu der Erkenntnis gelangte, daſs ſeine amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden ſei, erbat er ſeine Entlaſſung, welche der König ihm in der Form gnädigen Urlaubs gewärte, und verließ im April 1838 ungebeugten Mutes den Palazzo Caffarelli, „um ſich ein anderes Kapitol zu ſuchen".

Über München, wo B. einige Monate mit Schelling, Schubert, Thierſch u. a. verkehrte, zog er nach England, dem Heimatlande ſeiner Frau, wo er alte Bekanntſchaften erneuerte und neue Verbindungen aller Art *) anknüpfte, indem er Land und Leute gründlich kennen zu lernen ſuchte. Über ein Jar lang hatte ſo B. als Privatmann in ſtets reger geiſtiger Tätigkeit gelebt, da wurde er im Nov. 1839 als preußiſcher Geſandter bei der helvetiſchen Eidgenoſſenſchaft nach Bern

*) Welch hohes Anſehen B. ſchon damals in England genoſs, zeigte ſich auch im Juni 1839 zu Oxford bei ſeiner Promotion zum Doctor juris. Daſſelbe Ehrengeſchenk empfing er 1853 von Edinburg (Leben III, S. 229), deſſen Diplom folgendes bezeichnende Lob über B. ausſpricht: qui in studiis quae ad humanitatem pertinent imprimis versatus nihil fere in iis intentatum reliquit, nihil quod tetigit non auxit et ornavit, quique doctus sermones utriusque linguae et in vernacula sua et in nostra de rebus antiquis, historicis, ecclesiasticis copiose, accurate et lucnlenter disseruit. Der theologiſche Doktortitel wurde B. von Göttingen geſchenkt; die ſonſtigen zalreichen Auszeichnungen, welche ihm von gelehrten Körperſchaften durch Erteilung der Mitgliedſchaft erwieſen wurden, mögen hier übergangen werden.

verſetzt. Aber auf dieſem verhältnismäßig ſtillen Poſten ſollte er nicht lange bleiben, da Friedrich Wilhelm IV., der am 7. Juni 1840 den Thron beſtieg, ihn für größere Dinge beſtimmt hatte. Zunächſt ſandte ihn im Frühjar 1841 der König, dem von Jugend auf die ſchimpfliche Stellung der evangeliſchen Chriſten im gelobten Lande (B.'s Leben II, S. 163 ff.) zu Herzen gegangen war, nach England, um hier die Gründung eines anglo-preußiſchen Bistums zu Jeruſalem zu erwirken. Die gewünſchte nähere Verbindung der engliſch-epiſkopalen mit der deutſch-evangeliſchen Kirche kam zwar nicht zu ſtande; doch gelang es nach ſchwierigen Unterhandlungen B., eine Parlamentsakte durchzuſetzen, wodurch das neue Bistum als ein anglikaniſches gegründet wurde, aber als ein abwechſelnd von England und Preußen zu beſetzendes, zugleich mit der Beſtimmung, daſs in demſelben deutſche Gemeinden und Geiſtliche Fürſorge und Schutz finden ſollten. Nach Abſchluſs der Verhandlungen über das jeruſalemiſche Bistum, welches überſchwängliche Hoffnungen, aber wol noch mehr unbegründete Befürchtungen erregt hatte*), ward B. zum preußiſchen Geſandten am engliſchen Hofe ernannt und blieb bis zum Ausbruch des Krimkrieges (1854) in dieſer glänzenden einflusreichen Stellung, 1845 von ſeinem Könige zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, worauf noch 1857 die Erhebung in den Freiherrnſtand folgte.

In London trat die überraſchende Vielſeitigkeit B.'s, die ihm zu Rom eine ſehr hervorragende Stellung gegeben hatte, noch viel großartiger hervor. Er verſtand es (Preußiſche Jahrbücher 7. Bd. S. 61), „deutſcher Wiſſenſchaft und deutſchem Unternehmungsſinn bei den Briten Anerkennung und Verwertung zu verſchaffen", und trotz der ſchmerzlichen Enttäuſchungen, welche ſeinen künen, aber oft warhaft prophetiſchen Hoffnungen bereitet wurden (vgl. Leben II, S. 317 u. 419), ermattete er nie in dem Streben, ſeinem geliebten Vaterlande die hohen Güter zuzuwenden, in deren Beſitz er England glücklich ſah. Wuſste er die Dienſte anderer zu benutzen, ſo machte es ſeinem edeln Herzen doch noch größere Freude, ſtrebſame Männer und gute Unternehmungen uneigennützig zu unterſtützen. Kurz ſeine Wirkſamkeit in London war eine ungewönlich reiche, und er ward dabei durch den großen Einfluſs unterſtützt, welchen er nicht nur durch ſeine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunſt des preußiſchen und engliſchen Königshauſes, durch die Leichtigkeit und Sicherheit ſeines Verkehrs mit den Engländern, denen er ſchon durch ſeine Frau und ſeine Schwiegerkinder anzugehören ſchien, ſondern ganz vorzüglich auch durch die umfaſſenden Beziehungen, in denen er mit ſo vielen in Wiſſenſchaft und Kunſt, Stat und Kirche hervorragenden Perſönlichkeiten ſtand. Als B. im Juni 1854 von London Abſchied nahm, ward ſein Weggang nicht nur von den Deutſchen Londons (Leben III, S. 362. 366), namentlich dem deutſchen Hospital (vgl. Leben II, S. 254 f.), als ein ſchwerer Verluſt empfunden, ſondern auch in den weiteſten Kreiſen des engliſchen Volks herzlich bedauert; weigerten ſich doch ſogar die Laſtträger der St. Katharinen-Docks, die B.'s viele Gepäckſtücke an Bord beförderten, Bezalung anzunehmen, da ſie dieſe Arbeit als Beweis ihrer ganz beſonderen Hochachtung angeſehen wiſſen wollten. In dankbarer Freude über die endlich gewonnene volle Muße widmete nun B., der zu Heidelberg ſeinen Wonſitz auſſchlug, ſeinen Lebensabend ſo ausſchließlich dem geiſtigen Schaffen, daſs er, geſtützt auf die Vorarbeiten ſeines früheren fleißigen Lebens, in kurzer Zeit die Welt mit einer Reihe von ſchriftſtelleriſchen Werken überraſchen konnte. Seit Herbſt 1855, wo B. mich nach Heidelberg zur Mitarbeit am Bibelwerk berief, mich aber zunächſt noch mit Arbeiten für die letzten Bände von „Ägyptens Stelle in der Weltgeſchichte" und für gewiſſe Abſchnitte von „Gott in der Geſchichte" beſchäftigte, hatte ich reichliche Gelegenheit, die gewaltige Arbeitskraft B.'s und die hohe Begeiſterung zu bewundern, mit welcher er raſtlos für die höchſten Aufgaben der Menſchheit tätig war. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit brachte im Herbſt 1857 der Wunſch des Königs, welcher B. zur Teilnahme an der Verſammlung des evangeliſchen Bundes nach Berlin

*) Vgl. die in B.'s Sinn von H. Abeken verfaſste Schrift: Das evangeliſche Bisthum in Jeruſalem. Geſchichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin 1842.

fürte, und ein Jar ſpäter die feierliche Einſetzung der Regentſchaft, der B. als Mitglied des Herrenhauſes beiwonte. Aus Rückſicht auf ſeine Geſundheit, die ſchon ſeit längerer Zeit durch ein Herzübel mit aſthmatiſchen Beſchwerden beeinträchtigt wurde, brachte B. den Winter von 1858 auf 59 und ebenſo den folgenden zu Cannes mit ſeiner Familie zu. Aber der zweite ſüdliche Aufenthalt brachte keine Erquickung mehr; um Pfingſten 1860 kam B. mit gebrochener Geſundheit in Bonn an, wo er in der Nähe ſeines damals hier anſäſſigen Sanes Georg den Reſt ſeiner Tage ruhig in dem für ihn gekauften ſchönen Hauſe zubringen wollte und die auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiſerner Willenskraft fortzuſetzen ſuchte. Leider ſteigerte ſich die ſchmerzliche Krankheit immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein ſanfter Tod den Qualen ein Ziel ſetzte, in welchen B. ſeinen Chriſtenſtand aufs herrlichſte (Leben III, S. 587 ff.) bewären ſollte.

Stellen wir nun, ſo viel der hier geſtattete Raum es zuläſst, die wichtigeren Arbeiten B.'s zuſammen, welche aben noch nicht zur Sprache gekommen ſind. Um die Ägyptologie hat B., der 1826 von Champollion am Fuße der Obelisken Roms die Anfangsgründe der Hieraglyphik erlernte, ſchon dadurch unſterbliches Verdienſt, daſs er Lepſius für dieſe Wiſſenſchaft gewann, und ihm die Wege zu der 1842 ausgefürten preußiſchen Expedition nach Ägypten bante. Seine eigenen anregenden Unterſuchungen über Geſchichte, Sprache und Religion der alten Ägypter legte B. in dem langſam reifenden großartigen Werke „Ägyptens Stelle in der Weltgeſchichte" nieder, das bei Perthes in Hamburg und Gatha in 5 Büchern aber, da das letzte zu doppeltem Umfange anſchwoll, in 6 Bänden erſchien, die erſten drei 1844 und 45, die andere Häſte 1856 und 57. Noch wertvoller iſt die engliſche Ausgabe (London 1847—67), eine Umarbeitung der deutſchen, welche nicht nur wegen des beſtändig neu zuſtrömenden wiſſenſchaftlichen Stoffes und der wichtigen additions by Samuel Birch, ſandern auch infolge von B.'s ganzer Art zu arbeiten, weſentliche Vorzüge hat. Eine Frucht von B.'s liturgiſchen Studien liegt vor in der 1841 zu Hamburg erſchienenen Schrift „Die heilige Leidensgeſchichte und die ſtille Woche", wärend ſein 1842 durch das Rauhe Haus verlegtes Schriftchen „Eliſabeth Fry an die chriſtlichen Frauen nnd Jungfrauen Deutſchlands" ſeine unermüdliche Teilnahme für die Werke der innern Miſſion bezeugt. Zu wenig beachtet, aber immer noch ſehr leſenswert iſt das 1845 durch das Rauhe Haus veröffentlichte geiſtvalle Buch „Die Verfaſſung der Kirche der Zukunſt", das neben unpraktiſchen Vorſchlägen eine Fülle fruchtbarer, evangeliſch freier Gedanken enthält. Auch die durch Handſchriftenfunde veranlaſsten wiſſenſchaftlichen Arbeiten B.'s über Ignatius und Hippalytus (ſ. die Artikel) dienen praktiſchen Zwecken. Die beiden Schriften „Die 3 ächten und die 4 unächten Briefe des Ignatius van Antiachien; hergeſtellter und vergleichender Text mit Anmerkungen" und „Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit; ſieben Sendſchreiben an Auguſt Neander" (Hamburg 1847, 4°) wollen den apoſtaliſchen Vater in ſeiner innerlichen Auffaſſung des Chriſtentums als gewichtigen Zeugen gegen die ſpätere dagmatiſche und hierarchiſche Starrheit darſtellen. Noch wichtiger war das beſonders für die Engländer (Leben III, S. 203 f.) beſtimmte Werk Hippolytus and his age (London 1852 in 2 Bändchen), welches in Rauhs Überſetzung unter dem Titel „Hippolytus und ſeine Zeit. Anfänge und Ausſichten des Chriſtenthums und der Menſchheit" 1852—53 in 2 Bänden bei Brockhaus erſchien und nicht nur bei den Römiſchen, ſandern auch bei den hochkirchlichen Orthodoxen im evangeliſchen Lager großes Ärgernis erregte. Leider iſt die zweite Ausgabe des Hippolytus, zu der zalreiche Gelehrte ihre Beiträge B. zur Verfügung ſtellten, ſo daſs das reiche Material über Christianity and Mankind zu 7 Bänden anſchwoll, nur in England (London 1854) erſchienen. Der Stoff iſt hier zu folgenden 3 Werken umgearbeitet und vermehrt: 1) Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, in 2 Bänden; 2) Analecta Ante-Nicaena, welche in 3 lateiniſch geſchriebenen Bänden die kritiſch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche enthalten, eine Urkundenſammlung von bleibendem Werte, mit Beiträgen von Bernays, Haupt, Hertz, Lachmann und

besonders de Lagarde; 3) Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion, mit Beiträgen von Aufrecht und Max Müller. Nach Deutschland zurückgekehrt, empfand B., der schon mit dem Eichhornschen Ministerium unzufrieden (Leben III, S. 71 ff.) gewesen war, die Folge der von Stahl (Leben II, S. 136 f., III, S. 420 ff.) und Hengstenberg (Leben III, S. 347) inspirirten Misregierung in unmittelbarer Nähe; der Druck der Reaktion im politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben lastete so schwer auf den Gemütern, dass B.'s gegen die sophistischen und fanatischen Lehren Stahls und Kettelers gerichtete Gelegenheitsschrift „Die Zeichen der Zeit" (2 Bändchen, Leipzig 1855) als ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die teuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens durch ganz Deutschland hin mit dankbarster Freude begrüßt wurde (Leben III, S. 434 ff. 448), und trotz des Umfangs von mehr als 600 Seiten, in wenigen Monaten 3 Auflagen erlebte. Es blieb bei diesen an E. M. Arndt gerichteten zehn Briefen über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, da B. trotz der heftigsten Angriffe (vgl. z. B. Henstenbergs Kirchenzeitung Nov. 1855 und Jan. 1856) der empfindlich getroffenen Gegner auf Fortsetzung der Polemik durch ein „zweites Zehent" von Zeitbriefen verzichtete, um lieber durch positives Ausfüren einer Offenbarungsphilosophie und eines Bibelwerks seinem Volke, dessen Or er durch das erste Zehent gewonnen hatte, die evangelische Warheit und Freiheit an das Herz zu legen. So entstand das „Fürsten und Völkern" zugeeignete Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung" (Leipzig 1857—58 in 3 Bänden), welches den Glauben an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemütern stärken sollte. So entstand endlich die umfangreichste und vielleicht auch wichtigste unter allen von B. unternommenen Arbeiten, B.'s erst 1870 von Heinrich Holtzmann zum Abschluss gebrachtes „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde" (Leipzig 1858 ff. in 3 Abteilungen oder 9 Bänden), welches die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und vielen, infolge der mechanischen Inspirationslehre als scheinbar kirchlich und fromm festgehaltenen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung überbrücken wollte. Die erste Abteilung sollte nach einer allgemeinen Einleitung den überlieferten Bibeltext in treuer, verständlicher und möglichst an Luther sich anschließender Übersetzung geben, unter derselben aber als Anmerkungen, mit kleinerer Schrift in 2 Spalten gedruckt, dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sach-Erklärungen, textkritische Bemerkungen und biblische Parallelstellen bringen. Diese Abteilung umfasst nach der Einteilung der kanonischen Bücher in Gesetz, Propheten, Schriften und N. T. 4 Bände. Ebenso viele Bände sind der zweiten Abteilung oder den Bibelurkunden gewidmet, d. h. „der Geschichte der biblischen Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte"; Bd. 5, noch von B. selbst herausgegeben, umfasst das Gesetz und die älteren Propheten, Bd. 6 das übrige A. T., Bd. 7 die alttestamentlichen Apokryphen nebst Übersetzung und kurzer Erklärung, Bd. 8 das N. T. Die dritte Abteilung endlich oder Band 9 fürt den Titel „Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu." Obgleich B. alle seine früheren Forschungen als Vorarbeiten für das Bibelwerk betrachtete, beschränkten sich doch seine wirklichen Vorarbeiten fast ausschließlich auf die beiden letzten Abteilungen, welche ihn mehr anziehen mussten als „das philologische Bibelwerk" (Leben III, S. 465), bei welchem ihm außer mir *) eine zeitlang Mar-

*) Meine Mitarbeit erstreckt sich auf die 5 ersten Bände, am wenigsten auf den vierten, von welchem mir der Galaterbrief zufiel, am meisten auf die 3 ersten, besonders den von mir herausgegebenen dritten Band, welchen ich ganz verfasst habe, so dass ich an der Übersetzung und kurzen Erklärung des A. T.'s stärker beteiligt bin als B. und die übrigen Mitarbeiter zusammen. Mein Freund Holtzmann, dem wir die Vollendung des Bibelwerks verdanken, hat 5 Bände (nämlich den 4. u. die vier letzten) herausgegeben und in den Vorreden zu denselben

tin Haug († 3. Juni 1876 als Professor des Sanskrit in München) und für das Buch Ezechiel Johannes Bleek († 3. Aug. 1869 als Pfarrer in Winterburg) behilflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als B. anfangs anen mochte, und er erlebte nur die Vollendung der beiden ersten Bände dieser ersten Abteilung. Aber seine Liebe zum Bibelwerk erlamte keinen Augenblick, und seinem treuen Streben, womit er nicht die eigene Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes suchte, war daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus gewiss.

In mancher Beziehung hat die Kritik an B.'s Arbeiten gegründete Ausstellungen zu machen; ich erinnere nur an das Hohelied (B.'s Leben III, S. 553) und an die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zutaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben soll. Überhaupt ward B. bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafte Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Lernlust nicht immer losmachen konnte. One Zweifel hat B. an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung" nicht vergeblich mit seinen reichen Gaben so unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm Früchte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengefürt werden können, wie durch küne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, dass einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wolwollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichtum des biblischen Christentums nicht in sich fassten. Man hat B. vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfarende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, dass die Konsequenzmacherei in B.'s Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zalreiche Ketzereien entdecken kann, und uns daran genügen lassen, dass B. selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Mit Recht bekennt E. de Pressensé (Revue chrétienne du 15. Décembre 1860) von B.: Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système. Das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets die Sache, nicht die Personen treffen wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung B. von allem Vorwurf frei sprechen; es ist doch nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, dass der Name „Theologen" im Gegensatze zu dem Ehrennamen „Philologen" in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Tatsache *), dass sich bei B. mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. VII) als „Väter in Christo" angesehen waren.

Wie ein Linguist, der viele Dutzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter einzelner Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben,

---

über ihre Entstehung, namentlich über die Verwertung von B.'s Vorarbeiten, nähere Rechenschaft abgelegt; one Heranziehung mehrerer jüngerer Gelehrter für die Übersetzung und kurze Erklärung einer Reihe neutestamentlicher und apokryphischer Bücher wäre für Holtzmann die rasche Vollendung des Ganzen schwerlich möglich gewesen.

*) Vgl. Schlottmanns Nachweisungen in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift, Berlin 1861, S. 169 f.

in diesen leicht eine Blöße gibt, wärend er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, welche der auf einen kleineren Umkreis Beschränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit B.'s ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachteil und zugleich ein Vorteil verbunden. Sehr ferne lag für B. die Gefar des geistlosen gelehrten Handwerkers; aber desto näher stand ihm, der schon früh in haher Stellung zalreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefar, durch gelehrte Näscherei und leichtes, geistreiches Treiben seine schönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewart hat, das ist nicht nur jene gründliche klassische Bildung, welche er sich schon in Göttingen als Lieblingsschüler des großen Philologen Heyne erwarb, sondern vor allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Gottesfurcht; er bekennt selbst, dass die Erfarungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. B. war ein wirklicher Forscher, der im Schweiße des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbständig weiter gefürt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Statsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn niemand" richtig bezeichnet haben. **Adolf Kamphausen.**

Bunyan, John, wurde, warscheinlich im Jare 1628, zu Elston bei Bedfard geboren. Er war armer, aber frommer Leute Kind. Nachdem er das Kesselflickerhandwerk erlernt, trat er in die Parlamentsarmee und focht die Kriege gegen Karl I. mit. Gottes Hand war über ihm. Vor Leicester sollte er Schildwache stehen, trat jedoch einem Kameraden, der ihn dringend darum gebeten, den Posten ab. Letzterer wurde durch eine Flintenkugel, welche ihm durch den Kopf ging, auf seinem Posten getötet. — Von früher Jugend an war Bunyan ein wüster, ausgelassener Bursche. Im Lügen, Schwören, Fluchen und Lästern tat es ihm kaum ein anderer gleich. Sein Hausstand war so arm, dass er samt seinem ersten Weibe weder Löffel noch Schüssel besaß. Nur ein Gedächtnis voll Erzälungen aus der heiligen Schrift und zwei alte Bücher: „Der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel" und: „Die praktische Anweisung zur Frömmigkeit" hatte ihm das Weib zugebracht. Diese Mitgift, die Strafreden ernster Leute, welche seine Lästerungen hörten, und angstvolle Träume weckten ihn nach und nach aus seinem geistlichen Tode auf. Eine Predigt über Hohes Lied 4, 1, „Siehe, meine Liebe, du bist schön; siehe, schön bist du", fürte den lange Verirrten in die Arme des Herrn. Aber welcher christlichen Gemeinschaft sollte er sich anschließen? Die Kirche Englands war gerade damals in der furchtbarsten Gärung begriffen. Heimlicher und offener Katholizismus, die Hochkirche und das in der ersten Blüte stehende Dissentertum rangen mit einander. Bunyan wandte sich, was uns bei seinem Stande christlicher Bildung gar nicht wundern kann, dahin, wo er das meiste Leben sah. Er ward Baptist. Im Jare 1655 ward er getauft. Als ihm durch fleißiges Lesen in der Schrift und durch innere Erfarung größere Klarheit über den Heilsgrund und Heilsweg geworden war, und die Gemeinde sein großes Talent für volkstümliche Rede erkannt hatte, trieb sie ihn an, mit seinem Pfunde zu wuchern. Er trat als Prediger auf, und fand den unglaublichsten Beifall. Tiefe Warheit des eigenen Glaubens, große Kenntnis der Schrift und des menschlichen Herzens und eine von gesunder Allegorie gewürzte Popularität schlossen ihm die Herzen der Massen auf. Den Dr. Owen, welcher Bunyan zuweilen hörte, fragte Karl II. einst, wie er doch an dem Gewäsch des Kesselflickers Gefallen finden könne. Owen antwortete: „Ich würde mit Freuden mein ganzes Wissen hingeben, wenn ich des Kesselflickers Begabung im Predigen dafür eintauschen könnte". Nächst Howe und Baxter war er unbestritten der einflussreichste Mann unter den Dissenters. Daher warf Karl II. in seinen Kämpfen gegen die Nonkonformisten auf diesen Volksprediger den bittersten Grimm. Verkleidet, im Furmannskittel mit der Peitsche in der Hand, musste sich Bunyan in die Versammlungen stehlen. Gleich im Jare 1660 gefangen gesetzt, schmachtete er $12\frac{1}{2}$ Jar im Kerker. Er sollte frei sein, wenn er das Predigen unterließe; aber nie

hat er sich zu einer solchen Erklärung verstanden. Dennoch ist er im Jare 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Ungebrochen setzte er sein Predigtamt unter neuen Verfolgungen fort, bis ihm endlich durch die berüchtigte Indulgenzakte des katholischen Jakob II. (18. März 1687) die volle Freiheit dazu gewärt word. Jetzt wuchs seine Gemeinde mit reißender Schnelligkeit. Tausende hingen an seinem Worte. Zu Bedford, wo er sich gewönlich aufhielt, word ein Versammlungshaus gebaut; das Geld floss förmlich dazu zusammen. Der König, welcher, um schließlich der katholischen Kirche in England den Sieg und sich eine volle Souveränität zu verschaffen, die Indulgenzakte erlassen hatte, und welcher die Dissenters nur einstweilen zu Mitkömpfern gegen die Hochkirche und die Verfossung brauchen wollte, ließ sich herab, ouch dem Kesselflicker große Anerbietungen zu mochen. Aber obgleich Bunyon von Karl II. wegen seiner Nonkonformität mit der Hochkirche Schweres erlitten hatte, war er doch ein viel zu lebendiger evangelischer Christ, um ein solches Bündnis einzugehen. Die Gerechtigkeit ous Gnaden stand ihm zu hoch. Er selbst erzält, wenn er von ihr predigte, sei es ihm gewesen, als ob ein Engel Gottes hinter seinem Rücken stände und ihn ermutigte. — So behielt er denn seine Stellung bis an sein Ende. Seinen Tod holte er sich ouf einer Reise, welche er, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versönen, nach Berkshire unternommen hatte. Das Werk war ihm unter Gottes Segen gelungen. Auf dem Rückwege überfiel ihn ein heftiger Regen. Ein Fieber, unter welchem er sich fort und fort im unerschütterten Glauben dem Herrn ons Herz legte, beschloss sein Leben den 31. Aug. 1688. Nochdem er longe ruht, predigen seine Schriften noch fort. Die berühmteste derselben ist: „The pilgrims progress", „die Pilgerreise noch Zion". Er hat sie im Gefängnis geschrieben. Ihre Sproche ist alt, hart und inkorrekt. Dennoch ist sie eins der größten asketischen Werke, welche die evengelische Kirche aufzuweisen hat. Das Ganze ist eine großartige Allegorie. Der Pilger geht ous dem Dienste der Welt. Dieser Dienst selbst, die Erkenntnis der Sünde, das Sehnen nach Gnade, die Bekehrung, die verschiedenen Follstricke, welche ouch dem Erweckten und Bekehrten noch gelegt werden, die Kämpfe der Treue und endlich der Eingang in das Jerusolem, das droben ist, sind in dem Buche örtlich fixirt. Die Houptversuchungen und ebenso die gnädigen Durchhülfen Gottes in den schwereren Stellen der inneren Entwickelung treten uns personifizirt entgegen. Phantasiechristen, Dogmatiker one Leben, Maulchristen, Christen für gute Tage ꝛc. haben allzumol ihre Vertreter. Eine tiefe psychologische Kenntnis zeichnet das Werk aus. Was aber das Wunderbarste ist: die Allegorie, ob sie sich gleich durch beide Teile, durch die Reise des Christen wie der Christin, gleichmäßig hinzieht, ermüdet nicht. Sie ist mit solcher Warheit aus dem Seelenleben geschöpft, dass man stets innerlich mitgehen muss. — Lange Zeit wirkten Bunyons Schriften nur unter dem armen Volke. Später haben sie in ollen christlichen Kreisen ihre Würdigung gefunden. Die Pilgerreise ist fast in olle europäischen Sprachen übersetzt. Die meisten deutschen Übersetzungen entholten jedoch nur die Pilgerreise des Christen. Eine vollständige Übersetzung beider ist 1853 zu Leipzig mit einem Vorwort des Unterzeichneten gedruckt. (Cf. die vollständigere Biographie in der genannten Ausgobe der Pilgerreise, und Macaulay, Geschichte Englonds, 7. Kap.)

Dr. Fr. Ahlfeld.

Burg, s. Lotitudinorier.

Burgunder. Über dieses Volk sind alle älteren und neueren Nochrichten zusammengetragen von Schöpflin in der Abhandlung de Burgundia cis- et transjurana (Commentationes historicae et criticae. Basil. 1741. 4°, p. 209—262). Außerdem ist über dasselbe zu vergleichen Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlonds (Bd. 1. S. 253—257). — Die Burgunder waren ein germanisches, den Vondolen und Goten verwondtes Volk und wonten in der frühesten Zeit zwischen der Oder und der Weichsel im Westen von den Goten. Noch Ammianus Marcellinus hatten sie Priester, deren oberster (Sinistus) unabsetzbar und unantostbar wor, wärend der König (Hendinus) infolge von Unglück im Kriege und von schlechtem Ausfalle der Ernte abgesetzt zu werden pflegte. Sidonius Apollinaris beschreibt

ſie als ſehr hoch gewachſen und ſchildert mit Abſcheu ihr barbariſches Ausſehen und Geſchrei, ihre Eſsbegierde und ihre Sitte, Knablauch und Zwiebeln zu genießen, und ihr Haar mit ranziger Butter zu ſalben. Sakrates ſagt, daſs ſie den Krieg nicht geliebt und nicht verſtanden und ſich gern mit Holzarbeit beſchäftigt hätten. Liudprand ſpricht van ihrer Genuſsſucht und ihrer praleriſchen Rede und möchte ſie lieber Gurguliones als Burgundiones nennen. Aber Liudprand verſtand unter den Burgundern des 10. Jarhunderts die Nachkammen der alten Allabrager. Sakrates hatte in Kanſtantinapel keine hinreichende Kenntnis van dem, was die Burgunder am Rheine waren, taten und litten. Sidanius ſchrieb freilich als Naſen-, Oren- und Augenzeuge, aber dem feingebildeten Römer wurde es zu ſchwer, die rahen Schwärme, welche Gallien überfluteten und die ſtatliche und humaniſtiſche Herrlichkeit Rams zerſtörten, ganz gerecht zu beurteilen. Ein richtigeres Bild erhalten wir, wenn wir die Geſchichte der Burgunder ſelbſt verfalgen. Zaſimus läſst ſie ſchan am Ende des 3. Jarhunderts ihre nardöſtlichen Sitze verlaſſen und wärend der Regierung des Kaiſers Prabus mit Franken und Vandalen in Gallien einfallen. Sie wurden aber damals und als ſie mit den Alamannen wärend der Herrſchaft Maximians wider über den Rhein gegangen waren, zurückgewarfen. Man hat gezweifelt, ab die im 4. Jarhundert an der unteren Danau varkammenden Stämme änlichen aber gleichen Namens mit unſern germaniſchen Burgundern im Zuſammenhange geſtanden haben aber vielmehr ſcythiſchen aber hunniſchen Urſprungs geweſen ſeien. Gewiſs iſt, daſs ſich die Burgunder um die Mitte des 4. Jarhunderts am aberen Main feſtgeſetzt hatten und daſs ihre ſüdweſtlichen Nachbarn die Alamannen waren, mit denen ſie um Grenzen und Salzquellen Streit hatten. In dieſer Zeit ſtanden ſie mit den Römern in inniger Verbindung und halfen ihnen in Burgen, welche ſie erbaut und beſetzt hatten, den Limes Romanus bewachen. Ammianus Marcellinus hat ihnen deshalb ſagar römiſche Abſtammung gegeben, Oraſius ihren Namen van jenen Burgen abgeleitet, Liudprand in änlicher aber ganz verkehrter Weiſe den Namen durch eine angebliche Vertreibung aus den Burgen (Burg-ane) zu erklären verſucht. Der erwänte innige Verkehr muſste die Burgunder in Berürung mit dem Chriſtentume bringen und wir ſind deshalb der Meinung, daſs ſie ſich ſchan damals mit demſelben befreundeten und ſa für die Annahme des Chriſtentums der Römer wenigſtens varbereitet wurden. Valentinian I. lud ſie im Jare 373 ein, ihm gegen die wachſende Macht der Alamannen beizuſtehen, aber als ſie mit Heeresmacht am Rhein erſchienen, verbat man ſich ihre Hilfe und wies ſie in ihre ferneren Wanſitze zurück. Nun kamen ſie aber, 80,000 bewaffnete Männer an der Zal, als Feinde und beſetzten die Landſtriche am Rhein, welche van den ſich in ſüdlicher Richtung ausbreitenden Alamannen verlaſſen wurden, nämlich die diesſeitigen Landſtriche zwiſchen Main und Neckar. Das iſt die Gelegenheit, bei welcher Oraſius ihrer zuerſt und allein Erwänung tut. Als Stilika im Jare 406 die Legianen von der Rheingrenze zum Schutze Italiens gegen die Weſtgaten abberufen hatte, überſchritten Vandalen, Sueven und Alanen den genannten Strom; auch die Burgunder taten es, und nahmen vielleicht mit Zuſtimmung des Kaiſers Honorius die Pravinz Germania prima, welche ſich von Mainz bis oberhalb Straßburg erſtreckte, ein. Ihr König Guntikar unterſtützte im Jare 412 mit Gaar, dem Könige der Alanen, bei Mainz den zum Kaiſer ausgerufenen Javinus. Das Niebelungenlied verſetzt das Reich der Burgunder auch in jene rheiniſchen Gegenden und macht Warms zu ihrem Königsſitze. Hier vallendete ſich in den erſten Jaren nach ihrer Niederlaſſung in Gallien an ihnen als an den Herren über eine galliſch-römiſche kathaliſche Bevölkerung das Werk der Aufnahme in die Kirche. Oraſius erzält beiläufig an jener Stelle, an welcher er ihre Fruchtbarkeit erwänt (histor. adv. pagan. l. VII. c. 32. ed. Haverkamp p. 549 f.), daſs ſie kurz var der Abfaſſung ſeines Buches (417) Chriſten gewarden wären. Sie hätten den kathaliſchen Glauben und kathaliſche Prieſter, van denen ſie ſich leiten ließen, angenammen und lebten freundlich und unſchuldig mit den unterwarfenen Galliern wie mit chriſtlichen Brüdern. Dem Oraſius iſt hierbei das kathaliſche Glaubensbekenntnis das Wichtigſte, weil ſich alle germaniſchen Stämme außer den

Burgundern zum Arianismus bekannten. Wir machen aber noch darauf aufmerksam, daſs es aus den Worten des Oroſius hervorzugehen ſcheint, das für das Chriſtentum vorbereitete und zu demſelben vielleicht ſchon übergetretene Volk der Burgunder habe einer kirchlichen Organiſation bedurft und dieſe ſei auf ſeinen Wunſch von galliſchen Prieſtern hergeſtellt worden. Damit vergleichen wir nun die Nachricht, welche Sokrates von der Bekehrung der Burgunder mitteilt (Hist. eccl. l. VII. c. 30). Nach ihm ſollen die unkriegeriſchen Burgunder in häufigem Kampfe mit den Hunnen dieſen immer unterlegen ſein. Dagegen ſuchten ſie Hilfe bei dem Gotte der Römer und kamen zum Biſchofe der nächſten galliſchen Stadt (nach der gewönlichen Meinung zum Biſchof Severus von Trier). Dieſer legte ihnen erſt ein ſiebentägiges Faſten auf, belehrte ſie und taufte ſie am achten Tage. Das hatte auch wirklich zur Folge, daſs ſie einen Sieg über die Hunnen davontrugen. Das alles ſoll geſchehen ſein im Jare 430, als die Burgunder jenſeits des Rheines, d. h. nach römiſcher Anſchauung auf der rechten Seite desſelben, wonten. Aber erſtens wonten ſie im Jare 430 ſchon ſeit langer Zeit nicht mehr rechts vom Rheine. Zweitens waren ſie nach des Oroſius Zeugnis ſchon 417 Chriſten. Drittens weiß niemand von einem Siege der Burgunder über die Hunnen. Viertens hat die ganze Geſchichte fabelhaftes Gepräge. Es ſcheint nur das übrig zu bleiben,, daſs ein galliſcher Biſchof, nachdem das Volk hinlänglich vorbereitet, die Aufnahme in die Kirche verlangt hätte, dieſe Aufnahme und die kirchliche Organiſation der Burgunder mit dem ſiebentägigen Faſten eingeleitet und endlich in einem feierlichen Akte vollzogen habe. Aber das Faſten des ganzen Volks und andere kirchliche Feierlichkeiten können auch in den Unglücksjaren 435 und 436 beliebt worden ſein und würden dann beſſer in die Zeitrechnung des Sokrates paſſen. Im Jare 435 wollten ſich nämlich die Burgunder, welche vielleicht ſchon von den Hunnen vorwärts gedrängt wurden, über die Vogeſen ausdehnen und Belgium primum, etwa das heutige Lothringen, erobern, wurden aber von Aetius geſchlagen und faſt aufgerieben. Nun kamen noch die Hunnen über ſie und vernichteten 436 das Volk bis auf einen ſehr kleinen Teil. Auch König Guntikar war mit ſeinem ganzen Geſchlechte umgekommen. Jetzt erlaubte der Kaiſer Valentinian III. im Jare 442 oder 443, daſs ſich der Reſt des Volkes an der oberen Rhone niederließ. Hier ſcheinen ſich die Burgunder aus den ihnen verwandten Weſtgoten verſtärkt und von denſelben aus dem Geſchlechte Athanarichs ſogar ihre Könige genommen zu haben. Sie breiteten ſich nun öſtlich und nordöſtlich bis zur Reuß und Aar (nicht bis zum Rhein), nordweſtlich über den Jura in das Gebiet der Saone und dann an der Rhone und an den Alpen ſüdlich bis nach Provence aus. Dieſes anſehnliche Reich der Burgunder hat faſt 100 Jare lang beſtanden. Zuerſt waren Gundiach und Chilperich Könige und wurden von den römiſchen Kaiſern als Magistri militum zur Aufrechthaltung römiſcher Herrſchaft und zur Beſchützung der römiſchen Gallier verwandt. Unter den folgenden Königen machten aber die Burgunder den Verſuch einer Einmiſchung in die Angelegenheiten Roms. Nach dem Jare 470 herrſchten nämlich vier Söne Gundiachs zugleich über das Volk der Burgunder, Gundobad oder Gundobald in Lyon, Chilperich II. in Genf, Godegiſel in Lauſanne und Godemar in Vienne und der älteſte von ihnen, Gundobad, der Neffe Ricimers, unterſtützte in den Jaren 472 und 473 den Glycerius und machte ihn zum Kaiſer. Aber bald war dem römiſchen Reiche ein Ende gemacht und nun ſchritt Gundobad kün auf der Ban zu gewaltiger Alleinherrſchaft vor. Von ſeinen Brüdern Godemar und Chilperich mit Hilfe der Alamannen vertrieben, erſchien er plötzlich wider, bemächtigte ſich ſeiner Feinde in Vienne, tötete Chilperich, ſeine Frau und ſeine Söne und ließ Godemar im Gefängniſſe umkommen. Die zweite Tochter Chilperichs, Chlothilde, wurde von dem Frankenkönige Chlodwig zur Gemalin begehrt und Gundobad konnte ſie ihm nicht verweigern (493), obgleich er wuſste, daſs Chlodwig in der Rächung der Ermordung Chilperichs einen Vorwand zum Kriege mit ihm ſuchte. Chlothilde beſchleunigte dieſen Zuſammenſtoß der Franken mit den Burgundern. Da Godegiſel im Jare 500 bei Dijon ſeinen Bruder verriet, muſste dieſer bis Avignon zurückweichen, erhielt aber bald für das Ver-

sprechen eines Tributes sein Königreich wider, fiel nun über Godegisel her, verweigerte den Tribut und beherrschte das Reich allein, gefürchtet und ungestört bis zu seinem Tode. Er gab seinem Volke ein neues Gesetzbuch, welches unter dem Namen Gombettes bekannt ist und regierte mit Ruhm und Weisheit. Er darf auch als ein Vertreter des kirchlichen Standpunktes der Burgunder angesehen werden. Die Burgunder waren nach der Mitte des 5. Jarhunderts Arianer geworden. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen. Sokrates wußte nach nichts von diesem Abfalle von der katholischen Kirche und Bischof Hilarus vom Rom (461—468) sprach in einem Briefe an Leontius von Arles noch sehr ehrenvoll von Gundiach und nannte ihn sagar seinen Son. Nun ist es freilich möglich, daß Hilarus Ursache hatte, die Ketzerei Gundiachs zu übersehen, aber wir haben auch keinen ganz klaren Beweis für den Arianismus der Burgunder im 7. Jarzehent des 5. Jarhunderts. Warscheinlich war derselbe sogleich nach ihrer Niederlassung neben den Westgoten aus diesem Volke bei ihnen eingedrungen, hatte aber nicht auf einmal alle ergriffen. Auch später unterstützten Reste ihres eignen Katholizismus die Angriffe der katholischen Bevölkerung der beherrschten Länder gegen die Häresie, welche dem Geschicke der Burgunder eine schlimme Wendung gab. Es ist zwar nicht sicher, ob Chilperich II. der katholischen Kirche angehört hatte, aber Chlothilde fanatisirte sich mit der römisch-gallischen Geistlichkeit für den Katholizismus. Sie brachte ihn in die fränkische Königsfamilie und trug dadurch dazu bei, den Franken ihre weltgeschichtliche Stellung anzuweisen. Sie wußte aber auch den ketzerischen Mörder ihres Vaters zum Gegenstande des Hasses der Franken und Gallier und die Unterjochung der Burgunder zu einem göttlichen Auftrage zu machen. Gundobad hatte also viel Veranlassung, seinen und seines Volkes Glauben in Betrachtung zu ziehen. Er nahm die kirchliche Frage wirklich sehr ernst, aber leidenschaftslos. Er verkehrte gern mit katholischen Bischöfen und pflegte besonders den Bischof Avitus von Vienne um theologische Belehrung anzugehen. Aus dem betreffenden Briefwechsel ersaren wir auch, daß sich Photinianismus (vielleicht von den Goten von Osten her eingeschleppt) in den Arianismus der Burgunder eingeschlichen hatte. Wir bekommen aber van dem letzteren im ganzen eine gute Meinung, wenn wir auf das Religiansgespräch sehen, welches Gundobad im Jare 499 zwischen katholischen und arianischen Geistlichen halten ließ. Avitus erbat sich bei dieser Gelegenheit, Gott durch ein Wunder auf dem Grabe des h. Justus für den kathalischen Glauben zeugen zu lassen. Gundobad, der ja auch in seinem Gesetzbuche den Gottesurteils-Zweikampf zum Beweismittel erhaben hatte, wallte das Anerbieten annehmen, aber die arianischen Priester wollten mit der Zauberei nichts zu tun haben und sich zum Beweise für die Warheit ihrer Lehre nur der heil. Schrift, welche stärker sei als alle Gaukeleien, bedienen. Das Gespräch hatte keinen Erfolg und Gundabad blieb Arianer bis zu seinem Tade im Jare 516. Er hinterließ zwei Söne, Siegmund und Godemar, aber in rühmlicher Ausnahme von andern germanischen Fürsten ließ er das Reich an den einzigen Siegmund übergehen. Dieser war bereits vor seinem Regierungsantritt katholischer Christ, vielleicht infalge der Einwirkung des Bischofs Avitus. Er rief im Jare 517 zu Epaan ein Reichskonzil zusammen und stellte eine katholische Ordnung der Kirche seines Volkes her. Aber man glaubte an die Möglichkeit, daß ihm bald wider ein Arianer in der Regierung folgte (warscheinlich war sein Bruder Godemar noch nicht übergetreten) und ließ sich dadurch abhalten, die arianischen Kirchen für den kathalischen Gattesdienst in Beschlag zu nehmen. Siegmund ließ seinen Son Siegreich, gegen den ihm seine zweite Frau Verdacht eingeflößt hatte, hinrichten, und zur Süne für diese Tat wurde er der zweite Gründer des Klosters St. Mariz und büßte darin. Im Jare 523 brachen die fränkischen Könige Chlodomir zu Orleans, Childebert zu Paris und Chlotar zu Soissons in das burgundische Reich ein. Siegmund wurde gefangen und in Orleans im Jare 524 mit seiner Frau und seinen beiden Kindern ermordet und in einen Brunnen gestürzt. Er wird aber dafür in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt. Sein Bruder Godemar II. rächte ihn noch im Jare 524, indem er bei einem zweiten Einfalle Chlodomirs so glücklich war,

dieſen zu erſchlagen. Darauf erhielt er die Selbſtändigkeit ſeines Reiches noch zehn Jare lang. Endlich unterlag es dem unaufhaltſam wachſenden und zu großen Dingen beſtimmten Reiche der Franken. Im Jare 534 unternahmen Childebert, Chlotar und Theodebert den vernichtenden Zug, nahmen Godemar gefangen und eroberten das ganze Land der Burgunder. Dieſe blieben zwar bei ihren beſonderen Sitten und Geſetzen, aber von ihrem ehemaligen Arianismus vernahm man nichts mehr. **Albrecht Vogel.**

Buridan, Johannes, Nominaliſt und Lehrer in Paris im XIV. Jarh. — Weder über ſeine Lebensumſtände noch über ſeine Lehre herrſcht völlige Gewiſsheit. Manches was von ihm erzält wird, z. B. von ſeinen angeblichen Liebesabenteuern mit einer franzöſ. Königin oder Prinzeſſin (ſ. Bayle), ſcheint in das Gebiet des Mythus zu gehören, anderes bleibt unſicher. Geboren zu Ende des 13. Jarh. zu Bethune (Artois), ſtudirt er c. 1310—20 zu Paris, iſt Schüler und begeiſterter Anhänger W. Occams, lehrt zu Paris als Mitglied der Artiſtenfakultät mit großem Beifall zur Zeit K. Philipps VI. von Valois, bekleidet 1348 (nach andern Angaben ſchon 1327) das Rektorat und andere Ämter an der Pariſer Univerſität, beteiligt ſich 1345 an einer Geſandtſchaft an die päpſtliche Kurie zu Avignon, ſoll aber ſpäter, als die Partei der Nominaliſten in Paris den Realiſten unterlag (vgl. die widerholten, gerade gegen B. gerichteten Verbote der doctrina Guilielmi Occam bei Bulaeus IV, 257 ff.), Paris verlaſſen, ſich nach Deutſchland begeben und eine zeitlang in Wien gelehrt haben (ſo erzält Aventin; andere bezweifeln es). Sein Tod fällt nicht vor 1358. — Seiner ganzen Stellung nach gehört B. weit mehr der Geſchichte der Philoſophie als der Theologie an, daher auf ſeine Lehre hier nicht näher eingegangen werden kann. Wie Durandus und Occam gehört er derjenigen Periode der Scholaſtik an, in welcher die Grundvorausſetzung der letzteren, die Einheit von Glauben und Wiſſen, wankend geworden iſt, und wo nun durch die Selbſtverzweiflung der Vernunft an der Lösbarkeit ihrer eignen Probleme, wie an der Beweisbarkeit des Kirchenglaubens der Fall der mittelalterlichen Theologie und Philoſophie und der Anfang einer neuen Weltanſchauung ſich vorbereitet. One weſentlich Neues zu dem Nominalismus Occams hinzuzufügen, enthüllt Buridan deſſen Konſequenzen mit großer Schärfe und Freimut: insbeſondere iſt er es, der zuerſt die Inkommenſurabilität von Dogma und Metaphyſik, von theol. und philoſ. Warheit offen ausgeſprochen hat. Damit hängt es zuſammen, daſs er neben den logiſchen und metaphyſiſchen Fragen auch die ethiſchen und pſychologiſchen mehr als bisher in den Kreis ſeiner Unterſuchung zieht, die betreffenden Schriften des Ariſtoteles kommentirt und beſ. mit dem Problem der menſchlichen Willensfreiheit ſich beſchäftigt. Letztere Unterſuchung zumeiſt iſt es, wodurch ſein Name berühmt geworden, obwol ſeine Darſteller nicht einmal darüber einig ſind, ob er zu den Determiniſten oder Indeterminiſten zu zälen (ſ. Tennemann und Ritter S. 615). In Warheit gehört er weder zu den einen noch zu den andern. Auch hier iſt es ihm mehr um die Aufſtellung des Problems (utrum sit possibile, quod voluntas, ceteris omnibus eodem modo se habentibus, determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud?) und um die Einſicht in die Schwierigkeit einer theoretiſchen Löſung, als um die Löſung ſelbſt zu tun. Vielmehr zieht er ſich alsbald, mit kluger Skepſis, unter den Schutz der theologiſchen und philoſophiſchen Autoritäten zurück: denn nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est. Zur Verdeutlichung jenes Problems ſcheint ſich B. des bekannten Gleichniſſes von dem zwiſchen zwei Heuhaufen oder Haferbündeln in der Mitte ſtehenden hungrigen Eſel bedient zu haben, der entweder verhungern oder indeterminiſtiſch für den einen oder andern Haufen ſich entſcheiden muſs. Übrigens iſt das Gleichnis in B.'s eigenen Schriften bis jetzt nicht nachgewieſen und ſo bleibt es ungewiſs, ob es von ihm ſelbſt herrürt oder ein Argument der Gegner oder wie ſonſt es zu erklären iſt. Auch der ſprichwörtliche Ausdruck „Eſelsbrücke" (pons asini) wird mit B. in Verbindung gebracht: ſein logiſches Kompendium oder ſpeziell ſeine

Anleitung zur leichten Auffindung des Mittelbegriffs im Schluſs ſoll dazu Anlaſs gegeben haben. —

B. ſchrieb Quäſtionen zu der ariſtoteliſchen Palitik, Ethik, Phyſik, Metaphyſik, Pſychologie, beſ. aber eine Summa s. Summula de dialectica und compendium logicae. Ausgaben: Paris 1500, 1516, 1518; Oxford 1637, 40, 41. Vgl. beſ. Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV; Fabricius, Bibl. lat. med. aevi; Bayle, dict.; Tennemann, Ritter, Erdmann, Ueberweg, Geſch. der Philoſ.; Prantl, Geſch. der Logik IV, S. 14 ff.; Hauréau, Philos. scolast. II, 483; Gieſeler, KG. II, 3, S. 238. **Wagenmann.**

Burnet, Gilbert, ein berühmter engliſcher Theologe, Kirchenhiſtoriker und Biſchof, wurde 1643 in Edinburg geboren und ſtammte aus einer angeſehenen, durch ihren Eifer für die ſchottiſche Nationalkirche ausgezeichneten Fomilie. Sein Vater, ein Juriſt und Sachwalter, gab dem talentvallen San eine vortreffliche Erziehung und beſtimmte ihn für den gleichen Beruf. Aber Gilbert falgte dem innern Drang, der ihn zur Theologie fürte, one jedach dos Studium der Jurisprudenz ganz aufzugeben. Nach vollendeten Studien wäre es dem begabten jungen Manne leicht geoeſen, ein bedeutendes Kirchenamt zu erlangen, wenn er ſich die Zeitumſtände hätte zu Nutzen machen wallen. Denn domals befand ſich die ſchottiſche Kirche durch die Einfürung des Episkapats in einem Zuſtande graßer Wirren, der Hof ſuchte auf olle Weiſe Anhänger und Beſörderer ſeiner Abſichten zu gewinnen, und würde die Unterſtützung eines ſo viel verſprechenden Mannes ſehr gut belont haben. Aber Burnet lehnte alle Anträge ob und begob ſich auf Reiſen, zuerſt nach England, dann 1664 nach Hollond und Frankreich, wa er ſeine Studien eifrig fortſetzte und mit den ausgezeichnetſten Theologen dieſer Länder Verbindungen anknüpfte. Erſt nach ſeiner Rückkehr übernahm er dos Pforramt zu Saltoun, das er aber ſchon um 1669 mit der Stelle eines Profeſſors der Thealogie in Glosgow vertauſchte. Um dieſe Zeit war die Parteiung in der ſchottiſchen Kirche und der Zwieſpalt zwiſchen den presbyterioniſchen und biſchöflichen Geiſtlichen ſehr graß. Burnet ſuchte den Frieden herzuſtellen und empfahl in Schrift und mündlichen Vorträgen Verſönnung und Duldung, fand aber keinen Anklong. Die Presbyterianer zürnten ihm, daſs er die engliſche Liturgie beim Gottesdienſte anwendete und der Episkapalverfoſſung das Wart redete; und die Episkapalen wurden ihm abgeneigt, weil er die Bedrückung der Nonkonfarmiſten miſsbilligte und Toleranz empfahl. — Wärend ſeines Aufenthaltes in Glasgow erhielt Burnet von der Herzogin von Hamiltan den Auftrag, die Geſchichte des Miniſteriums ihres Vaters und Oheims, worüber ſie viele Urkunden beſaß, zu ſchreiben, ein Auftrag, der ihn mit dem Herzag von Lauderdale in Verbindung brachte. Dieſer erbot ſich nämlich zu mündlichen Mitteilungen, und faſste zu dem Schriftſteller bold ſolches Vertrauen, daſs es in Burnets Macht geſtanden hättte, zu einem der wichtigſten Ämter im Stat und in der Kirche emparzuſteigen. Aber der zweideutige Chorakter dieſes Mannes, des Hauptbeförderers der abſolutiſtiſchen Beſtrebungen der Stuarts in Kirche und Stat, ſchreckte ihn ab. Er wollte ſich nicht als Werkzeng Stuortſcher Palitik gebrauchen loſſen, und lehnte das Anerbieten ab, unter vier vakanten ſchottiſchen Biſtümern eines auszuwälen. Er wollte keiner Richtung dienen, die dem Sinn und Intereſſe des Volkes widerſtrebte, und wenn er gleich im Jare 1672 in einer viel angefochteuen Schrift (a vindication of the authority, constitution and laws of the church and state of Scotland) das Episkapalſyſtem verteidigte, ſo weigerte er ſich dennoch abermals, ein Biſtum anzunehmen, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als habe er ous eigennützigen Abſichten ſeine Grundſätze nach den Wünſchen des Hofes geſtaltet. — Als Burnet im Jar 1673 wegen des Drucks der Hamiltonſchen Memoiren nach London reiſte, wurde er bei Hof mit der größten Auszeichnung behandelt und von Karl II. aus eigenem Antrieb in die Zal der königlichen Kapläne aufgenammen. Allein die offenkundige Hinneigung zum Katholizismus, die er in den höhern Kreiſen warnahm, machte ihn bedenklich und drängte ihn allmählich zur Oppoſition. Dieſe veränderte Geſinnung gab ſich ſchon im Jar 1674 wärend der Verhandlungen des ſchattiſchen Porloments kund, wo Burnet mit ſeinem Gönner, dem

Herzog v. Hamilton, als Gegner der Stuartſchen Politik auftrat, was ſolchen Anſtoß gab, daſs er von der Liſte der Kapläne des Königs wider geſtrichen wurde. — Burnet hatte wargenommen, daſs die katholiſirende Partei über die Reformation die ungünſtigſten Vorurteile zu verbreiten ſuche. Er faſste daher den Entſchluſs, durch ein gründliches Werk dieſer lügenhaften Auffaſſung entgegenzutreten. Zu dem Behuf legte er ſeine Profeſſur in Glasgow nieder und bewarb ſich um eine Pfarrſtelle in London, um den Quellen näher zu ſein. Nach mühevollen und gründlichen Forſchungen konnte er im J. 1679 den erſten Band im Druck erſcheinen laſſen, in einem Augenblick, wo die ganze Nation durch Gerüchte von papiſtiſchen Komplotten in Aufregung geſetzt wurde. Der Beifall, mit dem das Werk aufgenommen wurde, war ſo ungeteilt, daſs das Parlament ſich bewogen fand, dem Verfaſſer für ein ſolches Nationaldenkmal öffentlich zu danken und ihn zur Fortſetzung aufzumuntern, eine Ehre, die keinem Schriftſteller vor oder nach ihm zu teil geworden iſt. In weniger als zwei Jaren erſchien der zweite Teil und 1715 der dritte. Eine reiche Sammlung von Urkunden aller Art iſt jedem Bande angehängt und erhöht den Wert des Buches. Noch bei Lebzeiten des Verf. erſchienen 4 Auflagen in Folio und noch 1850 iſt eine neue Auflage des Werks herausgekommen. Burnets Reformationsgeſchichte war den engliſchen und franzöſiſchen Katholiken ein Dorn im Auge, jedoch haben alle Gegenſchriften dem Anſehen des Werkes keinen Abbruch zu tun vermocht. — Die Ungnade des Hofes, die den Verfaſſer der Reformationsgeſchichte traf, mehrte ſich noch, als Burnet bei den Parlamentsverhandlungen über die Ausſchließung des Herzogs von York (Jakob II.) zu der Partei der Whigs hielt, und dem König Karl II., als dieſer ihm ein engliſches Bistum antragen ließ, in einem freimütigen Schreiben nicht nur ablehnend antwortete, ſondern auch ernſte Vorſtellungen über ſein Privatleben und über ſeine Regierung machte. Als der Hof die Oberhand bekam über ſeine Widerſacher und die Häupter der Whigs auf das Schaffot brachte, kam auch Burnet in Gefar, beſonders da man erfur, daſs er mit Lord Ruſſel in Verbindung geſtanden und ſogar an deſſen letzter Rede, die ſo große Senſation im Lande hervorbrachte, Anteil gehabt habe. Burnet wich aber dem drohenden Sturm durch eine Reiſe nach dem Kontinent aus (1683), und da zwei Jare nachher der Herzog von York als Jakob II. den engliſchen Thron beſtieg, durchreiſte er zuerſt Frankreich, die Schweiz und Italien, und nahm dann ſeinen Aufenthalt in den Niederlanden, wo er bei Wilhelm von Oranien und deſſen Gemalin die freundlichſte Aufnahme fand und bald die Seele der geheimen Pläne dieſes Fürſten auf den engliſchen Thron wurde. Er vermittelte die Verbindung des Oraniers mit den Whigs in England und entwarf die Proklamationen, die Wilhelm bei ſeiner Landung verbreiten ließ. Zugleich wirkte er durch ſeinen Reiſebericht, worin er das Elend der Nationen, die unter dem Einfluſs des Papismus und unter der Willkürherrſchaft abſoluter Fürſten ſtänden, in den grellſten Farben ſchilderte, der Proſelytenmacherei des franzöſiſchen und engliſchen Hofes entgegen. Als Jakobs II. Willkürregierung endlich ſeinen Schwiegerſon bewog, für die Rechte des Volks und für den proteſtantiſchen Glauben eine Landung in England zu unternehmen, war Burnet einer ſeiner Begleiter und Ratgeber, und trug zum Gelingen der Unternehmung weſentlich bei. Bei Begründung der neuen Ordnung in Kirche und Stat war ſeine Stimme von großem Gewicht: ſeine Grundſätze von Toleranz und Verſönung fanden bei der neuen Regierung Anklang; und dieſer Mäßigung iſt vorzugsweiſe die raſche Herſtellung des Friedens zuzuſchreiben. Keine Erſchütterung war von ſo wenig Verfolgung der Gegner begleitet als der Sturz der Stuarts. Die Epiſkopalkirche behielt ihre Rechte, aber die wenigen Kleriker, die der neuen Ordnung den Eid verſagten, wurden milde behandelt; in Schottland wurde die presbyterianiſche Nationalkirche wider hergeſtellt und die Epiſkopalverfaſſung beſeitigt; die Diſſenters und Katholiken wurden durch Geſetze geſchützt. Nie machte Burnet von ſeinem Einfluſs zum eigenen Vorteil Gebrauch, das Bistum Salisbury übertrug ihm der König aus eigenem Antrieb. Auf dieſem Poſten wirkte Burnet bis an ſeinen Tod, den 17. März 1715, tätig und erfolgreich für Kirche und Stat. Mit Mut und Konſequenz verfocht er im Par-

lament wie in seiner geistlichen Amtsfürung die große und schöne Idee der waren Toleranz. Burnet kannte als Vorbild eines Predigers, Seelsorgers und Administrators gelten; er war zu allen Zeiten eine Zuflucht der Bedrängten, ein Woltäter der Armen, und ein musterhafter Familienvater. Ungeachtet seiner vielen Amtsgeschäfte fand er doch noch Zeit für schriftstellerische Arbeiten, unter denen besonders eine Abhandlung über die 39 Artikel, viele Predigten und Gelegenheitsschriften und vor allem die „Geschichte seiner Zeit", historische Denkwürdigkeiten voll Leben und Bewegung, hervorzuheben sind. Das letztere Werk gab infolge letztwilliger Bestimmung der Sun erst neun Jare nach dem Tode des Vaters heraus. (Dr. G. Weber †) G. Lechler.

Burmann, Franz. Als im Jare 1622 Tilly nach Friedrichs V. Sturz Heidelberg eroberte, flüchtete unter anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach den Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jare darauf, 1632, ein Son Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sones als Pastor nach Emmerich. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, habe ich nicht finden können; in seinem 23. Lebensjare (1655) wurde er in das Ministerium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 kehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jare 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. November 1679, in dem Alter von 47 Jaren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witsius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodoxie und dem Föderalsystem zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671 erschien seine Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, von den Zeit- und Glaubensgenossen mit Enthusiasmus begrüßt; in lateinischen und griechischen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Praxiteles gepriesen. Nicht so ganz mit Unrecht. In der Kunst plastischer Ausgestaltung des Stoffes lag seine Stärke. Witsius wollte zwischen Orthodoxie und Föderalismus dadurch vermitteln, dass er beiden die Spitzen abbrach und einige der berechtigtsten Grundideen seines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; so geriet er in eine gewisse Verschwommenheit hinein, mit welcher keinem Teile recht gedient war. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderalistischen Denkstoff mit der vollen Schärfe scholastischer Denkform durchdrungen; er hat das System des Coccejus in der schulgerechten Begriffssprache der Scholastik zur Darstellung und hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges System zur Geltung gebracht, und die Berürungspunkte zwischen beiden Systemen ans Licht gestellt.

Klar durch und durch ist Burmanns organische Anordnung des dogmatischen Stoffes. Die allgemeinen antalagischen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Ratschluss Gottes, der Schöpfung, der Fürsehung (als Weltregierung) und den Engeln schickt er als „introductio" in einem ersten Buche voraus; sein Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilstaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinatianismus, ane demselben äußerlich abzusagen, doch potenziell überwunden. Die Geschichte der Heilstaten ist ihm ein selbständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Expasition des ewig unabänderlichen gesetzten Modulus. Er handelt im zweiten Buche von dem Gegensatz des foedus naturae und des foedus operum, entwickelt das erstere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen bonitas und benignitas, quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult, und fasst denn demgemäß auch den Sündenfall streng infralapsaristisch als einen durchaus spontanen. (Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum in

spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plerumque in indifferentia ad ἀνώτερον collocari solet.) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis infimus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde; er erklärt sich mit Schärfe dafür, daſs Adam vires ad obediendum idoneas habuit, und daſs es Dei erat, ihm diese vires zu erhalten, so daſs demnach der Fall rein aus dem Willen des Menschen abzuleiten sei. (Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.) Und so entscheidet er sich in betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholastik für das letztere. Damit hat er aber in der Tat dem absoluten Prädestinatianismus den Lebensnerv unterbunden.

In seinem dritten Buche betrachtet er die oeconomia foederis gratiae sub promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Person und Werk des Erlösers — beneficia Christi: Gnade, vocatio, regeneratio, fides, justificatio, sanctificatio, wobei der biblische Begriff der Widergeburt in seiner ganzen Tiefe zu seinem Rechte kommt — de verbo et sacramentis novi testamenti — de ecclesia n. t. ejus statu et fine).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbatstreit (vgl. d. Art. Witsius) verwickelt und schrieb bei diesem Anlaſs: De moralitate sabbathi hebdomadalis, indem er gegen Essenius und andere Kollegen die coccejanische Ansicht vertrat, daſs das Sabbatgebot durch Christum schlechthin aufgehaben sei und daſs der christliche Sonntag in keiner Weise jenes Gebot zu seiner Grundlage habe. — Eine zweite polemische Schrift Burmanns ist seine Narratio de controversiis nuperius in academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur. Er hatte hier Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger sind seine erbaulich exegetischen, holländisch geschriebenen Schriften: Getuigenisse of te nitlegginge over de 5 Boeken Mosis — und ebenso über die übrigen historischen Bücher des Alten Testaments. — Es ist von ihnen auch eine deutsche — sowie von seiner Synopsis theol. eine holländische Übersetzung (letztere von Theodor Smout) erschienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmanns Exercitationes academicae heraus; seine Orationes acad. aber erschienen zu Utrecht 1700.

Sein Wahlspruch war: Quid miseri sumus? Er hinterließ einen Son, der den Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jare 1715 Professor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfasser einer Evangelienharmonie bekannt ist.

A. Ebrard.

Bursfelder Kongregation, s. Busch.

Busch, Johannes, der Klosterreformator. Im J. 1399 zu Zwolle in Holland geboren, wuchs er unter der sorgsamen Pflege wolhabender Eltern heran und besuchte frühzeitig die gegen 1000 Schüler zälende Schule seiner Vaterstadt, in welcher er, von trefflichen Anlagen unterstützt, durch angestrengten Fleiſs in den alten Sprachen sowie in der Dialektik und anderen Teilen der Philosophie so rasche Fortschritte machte, daſs er schon als fünfzehnjähriger Jüngling in die erste Klasse aufrückte und drei Jare später in einer der unteren Klassen 60—80 Schüler zu unterrichten vermochte. Auf den Wunsch der Eltern sollte er nun auf der Universität Erfurt die Rechte studiren, überwiegende Vorliebe für theologische Studien zog ihn aber zu dem geistlichen Stande hin und er begab sich, mit einem Empfehlungsschreiben des Presbyters Gerhard Kalker versehen, nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloster Windesheim, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Kleriker, sodann im J. 1419 Kanonikus ward. Seitdem eröffnete sich ihm ein weites Feld eifriger und erfolgreicher Tätigkeit, indem gerade Windesheim der Ausgangspunkt einer für nötig erkannten Reformation der niederdeutschen Klöster ward. In Windesheim war der Sitz des Generalkapitels der Brüder des gemeinsamen Lebens, welches sich daselbst alljärlich aus allen mit denselben verbundenen Klöstern versammelte und im Auftrage des Konzils zu Basel die Reformation der Klöster

nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, sondern auch seit 1435 in Niedersachsen begann.

Schon früher, im J. 1424, hatte Johannes Busch seine wirksame Tätigkeit damit begonnen, dass er, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, im Auftrage des Generalkapitel seines Ordens das zur Diözese des Erzbistums Köln gehörige Marienkloster zu Bodingen im Herzogtum Berg reformirte, den dort eingerissenen Unordnungen steuerte, die Streitigkeiten schlichtete und die Mönche zur strengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückfürte. Nach glücklicher Beendigung dieses Geschäfts kehrte er in sein Kloster Windesheim zurück, wurde aber schon 1429 nach Friesland geschickt, um die begonnene Reformation des Männerklosters zu Ludinkerka im Bistum Utrecht zu befördern. Nicht minder tätig zeigte er sich bei der Reformation holländischer Klöster, in denen die Mönche durch ihr ungebundenes und unzüchtiges Leben großen Anstoß erregten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit auf Westfalen und Niedersachsen aus, wo namentlich die Klöster zu Bodcken, Molenbeck, Dalem, Volkeringhausen und Segeberge seinem unermüdeten Eifer die Zurückfürung der klösterlichen Observanz in ihre volle Geltung verdankten. Von Windesheim aus war schon im J. 1423 das Kloster zu Wittenburg im Hildesheimischen reformirt. Als nun das Konzilium von Basel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Erteilung der vollsten Gewalt mit der Reformation der Manns- und Frauenklöster ihres Ordens im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg und den Bistümern Hildesheim, Halberstadt und Verden beauftragte, kam Johannes Busch im J. 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm von hier aus zunächst zwei Jare später die Reformation des Klosters Sulta bei Hildesheim. Um diese Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Bursfelde, Johann von Hagen (ab andagine), einem gelehrten aber körperlich schwachen Manne, welcher seitdem dem weltlichen Leben entsagend, sich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöster widmete und eine Union der reformirten Klöster des Benediktinerordens, sowie ein allgemeines Kapitel derselben zur gegenseitigen järlichen Visitation errichtete. Das Benediktinerkloster Bursfelde war 1093 von Otto von Northeim auf dessen Gute Mimende an der Weser gestiftet und hatte seine ersten Mönche aus Corvei erhalten. Von dem benachbarten Adel und vorzüglich von den northeimischen Grafen mit Gütern in Niedersachsen und Thüringen reichlich beschenkt, war dasselbe schnell zu großem Reichtume gelangt und erhielt bald Markt- und Münz-Recht und eigene Advokatie. Im J. 1233 übergab Otto der Knabe diese „ecclesia proprietatis suae“ oder die Vogteigüter von Bursfelde dem Erzstifte Mainz. Im 14. Jarhundert war der Reichtum des Klosters, aber zugleich auch das sittliche Verderben desselben auf's höchste gestiegen. Vergebens suchten besser gesinnte Äbte das Verschwendete zu ersetzen und das Kloster aus seinem tiefen Verfalle zu retten, bis es dem Abte Johann von Minden (1433 bis 1439) und dessen Nachfolger Joh. von Hagen (ab andagine) gelang, in Verbindung mit Johannes Busch die Bursfelder Union oder Kongregation zu errichten, welche sich durch besondere Statuten zu strenger Beobachtung der Benediktinerregel verpflichtete. Wärend der Abt Johann von Hagen, begünstigt durch die Empfehlung des Kardinals Nikolaus von Cusa, welcher als päpstlicher Legat 1450 und 1451 in Deutschland erschien, — „um für kirchliche Reformation, so weit Rom sie anerkannte“, — eifrig bemüht war, der Bursfelder Kongregation in den westfälischen und thüringischen Klöstern Eingang zu verschaffen, setzte Johannes Busch als Subprior in Sulta seine großartige Tätigkeit in der Reformation der Klöster Niedersachsens nach den in Bursfelde festgesetzten Grundsätzen ebenfalls fort. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln so tief eingewurzelt, dass sie nur nach den heftigsten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht selten lebensgefärlich wurden, abgestellt werden konnten. Viele Mönche und Nonnen verließen lieber das Kloster, als dass sie sich der neu einzuführenden Klosterordnung unterwarfen. Am wenigsten wollten sie sich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigentümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinschaft miteinander zu leben, obgleich

gerade dieſe Abſonderung des Eigentums den Verfall und die Verarmung der Klöſter hauptſächlich herbeigefürt hatte. Selbſt die höheren Kapitel waren aus dieſem Grunde faſt verödet, da die Kanonici, einige ſogar mit päpſtlicher Erlaubnis, häufig auswärts die Einkünfte ihrer Pfründen verzehrten. Nachdem Buſch 1440 zum Prior von Sulta gewält war, unternahm er mit Hilfe des Biſchofs und unterſtützt von der weltlichen Macht der welfiſchen Herzöge die Reformation der Klöſter St. Michaelis und St. Gadehard in Hildesheim, ſowie St. Michaelis in Lüneburg, denen bald mehrere andere folgten. Bei der Reformation der Frauenklöſter, van denen viele durch unordentliche Wirtſchaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte ſich im allgemeinen mehr Hinneigung zu eitelm Kleideraufwande, ſowie zu einem freien ungebundenen Leben mit eigenem Beſitztum, als gänzlich ſittenloſe Entartung. Anſtatt ſich mit der gemeinſamen Speiſung, wärend welcher, der Vorſchrift gemäß, erbauliche Schriften vorgeleſen werden ſollten, zu begnügen, beſorgte jede Nanne ihre eigene Küche und gefiel ſich in Bereitung von Leckereien. Nur zu gern entzagen ſich dieſe frommen Schweſtern den läſtigen Horen auf dem Chare in der Nacht, und ihre Kleider, in denen ſie nicht ſelten mit und one Erlaubnis der Vorſteherin im Kreiſe ihrer Verwandten und weltlichen Freunde erſchienen, deuteten wenig auf Entſagung der Welt und ihrer Freuden. Übrigens war ihr Widerſtand, wenn auch hin und wider hartnäckig, doch leichter zu beſiegen als der der Mönche. Im J. 1445 zum Propſt des Klaſters Neuwerk bei Halle gewält, wirkte Johannes Buſch gemeinſchaftlich mit dem Prior Paul in dem Klaſter St. Mauritius zu Halle unter päpſtlicher und erzbiſchöflicher Auktorität auch im Magdeburgiſchen ſehr ſegensreich für die Kloſterreformation. Später kehrte er nach Sulta wider zurück, wo er die letzten Jare ſeines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jare 1479 ſtarb. Durch ſeine und ſeiner Freunde unverdroſſene Bemühungen war die Burſfelder Kongregation ſchnell zu großem Anſehen gelangt und 75 Klöſter in Niederſachſen, Thüringen, Meißen, den Rheinlanden, Friesland und Weſtfalen hatten ſich ihr angeſchloſſen. Sie wurde nicht nur 1440 durch das Kanzil von Baſel und 1449 durch den Erzbiſchof von Mainz, ſondern auch den Papſt Pius II. beſtätigt und erhob ſich zu bedeutender Blüte. Im Reformationszeitalter erlitt ſie jedoch bedeutenden Abbruch; der weſtfäliſche Friede brachte die meiſten Klöſter in proteſtantiſche Abhängigkeit oder beſtätigte ſie darin. Burſfelde erhielt einen lutheriſchen Titular-Abt, und ſo iſt es bis auf unſere Tage geblieben.

Ungeachtet die reformatoriſche Tätigkeit ſehr viel Zeit in Anſpruch nahm, ſo hat doch Johannes Buſch auch als Schriftſteller Dankenswertes geleiſtet. Außer einer Lebensbeſchreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmten Thomas von Kempen und einer aus dem Deutſchen ins Lateiniſche überſetzten Epistola de modo proficiendi in religione ſchrieb er im J. 1464 ſeine Chronik des Kloſters Windesheim unter dem Titel: de viris illustribus ordinis sui et monasterii Windesimensis, deren erſter Teil unter dem Titel: Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II. von Herib. Rosweydus, Antwerp. 1628, 8°, herausgegeben iſt. Seine letzte wichtige Schrift handelt de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae, libri IV, und iſt in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq., freilich in verſtümmelter Geſtalt abgedruckt. Eine vollſtändige Handſchrift beſitzt die kgl. Bibliothek in Brüſſel. Vgl. Hirſche, Prolegamena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, II, 541. Dieſe Schriften enthalten zugleich ſchätzbare Beiträge zu ſeiner Lebensbeſchreibung und ſind nebſt Tritbemii Opp. hist. ed. Freheri die Hauptquellen, aus welchen wir den vorſtehenden Artikel geſchöpft haben.

Übrigens vergleiche man auch: J. G. Leuckfelds antiqnitates Burſfeldenses, oder hiſtor. Beſchreibung des ehemal. Klaſters Burſfelde und der daher rürenden Burſfeldiſchen Societät Benediktinerordens, Leipzig und Wolfenbüttel 1713, 4°. — Jöchers Allgem. Gelehrten-Lexikan, Th. I S. 1510. — Joh. K. F. Schlegels Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland, Hannaver 1828, 8°. — Havemanns Geſchichte der Lande Braunſchweig und Lüneburg, Bd. II, Göttingen

1835, 8°. — Gieſelers Lehrbuch der Kirchengeſch. Bd. II, Abth. 4, S. 271 ff. Bonn 1835, 8°. — Jul. Evelt, Die Anfänge der Burſfelder Benediktiner-Congregation, mit beſonderer Rückſicht auf Weſtphalen, in der Zeitſchrift für vaterländiſche Geſchichte und Alterthumskunde, 3. Folge, Bd. V, S. 121 ff., Münſter 1865. **G. H. Klippel.**

Buſenbaum, Hermann, ein als Kaſuiſt berühmt gewordener Jeſuit, geboren 1600 zu Nottelen in Weſtfalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jeſuitenkollegiums zu Hildesheim und Münſter, ſtarb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Biſchofs Bernhard von Galen daſelbſt. In Köln hatte er mehrere Jare die dem katholiſchen Prieſter ſo notwendige Kaſuiſtik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 ſeine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angeſehenſten Kaſuiſten, einen Herm. Running und Friedr. Spee ſich anſchließend, in ſieben Büchern die dahin einſchlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und an fünfzig Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholiſchen Standpunkte aus Anſtoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch ſeine Kommentare und die Zuſätze aus anderen Kaſuiſten zu zwei Folianten anſchwellte, welche von P. Montauſan 1729 zu Lyon, noch 1758 auch zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jeſuitiſchen Grundſätze über den Mord, beſonders über den Königsmord, aufmerkſam geworden, auch hier dergleichen. Sie erſchienen um ſo gefärlicher, da gerade um jene Zeit Damiens ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Wärend das zu Paris ſich mit einfacher Verurteilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouſe daſſelbe öffentlich verbrennen und zog die Vorſteher der Jeſuiten-Kollegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Dieſe ſagten ſich von der Lehre derſelben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daſs ſie die ihres Ordens ſei, wogegen ein ital. Jeſuit, P. Zacharia, als Verteidiger derſelben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurteilt und dieſe ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiſeul gegen den Orden losbrach. Indes kann man bei unbefangener Erwägung Buſenbaum rückſichtlich der angefochtenen Lehren nicht one weiteres verbrecheriſcher Grundſätze bezüchtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie ſtellen. Weniger ſelbſtändig, überall bemüht, eine gewiſſe Mitte inne zu halten und für die Praxis möglichſten Spielraum zu laſſen, iſt er es auch hier, wird daher, wie in der Lehre von der Ehe, zweideutig und kann Veranlaſſung geben zu böſen Konſequenzen, die denn auch von ſeinen Kommentatoren gezogen wurden. — Mehr aſketiſchen Inhalts iſt ſein Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutſch. **E. Schwarz †.**

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (libri poenitentiales). Als Bedingung der auf die Beichte zu erteilenden Abſolution wird in der vorreformatoriſchen Kirche, außer der Reue in dem Sündenbekenntnis, auch eine ſog. satisfactio angeſehen, d. h. die Leiſtung eines Bußwerkes, welches in der alten Kirche Betätigung der Reue bedeutete (ſ. die Artikel Bann, Buße), ſpäter, und nicht one Einfluſs der germaniſchen Sitte, Vergehungen durch Geld zu büßen, als Ausgleichung des Gott miſsfälligen Tuns mittelſt eines Gott wolgefälligen Tuns erſcheint. Dies gute Werk beſtand früher regelmäßig in herkömmlich beſtimmten Entbehrungen, Kaſteiungen ꝛc., die der Büßer ſich für eine Zeit auflegte, ſpäter nicht ſelten ſtatt deſſen in Geldleiſtungen, die zu frommen und woltätigen Zwecken zu entrichten an und für ſich für Gott wolgefällig galt. Der Beichtvater hatte, entſprechend der Schwere der gebeichteten Sünde, die Höhe der die Abſolution bedingenden Satisfaktion zu normiren; und wie es überhaupt für ſein Geſchäft der Gewiſſenserforſchung und Gewiſſensleitung Regeln gab, ſo namentlich, und früh ausfürliche, für dieſe Normirung. Schriften, welche dergleichen Regeln für Verwaltung des Beichtvateramtes zuſammenſtellen und überliefern, heißen Pönitentialien. — In der alten Kirche hatten die Synoden von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. ſolche Regeln gegeben, dann waren drei Briefe des h. Baſilius von Cäſarea († 379), welche eine Bußordnung enthalten (Beveregius Synodica 2,

47 sqq.), auf die Ausbildung einer gleichmäßigen Praxis van Einfluſs geweſen; Johannes Scholaſticus († 578) nahm 68 Kanones daraus in ſein Syntagma auf, und die Trullaniſche Synode (692) c. 2 beſtätigte ſie (Beveregius 1, 158 und Gratian D. 16. c. 7). Die ſpätere Ausbildung dieſer Litteratur in der griechiſchen Kirche iſt für die des Weſtens nicht mehr von Bedeutung. In der occidentaliſchen Kirche hat Baſilius einen gewiſſen Einfluſs geübt; indes ſchon um ein Jarhundert früher als er lebte, wies ſie auch ſelbſtändige Arbeiten ſolcher Art auf. So erwänt um die Mitte des dritten Jarhunderts Cyprian (epist. 2, al. 51, vgl. lib. de lapsis ep. 31. 52), daſs aus den Beratungen afrikaniſcher Synaden über die Behandlung derer, die wegen Abfalls bei den Chriſtenverfolgungen Buße zu tun hatten, ein libellus, ubi singula capitum placita conscripta sunt, nach denen examinantur causae et voluntates et necessitates singulorum hervorgegangen ſei. Sodann wirkte die Bußdisziplin der Klöſter und, wie ſchon bemerkt, das weltliche Recht mit ſeinen Kompoſitionenverzeichniſſen ein und rief beſonders in der altbritiſchen bezw. iriſchen Kirche eine Litteratur van Bußregiſtern hervor, in denen nach Art van Strafgeſetzbüchern für beſtimmte Sünden die ihnen zukommende Buße verzeichnet wird und van welchen Fragmente in ſpäteren Sammlungen noch exiſtiren; ſo werden Canones Patricii (um 456), ein liber Davidis († als Biſchof van Menevia 544), ein Pönitentiale des Vinnianus oder Finnianus, in welchem die beiden erſtgenannten ausgeſchrieben zu ſein ſcheinen, ein anderes des Gildas († 583) angefürt. Dieſe Arbeiten benutzte dann für die angelſächſiſche Kirche Theodar, Erzbiſchof van Canterbury († 690), der, ein gebarner Grieche, ſie mit griechiſcher und römiſcher Überlieferung verband. Er wurde für das 8. bis 12. Jarhundert die entſcheidende Autarität in der Bußdisziplin. Dennach iſt nicht gewiſs, ob er ſelbſt über dieſe Disziplin geſchrieben hat, oder ab nur die durch ihn ausgebildete Praxis van andern aufgezeichnet und mit ſeinem Namen genannt worden iſt; die nach varhandenen und als Poenitentiale Theodori publizirten Aufzeichnungen (Ancient laws and institutes of England 1840, 1, 277 sq. Kunſtmann, Die lateiniſchen Pönitentialbücher der Angelſachſen, Mainz 1844, S. 34 fg.) ſind unzweifelhaft nicht von ihm. Nächſt Theodor werden Beda Venerabilis († 735) und Egbert Erzbiſchof van York († 767) als Verfaſſer van Bußordnungen oft in bezug genammen; aber auch hier iſt die Autorſchaft für die einzelnen auf ihre Namen zurückgefürten Pönitentialien teils unſicher, teils unecht.

In die Kirche des fränkiſchen Reiches wurden die iriſch-angelſächſiſchen Bußordnungen durch Columban († 615) übertragen, der aus dem Kloſter Bangor um 590 nach Gallien kam, und einen liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) ſamt einer regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum) geſchrieben hat, welche im Frankenreiche Anſehen gewannen, und vielen ſpäteren Pönitentialien zu Grunde liegen. Van nach größerem Einfluſſe auf die fränkiſche Disziplin wurden hierauf einige jener dem Theodarus zugeſchriebenen Beichtbücher und ein Poenitentiale Commeani, das in den Anfang des achten Jarhunderts zu fallen ſcheint, und aus welchem widerum andere Arbeiten ſchöpften. Die aus der Mannigfaltigkeit dieſer Litteratur entſtehende Verwirrung veranlaſste die fränkiſchen Synaden zu einer Verwerfung derſelben und zur Beſtimmung, daſs ſtrenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewonheit Buße auferlegt werden ſolle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813. can. 22. Conc. Moguntinum a. 847. c. 31. Capitul. lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariſer Synode van 829 c. 32 beſtimmt ſogar, es ſolle jeder Biſchof die „codicilli contra canonicam auctoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlaſste Ebo, Biſchof von Rheims, um 829 den Biſchof Halitgarius von Cambray zur Abfaſſung eines eigenen liber poenitentialis. Dieſe bald aus fünf, bald aus ſechs Büchern beſtehende Sammlung iſt aus drei Kollektionen oder Quellenmaſſen hervorgegangen, van denen die beiden erſten aus Gregor I. und

Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbständiges Exzerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von d'Achery im Spicilegium, ed. II. Paris 1723. Tom. I. pag. 510 sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbständig vorfindet, ist bezeichnet als „Poenitentialis Romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus" (gedruckt in Canisius lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wasserschleben, s. unten). Dieses sogenannte römische Pönitentiale ist aber sicher fränkischen Ursprungs. Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jarhunderts und späterhin widerholt erwähntes Poenitentiale Romanum, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist auch gegenüber den neuerlichen Aufstellungen von Schmitz (s. unten) noch immer als erwiesen zu betrachten, dass eine von der römischen Kurie approbirte allgemeine Bußordnung nicht existirt. Da aber der Ausdruck Poenitentiale Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Werk zu bezeichnen, so sollte damit wol nur angedeutet werden, dass die auf eine solche Quelle zurückgefürten Grundsätze allgemein verbreitete und geltende seien. Es bildet den Gegensatz solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Teil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloss" (Wasserschleben). An Versuchen, einer Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, dass als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich vor einem sogen. Poenitentiale Gregorii III., das aber einer späteren Zeit angehört. Im neunten Jarhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem er auch dedizirt ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon. 1627. Tom. VI). Diese Bußordnung wurde von Hrabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Antissiodorensem, gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae cit. p. 293 sq., Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. II. p. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino p. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so dass fast jedes Bistum sein eigenes hatte. Dieselben verarbeiten im wesentlichen immer wider denselben Stoff, der aus den obigen Quellen dann auch in die Sammlungen des Regino, Burchard u. s. w. bis auf Gratian übertragen worden ist.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Bußbücherlitteratur sind aber nicht bloß durch die sich kreuzende Verwandtschaft so vieler und so oft widerholter Bearbeitungen der Pönitentialien, sondern auch dadurch erschwert, dass die meisten von ihnen ungedruckt, und erst neuerlich zu allgemeiner Kunde gekommen sind. Aus der frühern mancherlei Irrtümer ständig festhaltenden Reihe von Untersuchungen sind zu nennen: Doviat, Praenotiones canonicae lib. 3. c. 32; Ballerinii, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum p. 4. c. 6 sq., bei Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I. p. 602 sq.; Spittler, Fragment aus einem zweiten Theil der Geschichte des kanonischen Rechts, in desselben sämtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter, Stuttgart und Tübingen 1827, Bd. I. S. 273 fg.; Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones, Romae 1836, 4°. diss. V.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. V. Theil III. S. 333 fg. u. a. — In neuerer Zeit wurden die hierher gehörenden Untersuchungen zuerst wesentlich gefördert durch Wasserschleben in den Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen (Leipzig 1839), (vgl. Bickels Rezension in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1839, Band V, S. 369 fg.). Nachdem hierauf die oben erwänte Publikation der Ancient laws (1840) und Kunstmanns Bearbeitung erfolgt waren, förderte Hildenbrand die Untersuchung (in seiner Rezension der Kunstmannschen Schrift in Schneiders kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft

1845, Band XVII. S. 502 folg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In betreff Theodors glaubte derselbe damals, der englische Druck enthalte das echte Pönitentiale. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Rekordkommission herausgegebenen liber poenit. Theodori, Würzburg 1851) niedergelegt wurde, bewogen ihn indessen zu einer Änderung seiner Meinung. Fast gleichzeitig übergab auch Wasserschleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, Halle 1851. Beide Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im wesentlichen zu gleichen Resultaten gekommen, welche im obigen kurz dargelegt worden sind. — Sie werden durch neuere Arbeiten zwar in Einzelheiten berichtigt und ergänzt, im allgemeinen aber lediglich bestätigt. S. Wilda, Das kirchliche Bußwesen im Abendlande, insbes. bei den germanischen Völkern, 1853 (Allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Litteratur, Braunschweig 1853, S. 120 fg.). Vering, Zur Gesch. der Pönitenzialbücher (Archiv für kathol. Kirchenr. 30, 204 fg., 356 fg.), Schmitz, Das Pönitentiale Romanum (das. 33, 3 fg., 32, 233 fg.). Dove in der Zeitschr. f. Kircheur. 4, 6 fg. Röne in Lacomblets Archiv f. Gesch. des Niederrheins 1, 1 fg. (1860). Maaßen, Gesch. der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechtes im Abendlande 1870.

Mejer (Jacobson †).

Buße. Dieses Wort haben Luther und die anderen reformatorischen deutschen Theologen als die herkömmliche Übersetzung des neutestamentlichen Worts *μετάνοια* für die evangelische Dogmatik und Ethik und für den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche festgehalten, so dass es nichts anderes als eben dieses, d. h. nichts anderes als Umänderung der sittlichen Gesinnung bezeichnen soll. Ebenso wird von der gesamten evangelischen Theologie als lateinische Übertragung von *μετάνοια* das Wort poenitentia gebraucht. Etymologisch hängt das Wort „Buße" wol zusammen mit „baß". Es ist dann namentlich für eine solche Gutmachung begangenen Unrechts gebraucht worden, welche durch äußere Leistungen, Geldzalungen u. s. w. oder durch Tragen einer äußeren Strafe geschieht. Soll aber das Wort als Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens gebraucht werden, so muss man hiebei mit der reformatorischen Theologie einfach auf die biblische *μετάνοια* zurückgehen; wollte man die zuletzt erwänten Momente beiziehen, so müsste man erst nachweisen, dass sie eben zur biblischen Idee der Sinnesänderung gehörten. Ebendasselbe gilt von poenitentia in dem Sinne, welchen dieses Wort etwa außerhalb der biblischen und evangelisch kirchlichen Denk- und Redeweise erhalten hat.

Buße im Sinne von *μετάνοια* ist eine Idee und Forderung, die nicht fehlen kann, wo ein ernstes und tiefes Bewusstsein sittlicher, göttlicher Anforderungen und menschlicher Sünde erwacht ist. Aber dieses Bewusstsein bedarf einer Anregung, welche mächtig genug ist, die Reize und Täuschungen der Sünde zu überwinden. Und die Forderung der Buße kann nur Erfolg haben, wenn auch die Kraft zum Sieg über den Sündenhang zugesichert und mitgeteilt und wenn im Gegensatz gegen Schuld, Verdammnis und Pein des Gewissens Vergebung und Versönung geschenkt wird. So in der Religion der Heilsoffenbarung.

Im Alten Testament tritt zunächst, nämlich im Mosaismus, das Bedürfnis der Vergebung voran und diese wird zugesagt für Übertretungen göttlicher Gebote, die nicht „mit erhobener Hand", sondern unabsichtlich und in Übereilung begangen sind und zwar solchen Übertretern, welche mit Bekenntnis ihrer Schuld und Darbringung einer Opfergabe beim barmherzigen Gotte darum nachsuchen. Die Opfergabe, bestimmter die Darbringung der Nephesch des Opfertiers in Ausgießung seines Blutes, kann als äußere Gutmachung vor Gott bezeichnet werden, one dass übrigens irgend der Wert der Gabe an sich zum Grunde der Vergebung gemacht würde. Diese ist vielmehr immer Sache der freien göttlichen Barmherzigkeit. Und immer wird im Darbringenden ein innerer guter Wille vorausgesetzt. Der Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung geht dann dahin, nach-

drücklich die Bedeutung der Gesinnung und bei Sündern einer Umkehr der Gesinnung ans Licht zu stellen, während zugleich die Gnade Gottes ihre Zusage der Vergebung auch über die schwersten Sünden des von seinem Gott abgefallenen Volkes ausdehnt, ferner mit dieser Zusage die einer von Gott selbst kommenden innern sittlichen Erneuerung und Belebung verbindet. Zerschlagene Herzen will Gott statt der Opfer (Ps. 51), Zerreißen der Herzen und nicht der Kleider, Umkehr zu ihm, dem Barmherzigen (Jo. 2, 13 ff.); eben für dieses שוב ist dann μετανοεῖν der neutestamentliche griechische Ausdruck. Motiv für die Umkehr ist nicht bloß das Schuldbewußtsein mit der Furcht des Gerichtes, sondern der Glaube eben daran, daß Gott selbst Barmherzigkeit üben, die Sünden tilgen, erlösen will (Jes. 44, 22). Ja er selbst schafft auch ein neues Herz (Ps. 51). Sein Volk bekehrt sich, indem er es bekehrt (Jer. 31, 18). Er verheißt eine Zeit des Heiles, wo er im Großen für sein Volk Reinigung von Sünde und Schuld schaffen und statt des steinernen Herzens ein neues Herz und einen neuen Geist ihnen geben wird; er kündigt einen neuen Bund an, wo er mit Vergebung ihrer Schuld sein Gesetz in ihre Herzen schreiben will (Ezech. 36, 25 ff.; Sach. 13, 1; Jer. 31, 31 ff.). In charakteristischem Unterschied von den auf äußere Kasteiung dringenden und diese zum Extrem treibenden Bußforderungen anderer orientalischer Religionen, welche noch ein Ringen nach Versönung mit der Gottheit zeigen, eine warhaft sittliche Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit aber vermissen lassen, will die Prophetie nur ein Fasten als Ausdruck des warhaften sittlichen Schmerzes haben (Joel 2, 12; vgl. auch 1 Sam. 7, 6 das Fasten des Volks unter Samuel). Ein gesetzlicher Tag des Fastens eben als Zeichens der innern Beugung war im Masaismus nur der Tag des Versönungsfests. Die Leiden des Exils und die gedrückten Zustände nach demselben veranlassten häufigere und lebhaftere Kundgebungen solcher Beugung: es zeigt sich ein stärkeres und anhaltenderes Sündenbewußtsein bei den Frommen des Volkes, zugleich aber auch die Gefar einer Überschätzung von Äußerlichkeiten, welche die bußfertige Gesinnung darstellen, ja gar selbst die Sünden gut machen sollten, namentlich von Fasten und Almosen (zu diesen vgl. besonders Dan. 4, 24).

Mit dem Ruf zur Umkehr oder Buße beginnt dann der Erlöser und Mittler des Neuen Bundes und ebenso schon sein Vorläufer Johannes seine Tätigkeit (Matth. 3, 2; 4, 17; Mark. 1, 15). Wie völlig die innere Umänderung und Reinigung sein soll, deutet der äußere Akt des Untertauchens in der Taufe an, und die christliche Taufe soll eine Taufe mit dem Geist sein, der selbst neues Leben von oben her wirkt. Der Ruf ist motivirt durch die Nähe des Himmelreichs, dessen Teilnahme durch die neue Gesinnung bedingt ist. Und zwar erscheint das Himmelreich im Neuen Testament vor allem als ein Inbegriff von Gütern, die Teilnahme an ihm als Genuss der höchsten Seligkeit. So ist die Ankündigung des Himmelreichs frohe Botschaft, Evangelium. Jesus selbst kommt ferner, während er das Reich verwirklichen will, als Heiland oder Retter, das Verlorene suchend, die Sünder annehmend (Luk. 15; Matth. 18, 11 ff., 9, 10 ff.). Die Forderung des Glaubens an die frohe Botschaft verbindet sich so mit der Buße (Matth. a. a. O.) oder ist selbst schon in die Forderung der Sinnesänderung eingeschlossen. In der Bergpredigt fürt Jesus aus, was nach dem waren Sinn des göttlichen Gesetzes zu der Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit gehört, welche bei den Genossen des Himmelreichs statthaben und zu welcher der Sünder erneuert werden muss; ihr Eingang aber (Matth. 5, 3 ff.) bezeichnet als Bedingung der Seligkeit vor allem das Armsein, Leidtragen und Hungern, worin man beim Schmerz über den vorangegangenen Stand der Sünde und Unfähigkeit die ware neue Beschaffenheit und sittliche Kraft noch nicht gewannen hat, und verheißt den nach Gerechtigkeit Hungernden, daß sie gesättigt, also durch Mitteilung von oben mit ihr ausgestattet werden sollen. Ein Bild der Buße gibt Jesus im verlarenen Sun Luk. 15: mit dem „Insichgehen", dem aufrichtigen Bekenntnis der Sünde und des eigenen Unwerts, der demütigen und vertrauensvollen Umkehr zum Vater, der den Reuigen sofort wider in den vollen Genuss der Sonschaft aufnimmt. Wesentlich auf den Glauben an ihn selbst und sein Heilswort gründet

er die Rettung der Sünderin Luk. 7, 50, und lehrt in der Liebe, die sie ihm bezeigt, Erweis und Frucht der reichlichen Vergebung, die sie empfangen hat, erkennen. Noch im Sterben wird der Schächer (Luk. 23, 40 ff.) angenommen, der unter das Gericht sich beugt und gläubig und bittend an den gekreuzigten Herrn sich wendet. Von Fasten oder andern äußeren Leistungen, die erst noch zur Sinnesänderung und einem aus der neuen Gesinnung von selbst hervorgehenden Wandel hinzutreten und gar erst durch eigenen Wert die Vergebung erwirken sollten, weiß Jesus nichts. Wol aber mußte für die neutestamentliche Auffassung von der Buße und dem zu ihr gehörigen Glauben noch von größter Bedeutung die Beziehung werden, welche er beim Herannahen seines Todes und speziell in den Einsetzungsworten des Abendmals eben seinem eigenen Tod und seinem als Opferblut vergossenen Blute zur Vergebung der Sünden und zum Neuen Bunde gegeben hat.

Die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte fordert dann das Volk zu einer Sinnesänderung auf, deren Möglichkeit und kräftiger Antrieb in der Erhöhung Christi als des Heilandes von Gott gegeben ist (5, 31; 11, 18) und mit welcher die Taufe auf seinen Namen sich verbindet. Wesentlich gleichbedeutend mit μετανοεῖν steht auch der Ausdruck ἐπιστρέφεσθαι, entsprechend jenem שׁוּב (3, 19; 9, 35 u. sonst, vgl. auch Matth. 13, 15; Luk. 22, 32). — Die tiefste Auffassung der fundamentalen sittlichen Umwandlung beim Eintritt aus dem Stand der Sünde in die Gemeinschaft des Heils haben wir bei Paulus in dem Mitbegrabensein mit Christus, worauf ein Wandel in Neuheit des Lebens folgt, — bei Johannes nach der positiven Seite hin in dem Geborenwerden von oben her und aus Gott (Röm. 6, 2 ff.; Kol. 2, 12 ff.; Joh. 1, 12 f. 3, 3). Wir stehen hier bei der innern Einheit zwischen jener fundamentalen Buße und dem Vorgang, welchen wir Widergeburt nennen (vgl. diesen Art.): beim Begriff der Widergeburt wird die innere Umwandlung wesentlich aufgefasst als Sache göttlicher Wirkung und Mitteilung, und zwar einer Mitteilung, die zugleich auf intellektuelle Erleuchtung und auf Beseligung sich bezieht, beim Begriff der μετάνοια oder Umkehr, Bekehrung wesentlich als Sache des Willens, der jedoch eben nur, sofern er von Gott und seiner Heilsbotschaft sich bestimmen läßt und Kraft gewinnt, sich selbst umwendet und besser wird. — Indem aber auch bei denen, welche ihrem Grundcharakter nach in der Gemeinschaft des Heiles und neuen Lebens stehen, doch immer noch Fleisch und Sünde sich regt, ergeht bei Paulus die Manung zu fortwärender „Erneuerung" (Ephes. 4, 22 ff.). Neue Sinnesänderung muß namentlich eintreten, wo man selbst wider unsittlichen Trieben sich hingegeben hat oder (nach Offenb. Joh. 3, 15 ff.) im geistlichen Leben lau geworden ist. Sie muß, damit sie zur Rettung füre, aus einer „gotgemäßen Traurigkeit" hervorgehen (2 Kor. 7, 10). Das Neue Testament kennt aber für sie keine andern Hauptmamente als diejenigen, welche auch schon das Wesen jener Fundamentalbuße konstituirten. Die Vergebung wird ihr wider zu teil vermöge des sünenden Blutes und der fortwärenden Fürsprache Christi (1 Joh. 1, 7 ff., 2, 1 f.).

Für die Gestalt, welche der Lehre von der Buße in der katholischen Kirche zu teil wurde und welche schon mit der nachapostolischen Zeit sich ausbildete, ist vor allem der Unterschied bedeutsam, welcher zwischen der mit der Taufe verbundenen Buße und zwischen der Buße der nach der Taufe in schwere Sünden verfallenen Christen gemacht wird, und der Unterschied zwischen den Bedingungen, wovon dort und hier der Widereintritt in den Genuß der göttlichen Gnade abhängig gemacht wird. In der Taufe erfolgt vollständige Vergebung auf Grund des Heilswerkes Christi, indem von den Täuflingen nur Buße im Sinne von innerer sittlicher Umkehr gefordert wird (bei den zu taufenden Kindern tritt dann statt dessen der Glaube der Kirche in Verbindung mit der widergebärenden Wirkung des Taufsakramentes selbst ein). In jener Buße der bereits getauften Christen, welche von Hieronymus und änlich auch von Ambrosius und schon früher von Tertullian an mit dem für einen Schiffbrüchigen nach ergreifbaren Brett verglichen worden ist (vgl. bei Gerhard, Loci XVI. C. I, § 13), werden einesteils vom büßenden Subjekt selbst gewisse äußere Leistungen, Bußwerke oder Bußleiden,

gefordert, damit es der Schuld und Strafe wider ganz ledig werden könne, andernteils wird seine Aufnahme in den Heilsstand von einem äußeren, hierarchisch konstituirten Kirchentum abhängig gemacht, dessen Priester Bekenntnis der Sünden abnehmen, Absolution erteilen und jene Leistungen aber Satisfaktionen zumessen und auferlegen (vgl. die Artt. Bann, Beichte, Bußbücher, Bußordnungen, Schlüsselgewalt). Zunächst trat eine solche Tätigkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes nur mit bezug auf bestimmte schwere Vergehen, auf das dadurch der Gemeinde gegebene Ärgernis und auf die bei der Gemeinde nachzusuchende Versönung und Wideraufnahme der Exkammunizirten ein. Die Bußübungen, eine vorgeschriebene Zeit hindurch wärend, fanden öffentlich vor der Gemeinde statt mit Bekennen, Flehen und Weinen, Anlegen von „Sack und Asche", Fasten u. s. w. Die Widerannahme der Büßenden und Zusage (ursprünglich nur fürbittendes priesterliches Erflehen) der göttlichen Verheißung an sie fand erst statt, nachdem sie diese Leistungen absolvirt hatten (über Streitigkeiten in betreff der Zulassung zur Buße u. s. w. vgl. den Art. Montanismus, Cyprian, Novatianer). Wärend dann die gemeindliche Zucht nachließ und als gemeindlicher Akt ganz erlasch, wurde dagegen zum kirchlichen Gebat gemacht, dass alle schwereren Sünden („Todsünden", ein Begriff, der jetzt viel weiter als früher ausgedehnt wurde) dem Priester gebeichtet und von ihm mit Bußleistungen belegt werden müssen, um durch ihn Vergebung von Seiten Gottes zu erlangen. Und zwar wird nun gelehrt, dass durch die Absolution zwar Erlass der Schuld und hiemit auch der ewigen Strafe eintrete, dass aber — anders als beim Taufsakrament — noch zeitliche Strafen bleiben. Diese müssen abgebüßt werden in jenen Satisfaktionen. Die Absolutian aber, welche bei der altkirchlichen Buße erst nach Abmachen der ganzen Buße und der Bußleistungen erfolgte, wurde nunmehr dem beichtenden und zur Übernahme der Leistung bereitwilligen Subjekt schon auf die Beichte hin erteilt. Die Satisfaktianen bestehen vorzüglich in Gebet, Fasten und Almosen mit besonderer Beziehung aufs Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leib und zum Nächsten. An die Theorie von den Strafleistungen schließt sich die vam Ablass (vgl. Enc. B. 1 S. 90 ff.) an: es ist Milderung, mildernde Vertauschung und Abkauf derselben (dabei wirkt, wenn Ablass für eine gewisse Zeit erteilt wird, noch die Beziehung auf eine Festsetzung einer gewissen Bußzeit in der alten Kirche ein; der Sinn ist, wie z. B. Gury richtig erklärt: „per indnlgentiss 10 vel 15 annorum intelligenda est remissio tantae poenae quanta olim remissa fnisset per poenitentiam canonicam ejnsdem temporis; sic, v. g., per indnlgentiam septem annorum remittitnr poena tanta qnanta remittebatnr per poenitentiam septem annorum juxta antiqnos canones injnngi solitam). Für die Abbüßungen, welche im Lauf des irdischen Lebens noch nicht erledigt worden sind, müssen die Strafen des Feugfeuers getragen werden. Auf diese Weise zu einem äußeren kirchlichen Akt geworden, erhält die Buße den Namen eines Sakramentes. Als innerer Vargang im Büßenden und Bedingung für sein Erlangen der Vergebung wird dabei contritio gefardert; der Glaube im Sinne herzlichen persönlichen Vertrauens auf die dargebotene Gnade wird nicht in Betracht gezogen. So besteht das Sakrament der poenitentia aus den drei Stücken: contritio, confessio, satisfactio; vgl. die Scholastiker seit Peter dem Lombarden, sodann die Canon. Conc. Trid. Streitig war erst noch, ob vollkommene contritio nicht auch für sich schon Vergebung erlangen könnte; das Trid. erklärt: man dürfe die reconciliatio einer salchen contritio wenigstens nicht zuschreiben sine sacramenti voto, qnod in illa incIndatur. Unterschieden wurde ferner zwischen warhafter contritio, bei der einer aus Liebe zu Gott über seine Sünden zerknirscht sei, und attritio, welche aus Furcht var den Strafen hervorgehe. Es fragte sich, ob nicht diese beim Nachsuchen der Absalution genüge, zumal ja diejenige Gottesliebe, welche Gott selbst van uns haben walle, immer schon eine gewisse infusio gratiae und alsa auch schon empfangene Vergebung voraussetze; die Mehrzal der hervorragendsten Schalastiker seit Alexander van Hales bejahte jenes, indem das Sakrament selbst das ergänze, was der attritio noch fehle (vgl. bei L. Hahn, Die Lehre v. den Sakramenten bis z. Concil van Trient); so auch das Conc. Trid.: auch in der attritio wirke schon der heil. Geist und durch sie werde

der Sünder, obgleich sie für sich ihm nicht die Rechtfertigung verschaffen könnte, doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponirt. Charakteristisch aber war für die allgemeine religiöse Anschauung der Nachdruck, der jetzt schon im Worte poenitentia auf die poena gelegt wurde, und die Auffassung von „Buße" nach Analogie von Strafabbüßungen und Gutmachungen im bürgerlichen Rechte.

Die Neugestaltung der Lehre von der Buße in der Reformation und zunächst bei Luther ging hingegen von jenem biblischen Begriffe der *μετάνοια* aus: „ut transmutationem mentis et affectus significet" (Luther, Briefe herausg. v. De. W. B. 1, S. 116 f.). So wollte Christus, wie es in Luthers 95 Thesen heißt, daſs das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Indem es aber bei der Buße um Wiederaufnahme in den Genuſs der göttlichen Vergebung und Gnade sich handelt, ist das entscheidende Moment in ihr der Glaube, der eben diese Gnade und das sie darbietende Evangelium ergreift. Denn die contritio oder Zerknirschung könnte nie, auch wenn sie noch so vollkommen wäre, von sich aus Gottes Gnade erwerben; und warhafte Hinkehr zu Gott von der Sünde weg ist nur dem möglich, der schon im Glauben sich mit Gott versönt weiß. Aber allerdings will und kann keiner durch den Heiland Christus und Gottes Gnade in Christo selig werden oder gläubig ihm sich zuwenden, der nicht vorher durch Gottes strafendes Gesetzeswort im Gewissen getroffen und in seiner Eigengerechtigkeit erschüttert worden ist; und aus dem Glauben, in welchem wir der Gotteskindschaft froh werden, muſs sofort auch ein kräftiges neues sittliches Leben und Ankämpfen gegen die Sünde hervorgehen. So konstituiren denn die poenitentia laut der Augustana contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, und fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata; darnach sollen gute Werke folgen als Früchte der Buße, oder „Besserung und daſs man von Sünden lasse"; vgl. besonders auch die Schmalk. Artt. Diese Werke stehen so als Früchte, welche die neue Gesinnung von selbst in den Begnadigten hervorbringen muſs, jenen Leistungen gegenüber, welche erst eine Befreiung von Strafe bei Gott verdienen und welche in Handlungen, die erst eigens durch äußere Satzung auferlegt werden, bestehen sollen. Auch davon wissen und reden die Reformatoren, daſs Gott über die, denen er die Schuld vergeben, oft noch Heimsuchungen im Zusammenhang mit den ihnen bereits vergebenen Sünden kommen lasse; aber sie sehen darin nicht mehr Strafen oder Büßungen, sondern Heils- und Prüfungsmittel göttlicher Liebe und Gnade. Den Namen eines Sakraments lassen Luther und Melanchthon noch hin und wider für die Buße zu, sofern, wie sie es immer noch für heilsam hielten, der Bußfertige auch individuellen Zuspruch der Vergebung beim Geistlichen (oder, wie Luther sagt, auch bei einem andern christlichen Bruder) sich hole; aber die Vergebung ist hier wesentlich keine andere, als die, welche ein bußfertiger Glaube auch one das durchs Evangelium überhaupt gewinnen kann; und bei jener absolvirenden Zusprache fehlt ein von Christus eingesetzter sakramentaler Ritus: sie fällt nach der evangelischen Auffassung nicht unter den Begriff der Sakramente, sondern unter die verschiedenen Arten der Ausspendung des evangelischen Worts als Gnadenmittels.

In betreff des Verhältnisses von contritio und fides ist ungenauen und unrichtigen älteren und neueren Darstellungen gegenüber besonders noch zu bemerken, daſs nach Luthers Lehre die Zerknirschung, soweit sie dem Glauben vorangeht, keineswegs schon ware Überwindung der Sünde und innere sittliche Erneuerung ist, daſs sie vielmehr one Heilsbotschaft und Glauben zu einer bloßen Kainsbuße würde und eine warhaft gottgemäße Reue, Abkehr von der Sünde und Hingabe an Gott immer schon Glauben voraussetzt und auf ihm ruht (vgl. meine Theol. Luthers, B. 2, S. 440 ff. und zu den dort zitirten Stellen z. B. den Satz der Confut. Lutb. Rat. Latom., Opp. v. arg. Francof. V, p. 494: „poenitentia est immutatio quam operatur fides, donum Dei et remissio"). Calvin läſst öfters die Buße überhaupt aus dem Glauben hervorgehen, so daſs der Glaube als das erste Moment der Umkehr erscheint: dies bildet nun, da er unter Buße eben schon waren Haſs der Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit versteht, nicht, wie Lutheraner wollten, einen Gegensatz gegen jene lutherische Lehre; charakteristisch bleibt aber

allerdings der Unterschied, dass Calvin nicht auch die Bedeutung der vorgängigen terrores für die Buße so betont (vgl. dazu Theol. Stud. u. Krit. 1868 S. 460 ff.) Innerhalb der lutherischen Kirche bestritt Agrikola die Anwendung der Gesetzespredigt bei der Buße, wo durch sie nach der lutherischen Lehre eben jene terrores geweckt werden sollten, nachdem er schon vorher gegen die Voranstellung der Buße vor den Glauben im sächsischen Visitatorenunterricht von 1527 polemisirt hatte; ihm zufolge sollte die ganze Sinnesänderung wesentlich nur durch den Zug der in Christus und seinem Evangelium dargebotenen göttlichen Liebe gewirkt werden (vgl. den Art. Agricola; mein Leben Luthers, B. 2, S. 30 ff. 453 ff.; Jahrb. f. Deutsche Theol. 1869 S. 65 ff. 80 ff.).

Im Gegensatz gegen ein veräußerlichtes Christentum und einen toten Glauben one Hinkehr des Herzens und Willens zu Gott drang hernach der Pietismus darauf, dass mit der Buße als warer Sinnesänderung Ernst gemacht werde; änlich in England der Methodismus. Insbesondere handelte sichs hiebei um die fundamentale Buße oder Bekehrung; dem Pietismus zufolge, der die lutherische Lehre von der Taufwidergeburt festhält, ist diese insgemein notwendig als Rückkehr zur Taufgnade, trotz deren die als Kinder Getauften noch in einem Stand der Sünde und des Fleisches zu geraten pflegen (vgl. den Art. Widergeburt); nach Wesley tritt die Neugeburt überhaupt noch nicht im Taufakt als solchem, sondern erst in persönlicher Buße oder Bekehrung ein.

Im Zusammenhang damit trat auf pietistischer Seite die Behauptung auf, dass zu solcher warhafter Buße ein gewaltiges und auch längere Zeit wärendes inneres Ringen, herber Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigernde Traurigkeit notwendig gehöre und der Christ eines solchen Prozesses in seinem Leben und des Moments, wo es bei ihm zum Durchbruch gekommen, sich bewusst sein müsse („Bußkampf", mit Berufung auf Worte wie das ἀγωνίζεσθε Luk. 13, 24, ferner Matth. 11, 12, Gal. 5, 17). Spener selbst war weit entfernt von solchen Übertreibungen; er erinnert vielmehr nachdrücklich daran, dass Gott nicht mit allen seinen Kindern auf eine Weise verfare, einige wol durch lange Schmerzen, ja wie durch eine Hölle füre, jedoch bei andern es gelinder gehen und sie kaum die Kraft des Gesetzes vor dem heilenden Troste des Evangeliums verspüren lasse (Theol. Bedenken, B. 1, S. 162 f., B. 2, 685 f., B. 3, 588); auch das natürliche Temperament und der leibliche Zustand wirke bei solchen Unterschieden mit (Letzte theol. Bedenken, B. 3, S. 39). Wol aber quälten beschränkte Anhänger des Pietismus mit solchen Forderungen sich und andere. In diesen Anschauungen ist z. B. auch Zinzendorf herangewachsen und hat in ihnen anfangs sich bewegt, demgemäß auch an seinem eigenen Bekehrtsein längere Zeit schmerzlich gezweifelt, bis er zur Überzeugung gelangte, dass dieselben verkehrt seien und Christen schon von Kindheit auf still in den Heiland hineinwachsen können (s. d. Art. Zinzendorf und H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, B. 1). Zwischen Epigonen des Spenerschen Pietismus und zwischen orthodoxen Lutheranern kam es über die Buße und Widergeburt namentlich mit bezug auf diese Frage zu Kontroversen in kleinen Schriften und Predigten; vgl. Walch, Einl. in d. Religionsstreitigk. der luth. Kirche, B. 5, S. 477 ff. 492 ff. 553 ff. (Disputationsschrift von Joch in Wittenberg De desperatione salutari 1730 und Streit ihretwegen; insbesondere Streit von Predigern, welche durch die fürstlich mecklenburgische Herrschaft in Dargun herbeigezogen waren, mit Rostocker Theologen und andern Orthodoxen, — Schrift von H. C. Ehrenpfort „Das Geheimnis der Bekehrung ꝛc." 1736 und von C. H. Zachariä „Der in Gottes Wort und unsern symbolischen Büchern wolgegründete Bußkampf ꝛc.", andererseits Disputation J. C. Burgmanns zu Rostock De luctu poenitentium in demselben Jar). Die Differenzen blieben indessen, soweit sie in Lehrausfürungen sich herausstellten, doch immer nur relative. Wichtiger war das praktische Geltendmachen extremer Standpunkte in dieser Frage. Maßvoll und vermittelnd ist sie z. B. von F. G. Walch selbst a. a. O. S. 919 ff. erörtert worden. — Bei Zinzendorf drohte nachher vielmehr eine Neigung änlich der des Agricola: dass die innere Umwandlung nur auf göttliche Liebeszüge und das Gefül von ihnen zurückgefürt, die Bedeutung

und der Ernſt des ſtrafenden Geſetzes verkannt würde. Ganz beim Sinn der reformatoriſchen und der bibliſchen Lehre von der μετάνοια aber iſt er darin geblieben, daſs er öfters gegen den Ausdruck „Buße“ ſich erklärte, weil damit im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gedanke an ein Abbüßen durch Geldzalung oder Strafe und Pein ſich verbinde. Dagegen kam nun bei ihm und ſeiner Gemeinde der Brauch auf, bei Chriſtus mit bezug auf ſein Leiden für uns und auf ſein Ringen unter ſolcher Pein in Gethſemane und am Kreuz wie von einem „Büßen“ ſo auch von einem „Bußkampf“ zu reden.

Der Methodismus dringt, indem er warhafte Bekehrung fordert, beſonders darauf, daſs der Chriſt der dem Glauben zugeſicherten Verſönung auch wirklich gewiſs werde im Gefül freudiger Beſeligung. Hiernach ſoll der Bußfertige im lebhafteſten Gefül ſeines Sündenelends mit Gebet ringen, bis er's erlangt hat. Gedrungen wird ferner dabei auf das „Heute, ſo ihr ſeine Stimme höret“ u. ſ. w. Mit jenem Ringen, auf das in den Gottesdienſten durch Anſprache und Gemeindegebet fördernd eingewirkt wird und in welchem Einzelne Stunden lang ſich bewegen, verbinden ſich oft auch krampfartige körperliche Zufälle. Am weiteſten iſt der Methodismus hierin in Amerika gegangen und beſonders bei den großen Feldverſammlungen, wo auf Erweckung einer großenteils ganz im ſinnlichen Leben befangenen Volksmaſſe hingearbeitet wird. In Amerika iſt auch der Brauch aufgekommen, ſolche Teilnehmer an den Gottesdienſten, welche ſich von Schmerz über ihre Sünde und einem Trieb nach Bekehrung ergriffen fülen, auf beſondere Bänke vor den Altar einzuladen, damit ſie dort der Fürbitte der Gemeinde empfohlen und durch dieſe in ihrem Kampf unterſtützt würden („Angſtbänke“ genannt bei Nichtmethodiſten, „Betaltar für Bußfertige“ in dem „Handbuch des Methodismus von L. S. Jakoby, Prediger der biſchöflichen Methodiſtenkirche 1853“ S. 379 ff.). Vor einer Überſchätzung äußerer Kundgebungen des Bußkampfs in Rufen, Schreien, Niederfallen und Aufſpringen u. ſ. w. und vor Gefaren, welche damit ſich verbinden, iſt immer auch von Methodiſten gewarnt worden; auch in Amerika ſind jene Exzeſſe nicht ſo häufig, wie es nach manchen Schilderungen ſcheinen könnte, und onedies iſt der engliſche Methodismus hierin weit beſonnener und ruhiger; aber jene Methode der Bekehrung wird troß der Verirrung, die an ſie ſich knüpfen möge, für richtig und heilſam erachtet.

Mit den Pietiſten ſtimmte der Rationalismus und Supranaturalismus darin überein, daſs ſie mit allem Ernſt eine wirkliche Umkehr des Willens mit guten Vorſätzen und Früchten in der Buße forderten. Aber jener kannte den herzlichen, das Heil ergreifenden und das ganze neue Leben begründenden Glauben nicht mehr, und auch dieſer verſtand nicht mehr genügend die Bedeutung desſelben eben fürs Werden und Wirken eines neuen guten Willens (vgl. z. B. noch in der 2. Aufl. von Hahns Lehrb. d. chriſtl. Glaubens § 106 f. die Stellung des Glaubens erſt hinter einer „von der gottgefälligen Traurigkeit durch den Beiſtand des göttlichen Geiſtes in den redlichen Gemütern gewirkten gründlichen Änderung des inneren Lebens“). Auch auf die praktiſche Chriſtenlehre, ja noch bis auf neuere lutheriſche Darſtellungen derſelben hat dieſer Mangel eingewirkt (vgl. Zeitſchr. für Proteſtantismus u. Kirche 1875 S. 326 ff.). Dagegen erklärt Schleiermacher, indem er in der Bekehrung die Buße als Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung neben den Glauben als Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti ſtellt, nachdrücklich negativ, daſs aus einer bloß durchs Geſetz entſtehenden Reue eine der Sünde entgegengeſetzte Richtung ſich noch nicht entwickeln könne, poſitiv daſs die ware Bekehrungsreue erſt aus der Anſchauung der Vollkommenheit Chriſti entſtehe; die negative Ausſage trifft mit der echt reformatoriſchen Auffaſſung zuſammen, wiewol nicht zugleich der Gegenſatz gegen die des Agricola in ihr enthalten iſt; die poſitive Ausſage läſst freilich den Unterſchied von der reformatoriſchen Idee des Glaubens nicht verkennen. Unter denjenigen neueren Darſtellungen der Buße, welche wider in den urſprünglichen evangeliſchen Standpunkt ſich vertieft haben, iſt beſonders die in Chr. F. Schmids „Chriſtlicher Sittenlehre“ hervorzuheben; ferner die zugleich vom Geiſt der Brüdergemeinde beeinfluſste eindringende Ausfürung in Herm. Plitts „Evangeliſcher Glaubens-

lehre" (mit spezieller Beziehung auf die Frage über die Stellung vom Gesetz und Evangelium bei der Buße vgl. meine oben angefürte Abhandlung in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 54 ff.). **J. Köstlin.**

Bußgrade, s. Bann, kirchlicher.

Bußkampf, s. Buße.

Bußpsalmen. Die katholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen von den übrigen Psalmen, nach der Zälung der Vulgata, Ps. 6. 31. 50. 101. 129. 142. Sie sollen den sieben Arten, wie Gott die Sünde erlasse, entsprechen, Taufe, Märtyrertum, Almosen, Nachlassung fremder Schuld, Bekehrung anderer, große Liebe, Buße. Es wird davon ein liturgischer und auch privatgottesdienstlicher Gebrauch gemacht, am häufigsten die beiden miserere und de profundis, namentlich im Totenoffizium. Besonders der erstere hat zu sehr ausgezeichneten musikalischen Kompositionen Anlass gegeben.

Bußtag. Buße ist Gottes Forderung an die in die Sünde gefallene Menschheit. Die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese und die Unterwerfung derselben unter Arbeit und Mühsal, unter Schmerz und Tod war Manung Gottes zur Buße als der Vorbedingung für die Erfüllung der neben der Strafe in Gnaden gewärten Verheißung. Die Androhung und Ausfürung der Sündflut, die mancherlei Gerichte Gottes über die Völkerwelt und über Israel insonderheit, das geisterfüllte Wort der Propheten, durch welches Gott dem Volke, aus dem der Erlöser kommen sollte, seinen Willen offenbarte, sind eindringliche Widerholung des Bußrufes Gottes gewesen. Die Predigt Jesu Christi in Israel hatte zum Thema (Matth. 4, 17): „Tut Buße; das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Petrus ruft am ersten Pfingstfest (Apostg. 2, 38): „Tut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden", und die erste der 95 Thesen, die Luther an die Schlosskirche zu Wittenberg anschlug, lautete: „Unser Herr Jesus Christus will, dass das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete, unaufhörliche Buße sei". Buße bleibt die stete Aufgabe des einzelnen Christen, wie der christlichen Gemeinde. Die Pflicht zur Buße ist denn auch von der Gemeinde Gottes zu allen Zeiten erkannt worden, und die Anerkennung derselben hat ihren offenkundigen Ausdruck gefunden in der Feier allgemeiner Bußtage. An diesen Tagen soll die Gemeinde als Ganzes Buße tun und bei Gott die Gnade der Vergebung suchen für alle Sünden, insonderheit für diejenigen, welche durch ihre Verbreitung in weiteren Kreisen so recht eigentlich Sünden der Gemeinde geworden sind. Diese allgemeine Buße soll dann rückwirkend die einzelnen Glieder der Gemeinde an ihre speziell persönlichen Sünden erinnern und sie hiewegen zur Buße anregen, weil die Sünde des Einzelnen mit der Sünde der Gesamtheit im innigsten Zusammenhang steht. Leidet ein Glied, so leiden die andern mit. Cf. 1 Kor. 12, 26; Ephes. 4, 16.

In Israel war der Versönungstag (3 Mos. 16) ein allgemeiner Bußtag. Die an demselben dargebrachten Opfer galten allen Sünden des ganzen Volkes (3 Mos. 16, 16). An diesem Tag musste gefastet werden, und der Ausdruck hiefür: „beuget eure Seelen" (3 Mos. 16, 29; cf. auch Matth. 9, 15 das von Jesu gebrauchte Wort *πενθεῖν* zur Erklärung von *νηστεύειν*) wies von der äußeren Übung auf das innere Wesen, auf die Demütigung und Buße des Herzens hin. Fortan finden wir in Israel noch außerordentliche allgemeine Bußtage, welche in Zeiten besonders schwerer Bedrängnisse des Volkes angeordnet wurden. Cf. Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 5 fg.; 31, 13; Joel 1, 13 fg.

In den ersten Jarhunderten der christlichen Kirche ließ man dem Sonntag, der als Auferstehungstag des Herrn als Freudentag begangen wurde, zwei auf das Leiden des Herrn bezügliche Bußtage vorangehen. Diese waren der Mittwoch und der Freitag; der erstere mit dem Hinblick auf den Verrat des Herrn durch Judas und den Rat der Hohenpriester und Pharisäer, den Herrn zu töten, der letztere mit Beziehung auf den durch Israels Verstockung und Feindseligkeit herbeigefürten Kreuzestod des Herrn. Zum Ausdruck der Bußtrauer fastete man an diesen Tagen bis 3 Uhr Nachmittags, kam zum Gebet, zur Schriftlesung und

Predigt und vielfach auch zur Abendmalsfeier zusammen. Gebetet wurde an diesen Tagen knieend, wärend an Sonntagen nur stehend gebetet und nicht gefastet wurde. In der Folge komen neben diesen die rechte Feier des Sonntags vorbereitenden Bußtagen auch kürzere oder längere Bußzeiten in Brauch, welche die gesegnete Feier der Hauptfeste anzuregen bestimmt waren. Dem Osterfest mit Karfreitag ließ man eine vierzigtägige Bußzeit, die Quadragesima genannt, vorangehen, deren Feier bereits um das Jar 400, zur Zeit des Hieronymus, weithin verbreitet war. Die Quadragesima wurde als eine Fortsetzung des Kampfes Christi wider den Teufel von Seiten der Kirche betrachtet, weil dieser, wenn auch durch Christum bereits überwunden, doch die Gläubigen noch fortwärend versuche und zumal in der Passionszeit, in welcher von ihnen die Frucht des Leidens Christi mehr als sonst erbeten und angeeignet werde, ihre Heiligung zu hindern bemüht sei. Diese Wochen waren zugleich die Zeit, in welcher die öffentlichen, groben Sünder ihre Buße abzuleisten hatten. Als im Laufe des Mittelalters die öffentliche Buße der Einzelnen aufhörte, wurde die Asche über die ganze Gemeinde, die sich durch Buße auf ihre österliche Kommunion vorbereiten sollte, gestreut. Etwas später, als die Quadragesima, erhielt auch die Zeit vor Weihnachten einen gewissen, wenn auch nicht so streng ausgeprägten Bußcharakter. Bei Maximus von Turin (um 450) findet sich die erste Spur, die Toge vor Weihnachten zur innerlichen Vorbereitung auf den Geburtstog des himmlischen Königs zu benützen.

Schon zu Anfang des 3. Jarhunderts finden wir Bußtoge, welche an den Wechsel der Jareszeiten im Naturleben sich anschließen und den Dank für die Gaben Gottes in der Notur onzuregen bestimmt woren, indem mon mit Recht betonte, dass nur der aus einem bußfertigen Herzen kommende Dank Gott wolgefällig sei. Es waren die sogenannten Quatembertage, mit welchen jeder der vier Jareszeiten ihr Bußtag gegeben ward. Der erste ward am Mittwoch nach Invocavit, der zweite am Mittwoch nach Pfingsten, der dritte am Mittwoch noch Kreuzerhöhung (14. Septbr.), der vierte am Mittwoch noch Lucia (13. Dez.) gehalten, durch welche Tage sie zugleich in eine bedeutsame Beziehung zu den Hauptepochen des Kirchenjores traten, der erste zu Ostern mit der Quadrogesimo, der zweite zum Pfingstfest, der vierte zu Weihnochten. Der dritte konnte das Gedächtnis des großen israelitischen Versönungstages erhalten. An den Quatembertagen wurde als an Bußtagen gefastet, und das Konzil von Mainz (813) hot die Quatemberfasten im fränkischen Reiche eingefürt. In einzelnen evongelischen Landeskirchen hatte sich die Quatemberfeier lange erhalten; in der englisch-bischöflichen und in der katholischen Kirche besteht sie noch. In der evangelischen Kirche ist nur der Quadrogesima ein gewisser Bußcharakter verblieben und in den Gottesdienstordnungen der verschiedenen Territorien ousgeprägt. Die eingehende Betrachtung des Leidens Jesu, das innerliche Mitdurchleben desselben, welches die gottesdienstlichen Übungen der evongelischen Kirche in der Passionszeit onstreben, fürt on und für sich in die Buße des Herzens. Es trägt aber diese Zeit auch äußerlich durch das Verbot öffentlicher, rauschender Belustigungen u. s. w. noch einen gewissen Bußcharakter, wenn dieser auch bei der Entfremdung großer Massen von der Kirche und der immer weiteren Zurückziehung des statlichen Schutzes einer stillen Feier dieser Zeit mehr und mehr zurücktritt.

Strenger tragen den Bußcharakter nur noch die seit der Reformation in den einzelnen Ländern aufgekommenen allgemeinen Buß- und Bettage, bei denen wir außerordentliche und järlich widerkehrende zu unterscheiden haben. Die außerordentlichen sind von christlichen Fürsten in Zeiten allgemeiner schwerer Trübsale angeordnet worden. So ließ z. B. Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen im Jare 1633 wegen des allgemeinen Elendes infolge des dreißigjärigen Krieges einen Buß- und Bettag ausschreiben. Im Kurfürstentum Brandenburg gab der Türkenkrieg Veranlassung, in den Jaren 1664 und 1683 allgemeine Fast-, Buß- und Bettoge auf den ersten Mittwoch jeden Monats anzuordnen. An ihre Stelle troten dort seit 1698 vierteljärige Bußtage, seit 1773 nur ein einziger. In den Jaren der großen Teurung 1770—1772 wurde in mehreren evongelischen Kir-

chen Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Bei Ausbruch des französisch-deutschen Krieges 1870 wurde vom König von Preußen ein außerordentlicher Bußtag für das ganze Königreich angeordnet.

Selbstverständlich wechselt bei den außerordentlichen Bußtagen die Zeit ihrer Feier; aber auch bei den jährlich widerkehrenden waltet bezüglich der Zal und des Tages der Feier derselben je nach den verschiedenen Ländern die größte Mannigfaltigkeit. Mecklenburg hat vier Bußtage: am Freitag nach Invocavit, am Karfreitag, am 5. Sonntag p. Trin. und am Freitag vor dem I. Advent. Hannover hat 3 Bußtage: am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktob. und am Mittwoch nach dem 14. Dezbr. Zwei Bußtage haben: Königreich Sachsen (Freitag nach Oculi und Freitag vor dem letzten Trinitatissonntag), Sachsen-Weimar und Gotha (Karfreitag und Freitag nach dem I. Advent). Nur einen Bußtag haben: Großherzogtum Hessen (Palmsonntag), Baden (letzten Sonntag p. Trin.), die Schweiz (Sonntag nach dem 14. Septbr.), Braunschweig (Mittwoch nach dem 7. Novbr.), Bayern und Württemberg (Sonntag Invocavit), Preußen und Anhalt (Mittwoch nach Judilate). Neuerdings ist man (z. B. Piper, ev. Kalender 1853) für zwei allgemeine, im ganzen evangelischen Deutschland zu feiernde Bußtage eingetreten und wurde hiefür der Mittwoch vor Invocavit und der Mittwoch nach dem I. Advent vorgeschlagen. Die liturgische Zeitschrift Siona (1876 Nr. 7) empfiehlt die Feier nur eines einzigen Bußtages am Mittwoch vor Invocavit. Mehrere Kirchenregimente erstreben gegenwärtig die Feier eines der ganzen deutschen evangelischen Kirche gemeinsamen Bußtages.

Was die Art der Feier der Bußtage betrifft, so haben die verschiedenen Kirchenordnungen, wenn sie auch im Einzelnen differiren, doch das Gemeinsame, dass sie die öffentliche Vermanung zur Buße, das Sündenbekenntnis und das Gebet um Vergebung, das Gedenken des Gerichtes Gottes und Stille für das äußerliche Leben vorschreiben. Die sächsische Kirchenordnung von Jonas vom Jar 1539 verlangt, dass in den Städten alle Mittwoch und Freitag nach der Predigt die Litanei gesungen und in den vier Quatembern eine Woche lang gehalten werde. Die brandenburgische Kirchenordnung vom Jar 1540 setzt jährliche Buß- und Bettage für die alten Litaneitage (d. 25. April und den drei Tagen vor Himmelfart) mit der Bestimmung fest, „die Misbräuche abzutun und alle Gebete und Gesänge dahin zu richten, dass wir alle unsere Not und Anliegen bei niemand anders denn dem Herrn Christo suchen und von ihm Hilfe bitten sollen". In der von Butzer und Melanchthon verfassten Kölnischen Reformation von 1543 wird der Quatembersasten gedacht. Die Kirchenordnung für die Landgrafschaft Hessen von 1566 verordnet in betreff des ordentlichen Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Altesten beraten sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermant und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Ärgernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermant, und es wird darüber beratschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermant, der Kirche in dieser Beziehung Hilfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist". Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen, darauf folgt die Litanei, die Predigt mit Gebet und Vaterunser, und zum Schluss ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. Ein Edikt vom Landesherrn verordnet, dass an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Eine Art der Feier, deren Nachamung unserer Zeit, in welcher bei vielen der innere Ernst und die äußerlich würdige Begehung so sehr vermisst wird, zu empfehlen wäre! — Pfr. Lic. **Sommer.**

Buttlar, Eva von, und die buttlarische Rotte. Zwar aus dem Schoß des Pietismus hervorgegangen, aber nur durch eine Ausartung der collegia pietatis entstanden und deshalb von den Pietisten selbst stets verabscheut, bildeten sich in den letzten Jaren des 17. Jarhunderts in Hessen und Thüringen Konventikel, gegen deren sinnliche Umtriebe selbst die Behörden einschreiten mussten. Der Mittelpunkt solcher „christlichen Societät" war seit 1702 Eva von Buttlar, die mit ihrem Verfurer, dem Theologen Winter, und ihrem Verfürten,

dem jugendlichen Mediziner Appenfeller, die irdiſche, ſichtbare und Fleiſch gewordene Dreieinigkeit darſtellen wollte und, von Ort zu Ort vertrieben, faſt überall zalreichen Anhang ſammelnd, mit ihren Schwärmereien Unruhen der ärgſten Art veranlaſste. Eva, geboren 1670 zu Eſchwege in Heſſen, war das einzige Kind bereits betagter Eltern lutheriſcher Konfeſſion; ihre Mutter war bei ihrer Geburt ſchon 52 Jare alt, weshalb Eva ſpäter vorgab: ſie ſei nicht nach der Natur, ſondern nach dem Geiſte, übernatürlich und wunderbar, daher one Sünde gezeugt. In früher Jugend ward Eva von ihrer verwitweten Mutter an den Hof geſandt, wo ſie one Religionsunterricht auferzogen und ſchon im 17. Jare (1687) an den franzöſiſchen Refugié de Véſias, Pagen-, Hof- und Tanzmeiſter in Eiſenach, verheiratet wurde. Die Ehe war one Neigung geſchloſſen, daher unglücklich, überdies kinderlos. Immerhin fürte Eva zehn Jare lang als galante Hofdame ein weltliches Leben, bis ſie durch den Rektor Vockerodt zu Gotha erweckt wurde und ſich den der Behörde bereits verdächtigen Pietiſtenvereinen anſchloſs. In dieſem Verkehr wurde ſie bald zur ſchroffen Separatiſtin. Jetzt verweigerte ſie ihrem unbekehrten und ſelbſt unſittlichen Manne die eheliche Pflicht und nahm auch weder am kirchlichen Gottesdienſte noch am heiligen Abendmale teil. Das Einverſtändnis mit ihrem, den Pietiſtenkreiſen angehörigen Landsmann Winter lockerte vollends das eheliche Band; ſie verließ heimlich ihren Mann und folgte dem Verfürer nach Eſchwege, wo ſich damals der berühmte chiliaſtiſche Separatiſt Prof. Horch aufhielt. Durch die Liebenswürdigkeit ihrer Perſon, ſowie durch den Schein einer beſonderen Heiligkeit zog ſie viele Pietiſten aus ganz Heſſen an ſich und hielt unter großem Zulauf hin und her Verſammlungen, in denen beſonders der nahe Anbruch des herrlichen Reiches Jeſu Chriſti mit großer Kraft verkündigt wurde. So von vielen Frommen des Landes gefeiert und geſchmeichelt, ließ ſich die junge reizende Frau (oder Witwe — wie ſie ſich anſehen zu dürfen meinte) von ihrer ſündlichen Luſt und Eitelkeit verfüren, mit ihren frommen Anhängern aus den verſchiedenen Kirchen und Gemeinden am 2. Januar 1702 in Allendorf in Heſſen eine neue beſondere chriſtliche Gemeinde oder eine ſogenannte chriſtliche und philadelphiſche Societät zu bilden, wie es deren nach engliſchem Vorbild in den Niederlanden und Weſt-Deutſchland ſchon mehrere gab. Die geheime Lehre dieſer Societäten war die nahe Erwartung des Anbruchs des tauſendjärigen Reiches und die darauf gegründete Notwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewönlichen Ehe als einer nur fleiſchlichen und ſündlichen tieriſchen Gemeinſchaft, ſogar die Ertötung der ſinnlichen Luſt durch unnatürliche und unordentliche geiſtlich-fleiſchliche Gemeinſchaft, welche zu den ſchauderhafteſten Greueln fürte. Eva leiſtete in ſinnlichen Schwärmereien Unglaubliches, erklärte z. B. die fleiſchliche Verbindung mit ihr ſelbſt als einer Heiligen für heilig und rein, wärend die Ehe ſonſt durch prieſterliche Einſegnung nur privilegirte Hurerei ſei, ließ ſich als „unſer Aller Mutter“, als „andre Eva“, ja als heiligen Geiſt verehren (der ja in der Grundſprache des Alten Teſt. weiblich ſei) und forderte unbedingte Unterwerfung aller Glieder der Gemeinde unter ſie ſelbſt und Winter, die Mama und Papa genannt wurden. Aus Allendorf ſchon nach ſechs Wochen ausgewieſen, begab ſich der eigentliche Kern der Geſellſchaft über Frankfurt nach Uſingen und dann 1703 nach dem Wittgenſteiniſchen, der damaligen allgemeinen Zufluchtſtätte aller um der Religion willen Verfolgten. 1704 auf dem gräflichen Pachthofe Sasmannshauſen begannen die erſten Gerüchte über ihre Greuel — beſonders durch den frommen Profeſſor Dr. Mieg in Marburg und den in ihrer Nähe lebenden ſeparatiſtiſchen Pfarrer Dilthey. Die völlige und unzweifelhafte Entdeckung erfolgte durch heimlich in der Wand angebrachte Löcher und das nun einſchreitende Gericht. Wider die vornehmſten Glieder der Rotte wurde die Unterſuchung auf Gotteslästerung, Hurerei, Ehebruch und Blutſchande eröffnet. Aber noch vor Beendigung derſelben entflohen alle Gefangenen den trunken gemachten Wächtern, und eilten nach Köln, wo die ganze Rotte, ſo viel ihrer noch beiſammen waren, und namentlich Eva, Winter und Appenfeller pro forma katholiſch wurden, um ſich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Ver-

folgungen zu schützen. Ja Eva ließ sich sogar in dem katholischen Städtchen Hallenberg (nördlich von Wittgenstein in Westfalen) mit Appenseller kirchlich trauen, wobei dieser jedoch ausdrücklich — zur Beruhigung des noch in Köln zurückgebliebenen Winter — erklärte, dass es auf keine weltliche Kopulation, um Mann und Frau zu sein, abgesehen sei, sondern nur damit die Welt etwas vor die Augen bekomme, was sie tragen und begreifen könne; dem lieben Papa (Winter) werde dadurch seiner Ehre und Liebe nichts benommen. Die Rotte begab sich nun nach der von lippe'schem Lande umgebenen paderborniſchen Enklave Lüde bei Pyrmont und begann hier ihr altes Wesen unter neuen Formen, nur mit mehr Zucht und Vorsicht. Es wurde eine förmliche Hauskirche mit Hauskirchen-Ordnung und Hauszucht eingerichtet, wodurch jeder einzelne in dem „von unserm Herrn Vater (Winter) an unsere Majestät (Appenseller, auch Leander genannt) übergebenen Reiche" ein besonderes Amt erhielt. Das Reich des Vaters war nämlich nunmehr beendigt und es begann demnach am 2. Januar 1706 das Reich des Sones durch die feierliche Weihe Leanders vor der versammelten Gemeinde, nach dem Muster der katholischen Konsekration. In rascher Folge wurden nun auch Winter zum Priester und Bischofe (mit einer Bischofsmütze aus buntem Papier) und dann Ichtershausen als das Lamm oder die Taube und zuletzt die prächtig geschmückte Eva von allen dreien als die Weisheit oder Sophia mit Handauflegung geweiht, wobei sie der Vater (Winter) mit den gotteslästerlichen Worten anredete: „Du bist meine liebe Tochter, die ewige Weisheit, das himmlische Jerusalem, das vom Himmel zu uns heruntergekommen. Du bist das Leben und das Band der Dreieieinheit. Du bist das Centrum und ware Glückseligkeit, Drei-Einheit. Du bist das Eins des Vaters und des Sones. Du bist eine Mutter der Gläubigen, eine Schwester und Verlobte des heiligen Geistes und eine Fürsprecherin der Gemeinde. Ich setze Dich ein zur Herrscherin der Erde und Mutter aller Kreaturen". Hierauf wurde sie mit Wasser besprengt, gesalbt, geküsst, geweiht, vereidigt und gekrönt, und empfing von den dreien als „Sophia", als „göttliche Weisheit" und dann „von allen Kindern" den Eid der Treue. Mit dieser gotteslästerlichen fratzenhaften Feier hatten die Greuel und der Wanwitz der buttlarischen Rotte ihren Höhepunkt erreicht; schon nach 16 Tagen, am 22. Februar 1706, wurde die ganze noch aus zwanzig Personen bestehende Sippschaft arretirt und nach Schloss Dringenberg gefürt und vornehmlich wegen ihrer gotteslästerlichen Einweihungen zur Kriminalunterſuchung gezogen, und, zum teil durch die Folter, zum Geständnis gezwungen. Winter wurde als Urheber und Ratgeber wegen geständig verübter gotteslästerlicher Taten, auch wegen sacrilegii und angemaßter priesterlicher Gewalt zum Tode, Leander und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurteilt. Winters Strafe wurde jedoch in die der übrigen gemildert und diesen selbst wurde sie teilweise erlassen. Eva entging jeder Strafe durch die Flucht und traf im September 1706 mit ihrer Rotte wider in Wetzlar zusammen. Leander ließ sich unter dem Namen Dr. Brachfeld mit Eva seiner Frau als praktischer Arzt der Freistadt Altona nieder. Auch hier ließ Eva nicht nach, die Leute zu verfüren und gab vor, sie würde den neuen Messias gebären. Die Obrigkeit wies sie jedoch aus, worauf sich die Gesellschaft in Kiel und Altona verteilte und äußerlich als Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche ein ganz ehrbares und ordentliches Leben fürten. Eva starb — ungewiss wann? — erst nach 1717 in Ehre und Ansehen in Altona.

Die Pietistenfeinde — und namentlich der berühmte schwedische Theologe Dr. J. Fr. Mayer in Greifswald — beuteten diese Greuel aus zur Verdächtigung des Pietismus überhaupt, wärend die Pietisten — Francke und der Pietistenadvokat Thomasius — sich von dem Verdachte des Zusammenhanges mit diesen Greueln zu reinigen suchten. Auch Gichtel, Arnold und Hochmann zeugten sehr entschieden wider die Evaschen Greuel, deren Andenken in den religiös-erregten Gemütern ihrer Zeit noch lange fortlebte, so dass später auch die Herrnhuter der Verwandtschaft mit der buttlarischen Rotte beschuldigt wurden. (Vgl. die Bearbeitungen dieser Geschichte: 1) von Chr. Thomasius, Vernünftige aber

nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel, III, S. 208—624, Halle 1725; 2) von E. F. Keller, Die Buttlarische Rotte, ein merkwürdiges Seitenstück zu den neuentdeckten Muckern in unseren Tagen, in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie 1845, und 3) von M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche, II, S. 778—809, Coblenz 1852, wo auch alle gedruckten und handschriftlichen Quellen verzeichnet sind. Diesen Quellen ist hinzuzufügen: J. J. Held, Historischer Bericht von den prätendirten Prophezeiungen ꝛc., als auch der sogenannten Mutter Eva, 1711, und: J. W. Krafft, Der Lebenslauf einer guten Streiterin Jesu Christi, 1763). **(M. Goebel †). Dr. Franz Dibelius.**

Butzer, Martin, latein. Bucerus, geb. 1491, der Son eines Küblers zu Schlettstadt, wo er auf der ausgezeichneten lateinischen Schule unter Krafft von Udenheim seine erste Ausbildung erhielt und bei der regen Empfänglichkeit seines Geistes der neuen humanistischen Lehrmethode folgte, die hier die alte mönchische vielleicht am frühesten verdrängt hatte und bereits nach auswärts eine anziehende Kraft übte. Wenn die Leute von dem sehr begabten aber armen Knaben meinten: „er werde ein Pfaff, wenn ers hinaustreiben kann", so hatte derselbe ein anderes Ideal, wie sein älterer Mitschüler Beatus Bilde von Rhinau (Rhenanus) ein Gelehrter zu werden und dem Erasmus nachzueifern. Dazu fehlten ihm aber die Mittel und wenn er kein Handwerk ergreifen sollte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als Kirche oder Kloster zu wälen. Im 15.-Jare a. 1506 trat er dem Orden der Predigermönche bei, welche sich die reformirten nannten. Bei diesen, welche damals das Dominikanerkloster zu Schlettstadt eingenommen hatten, meinte sein Großvater, der ihn zu jenem Schritte bestimmt hatte, sei noch mehr Ehrbarkeit als bei den Weltpriestern zu finden. Butzer berichtet darüber später: „es sei an ihm das gemeine Sprichwort war geworden, die Verzweiflung macht einen Mönch". Den Novizen, der seine Schulbücher zum Fortstudiren mitgenommen hatte, ließ man anfangs in Ruhe, als aber nach dem Probejar ihm das Gelübde gegen Herzensneigung abgedrungen war, wurden ihm anstatt der lateinischen Grammatik u. a. zum Studium Mönchsschriften, Auszüge aus dem Lombarden und hl. Thomas in die Hand gegeben. Da er diesen keinen Geschmack abgewinnen konnte, auch mit der lateinischen Schule des Orts nicht verkehren durfte, so suchte er von dort weg nach Heidelberg zu kommen, wo ein größeres Ordenshaus und zugleich eine Universität sich befand, an der die humanistischen Studien durch Joh. Agricola zuerst eingefürt waren, damals aber noch im Kampfe mit den alten Traditionen standen. Es gelang Butzer mit Hilfe seines Priors, der dem strebsamen Jüngling die Vorteile höherer Studien gönnte, seinen Plan auszufüren. In Heidelberg, dann in Mainz, wo er die Priesterweihe erhielt, studirte er eifrig die neuen Schriften der Humanisten. In Heidelberg promovirte er nach seiner Rückkehr zum Baccalaureus der Theologie und darauf zum Magister der freien Künste. Die Briefe der Dunkelmänner, die man anfangs im Dominikanerkloster für ächt hielt, sachten bald den reuchlinischen Streit an, in dem sich die beiden Parteien schärfer schieden. B. war innerlich schon entschieden. Er studirte fleißig die hl. Schrift und legte sie auch — nicht one Gefar — den jüngeren Brüdern aus. Die 95 Thesen Luthers gegen den Ablass machten den tiefsten Eindrnck auf ihn und er konnte nach ernstlicher Prüfung der Sache nur zustimmen. Er verschaffte sich die weiter erscheinenden Streitschriften Luthers und teilte sie einem kleineren Kreise von Studirenden der Universität, der sich um ihn gesammelt hatte, mit. Zu seiner größten Freude sollte er Luther selbst persönlich kennen lernen. Ein allgemeiner Augustinerkonvent war für April 1518 nach Heidelberg ausgeschrieben, zu dem auch Luther abgesandt war. Nachdem er die Ordensgeschäfte erledigt, hielt dieser am 26. Apr. im Augustinerkloster eine öffentliche Disputation, zu der er seine scholastischen Gegner durch 40 den Kern der paulinischen Lehre enthaltende Sätze eingeladen hatte. Unter der großen Schar von Teilnehmern befand sich auch B., der durch das überwältigende Auftreten Luthers für die evangelische Warheit gewonnen wurde. Was in der öffentlichen Disputation vorbereitet war, das sollte in einer privaten Unterredung am folgenden

Tage noch weiter gefördert werden. Er stellt in einem Schreiben an seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel Luthern bereits darin über Erasmus, dass jener offen und frei bekenne und lehre, was dieser nur verblümt andeute. Die tiefen Eindrücke, die B. von Luthers Persönlichkeit empfangen hatte, wurden befestigt durch Luthers Auslegung des waren evangelischen Freiheitsbriefes Pauli an die Galater. Er brannte vor Eifer für diese biblisch-theologischen Studien. Den inneren Entwicklungsgang seiner Bekehrung zur evangelischen Warheit legte er in einem Briefe an Georg Spalatin klar dar, der einem Briefe an Luther beigeschlossen war und den Luther seinem Gönner und Freunde, 12. Febr. 1520, mit den Worten zusendet: „Da hast du ein Schreiben von Butzer, wohl des einzigen Bruders ohne Falsch in jenem Orden ... Man darf etwas Tüchtiges von ihm erwarten". Die Liebe und Verehrung, die B. den Vorkämpfern für die evangelische Warheit als heranreifender Bundesgenosse zu bezeugen sich gedrungen fülte, wurde von jenen vollkommen erwidert. Je offener Butzer sich brieflich dem Bunde der Humanisten anschloß und für die neue Bewegung im Gegensatze gegen seine Ordensoberen auftrat, um so mehr geriet er in den Verdacht eines Überläufers. Man verfolgte ihn schon, daher der Plan: aus dem verhassten Orden auszutreten, zur Reife gedieh. Er verließ Heidelberg und begab sich nach Straßburg, wo ihm Ulrich von Hutten, mit dem er schon bekannt war, den Schutz Franz von Sickingens gegen die gefärlichen Nachstellungen des Ordens zusicherte. Anfangs 1521 begab er sich nach Speyer zu seinem treuen Freunde Maternus Hatten, bischöflichem Vikar, und unterhielt von hier einen regen Verkehr mit Hutten, der auf der Ebernburg, im unteren Nahtal, der Residenz Sickingens, weilte. Der dringenden Einladung folgend, fand er hier, wie so mancher andere, eine Zufluchtsstätte. Sein Freund Hatten hatte unterdess durch einen päpstlichen Curtisanen zu Speyer für Butzer die Erlaubnis zum Austritt aus dem Orden zu Rom glücklich bewirkt. Es heißt in dem päpstlichen Breve vom 20. Februar 1521: „weil der Bittsteller in so zartem Alter die Kutte genommen und wärend des Probejares durch Drang und Furcht getrieben wurde, den gewönlichen Profess zu thun, in seinem Herzen und Sinn aber sich keineswegs innerlich verpflichtet achtete, so begehre er in den Stand der Weltprieſter zurückzukehren". Da der Bischof von Speyer mit der Untersuchung der Sache betraut war, der sich schon zum Reichstag nach Worms begeben hatte, so bewogen ihn B.'s Freunde den Weihbischof von Bruchsal, einen freisinnigen Mann zum Subdelegaten zu ernennen. Dieser entband B. am 29. April 1521 in aller Form Rechtens von seinen Gelübden und so war die ihm aufgedrungene und längst verhasste Kutte förmlich abgelegt.

Der Pfalzgraf Friedrich, der an dem klugen Manne sein Wolgefallen empfand und zu seiner Befreiung nicht wenig beigetragen hatte, berief ihn zu seinem Hofkaplan. Butzer begab sich nach Worms, wo Friedrich damals sich aufhielt. Er hoffte, den Pfalzgraf, der sich äußerlich der Reformation zuneigte, ganz für die evangelische Warheit zu gewinnen, überzeugte sich aber bald, dass der Leichtsinn und die Üppigkeit des Hoflebens alle besseren Regungen wider unterdrückte. Auch seine Freunde, vor allen Hutten, drangen in ihn, die verderbliche Hofluft zu fliehen und wichtigere Dinge zu betreiben. Er nahm im Mai 1522 seinen Abschied, den ihm der Pfalzgraf in Gnaden erteilte, und zog zu Sickingen, der ihm die schöne Pfarrei Landstuhl, am Fuße seines Schlosses Lanstall, übertrug. Als Pfarrer verehelichte er sich mit Elisabeth Silbereisen, einer armen tadellosen Jungfrau, die von ihren Angehörigen ins Kloster gezwungen war und die es im Vertrauen auf Gott und in der Überzeugung, dass dieser Schritt echt christlich sei, wagen wollte, mit ihm gemeinsam durchs Leben zu gehen. B. war somit einer der ersten, welcher trotz des Spottes der Feinde und aller Bedenken der Freunde diesen wichtigen Schritt zur Befreiung des geistlichen Standes von dem verderblichen Zwang des Cölibates getan hat.

Der Kampf, in den Sickingen sich mit dem Kurfürsten von Trier, als entschiedenem Gegner der Reformation, eingelassen hatte und der den tragischen Ausgang seiner Geschicke herbeifürte, nötigte B. noch im J. 1522, um Urlaub zu bitten. Er wollte ein Jar lang nach Wittenberg gehen, um dort sich für den bevor-

stehenden geistigen Kampf noch weiter zu bereiten. Zuvor suchte er noch einmal die Seinigen in der Heimat auf. Auf der Durchreise durch Weißenburg, wo sich ein großes Verlangen nach evangelischer Predigt regte, glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen und wenigstens einstweilen als Prediger zu bleiben. Er begründete eine evangelische Gemeinde. Predigten, die er vor dieser gehalten und im folgenden Jare 1523 zu Straßburg als summarischen Begriff mit einer Widmung an den Rat und die Bürgerschaft von Weißenburg herausgegeben hat, gehören zu den einfachsten aber auch kernhaftesten, die wir von ihm besitzen. An den beiden Grundpfeilern, auf welche er das Evangelium gründet, dem Glauben und der Liebe, hat er auch später immer festgehalten. Als der Bischof von Speyer sich in den Kampf Butzers mit dem Klerus einmischte und ihn exkommunizirte, sah er sich genötigt, angesichts der großen politischen Gefaren, welche nach der Niederlage Sickingens der Stadt drohten, sie für eine zeitlang, wie er hoffte, zu verlassen und sich nach Straßburg zu wenden (23. Mai 1523). In der freien Reichsstadt war die reformatorische Bewegung schon im Gange, die hier durch freie religiöse Vereine, wie die Gottesfreunde, durch den gewaltigen Bußprediger Gailer von Kaisersberg, und durch die Aufklärung der Humanisten, wie Wimpheling, längst vorbereitet war. Matthäus Zell, Leutpriester der Münstergemeinde zu St. Lorenz, der durch Luthers Schriften für die evangelische Sache gewonnen war, predigte unter stets wachsendem Beifall des Volkes das lautere Wort Gottes mit großer Freimütigkeit und andere folgten seinem Beispiel. B. trat gleich in die Arbeit mit ein und Zell nahm den Bedrängten in sein Haus auf, wo er vor einem Kreise von Gelehrten paulinische Briefe auslegte. Kurz nach seiner Ankunft hatte sich B. brieflich an Zwingli gewandt, den er in seiner Bedrängnis bat, ihm einen Wirkungskreis zu verschaffen, ein Beweis, dass sein Herz ihn damals zu den Schweizern hinzog, die freilich den Straßburgern näher standen, als die Wittenberger. Unterdes trat gerade durch B.'s offenes Auftreten bald eine günstigere Wendung der Dinge in Straßburg ein. Als der Bischof von Speyer (im Juni 1523) den Rat aufforderte: B. das freie Geleit aufzukündigen, damit er mit ihm als einem Gebannten verfare, ließ der Rat eine Verhandlung anstellen, in der B. sein gutes Recht nach der hl. Schrift verteidigte und eine schriftliche „Verantwortung" seiner Person und Lehre abfasste, die dem Bischof übersandt wurde. Mit dieser Schrift, die ihren Eindruck auf den Rat nicht verfehlte, war B.'s Stellung in Straßburg entschieden. Wärend der Rat ihm Schutz vor jeder Gewalt zusagte, ließ ihn Zell öffentlich im Münster auftreten, wo er vor einer immer größeren Schar die hl. Schrift auslegte. Durch Predigt und Schriften von ächt christlicher Popularität bewirkte er, dass der Rat einen Schritt weiter ging und am 1. Dez. 1523 durch Mandat den Predigern befahl: nichts anderes als das hl. Evangelium und was zur Manung der Liebe Gottes und des Nächsten diene, frei, öffentlich dem christlichen Volke zu predigen. Infolge dessen entfaltete sich ein förmlicher Wetteifer zwischen der Tätigkeit der Prediger und der Teilnahme der Bürger. Für das große Bedürfnis nach evangelisch gesinnten Mitarbeitern mussten Anstalten geschaffen werden und dadurch wurde der Grund zu einer Hochschule für Straßburg gelegt.

Als der Bischof von Speyer die evangelischen Prediger exkommunizirte, welche B.'s Beispiel folgend, in den Ehestand getreten waren, antwortete die Bürgerschaft durch die Wal B.'s zum Leutpriester an St. Aurelien, 31. März 1524, welche dem Rat bestätigte. Die größte Pfarrgemeinde St. Peter wälte den Propst von St. Thomä, Wolfgang Capito, der aus seiner früheren Unentschiedenheit herausgetreten, ein evangelischer Bekenner und Kampfgenosse geworden war. B. trat jetzt immer entschiedener im Kampf mit katholischen Gegnern, wie Thomas Murner und der Augustiner-Provinzial Treger, für die Reformation ein und seine polemischen Schriften dieser Zeit lassen immer reinere und tiefere Erfassung der evangelischen Warheit hervorleuchten. Als der Streit mit Treger einen siegreichen Ausgang genommen, kam Carlstadt, dessen Zerwürfnis mit Luther alle Freunde der Reformation aufs tiefste schmerzte, von Wittenberg nach Straßburg, wo er nicht die Prediger, sondern die Sektirer, die heimlich wülten, aufsuchte, sodass der

Rat ihn auswies. Er ging nach Basel, wo er Schriften zu seiner Verteidigung drucken ließ und nach Straßburg sandte. Butzer verfaßte im Namen sämtlicher Prediger ein Schreiben an Luther, worin über ihr Verhalten zu Carlstadt zur Beseitigung von Mißverständnissen Bericht erstattet wird. Auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, das Altarsakrament eingehend, erklären sie, wie auch schon vorher B. gegen Murner die Sache dargestellt hatte: „Wir lehren mit dir, das Brot sei der Leib Christi und der Wein sein Blut, obgleich wir die Gläubigen bei weitem mehr auf das Andenken des Todes Jesu hingewiesen, welches das einzig Heilbringende dabei sei. Man müsse vielmehr zu Herzen fassen, wozu man esse und trinke, als fragen, was man esse und trinke". Sie wollen also, obgleich ihre Auffassung der schweizerisch-zwinglischen nahe verwandt ist, dieselbe doch nicht als eine von Luthers Lehre verschiedene angesehen wissen. Sie entwerfen am Schlusse des Schreibens ein Bild des reformirten Gottesdienstes in Straßburg, das gegen den noch fast ganz katholischen Ritus in Wittenberg sehr abstechen mußte. Sie bitten Luthern, über diese Fragen mit der klaren und unzweideutigen Schrift one Leidenschaft so zu antworten, daß man es auch gegen den Satan behaupten könne. Luther richtete (15. Dez. 1524) gleich nach Empfang an die Christen zu Straßburg ein allgemeines Sendschreiben, welches zwar sehr gemäßigt und beruhigend war, aber da er für seine Ansicht darin nichts beweisendes beibrachte, machte es um so weniger Eindruck, als er eingestand, daß er früher auch den geistigen Genuß für wahrscheinlicher gehalten habe. Fast gleichzeitig mit jenem Schreiben an Luther verfaßte Butzer (Ende Dezember 1524) gegen alle Verleumdungen daheim und auswärts die Schrift: „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift angezeigt der Neuerungen an dem Nachtmal des Herrn" ꝛc., welche er an seinen ehemaligen Herrn, den Pfalzgrafen Friedrich, richtete, um alle streitigen Fragen zusammenzufassen. Sie gehört zu den gediegensten Schriften B.'s und gibt ein lebendiges Bild von dem, was nach der Ansicht der Straßburger Prediger zu einer gereinigten Kirche eigentlich gehöre. Bei der Beschreibung der Nachtmalsfeier wird das Hauptgewicht auf die geistliche Nießung gelegt, da das Fleisch kein Nutze ist. Die Schrift beweist, daß Ende des J. 1524 die Reformation in Stadt und Land der Hauptsache nach mit großer Selbständigkeit durchgefürt war, one daß die bürgerliche Ordnung, das Statswesen, auch nur im geringsten erschüttert worden wäre.

Nachdem die Stürme des Bauernkriegs gefarlos an Straßburg vorübergebraust waren, da stieg ein anderes Ungewitter am Horizont auf: der unselige Sakramentsstreit mit den Schweizern. Luther hatte in der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten" ꝛc. (Januar 1525) in der Widerlegung Carlstadts seinem Unwillen gegen die Straßburger hie und da Luft gemacht. Diese waren nichts weniger als carlstädtisch gesinnt, wol aber näherten sie sich der Ansicht Zwinglis, one von ihm abhängig zu sein. Sie sahen die Eintracht bereits in Straßburg selbst bedroht, wo Nicol. Gerbel, ein Jurist, nicht höher als bei Luther schwur und sein Zuträger war. Daher wollten sie trotz des fehlgeschlagenen früheren Versuchs womöglich noch den Ausbruch zu beschwichtigen suchen. Sie sandten daher in herzlicher Pietät gegen Luther, dessen hohe Verdienste sie willig anerkannten, und in dem festen Glauben an seine aufrichtige Überzeugungstreue den jungen Georg Casel, Lektor der hebräischen Sprache, als Unterhändler mit einem Schreiben an Luther. Sie erklärten nochmals ihr Mißfallen über Carlstadts aufrürerische Umtriebe, zeigen aber auch an, worin er mit den Zürichern und Oberländern etwa übereinstimme und halten den Wittenbergern vor, daß sie selbst oft erklärt hätten, daß die fleischliche Gegenwart nichts nütze und daß alles vom Glauben abhänge. Luthers Stimmung in den Unterredungen mit Caselius war eine sehr gereizte. Die ganze Sache war für ihn entschieden. Die leibliche Gegenwart im Abendmal betonte er mehr als früher. „Die eine oder die andere von beiden Partheien müsse vom Satan sein!" Ferner: „Es thut uns leid, daß diese Männer von uns abfallen, von denen man hoffen mochte, daß sich ganz Deutschland ihrer rühmen könnte; aber ich kann die Gerichte Gottes nicht hindern". — Anfangs Nov. 1525 kehrte Caselius mit Briefen von Luther und Bugenhagen

zurück, aus denen die Straßburger mit tiefem Schmerz ersahen, dass die Liebe, das Band der Vollkommenheit zerrissen sei. Gegen die Stimmen der Verketzerung von Wittenberg her, in die die aufgehetzten Nürnberger einstimmten, schlossen sich die Oberdeutschen immer mehr den Schweizern, Zwingli und Oecolampadius zu Basel, an und man erholte sich bei einander Rats zur Verteidigung sowol als zum Angriff. Wärend die Wogen des Sakramentsstreites bald höher bald niedriger gingen, erklärten sich die Straßburger in ihren Briefen zwar für die von Zwingli verteidigte Lehre, ermanten ihn aber ernstlich, doch ja von seiner Seite nicht Anlass zu geben, dass die Wunde unheilbar werde. Zwingli nahm alles freundlich von ihnen auf und versprach, glimpflich zu verfaren, aber Luthers Gemüt war zu sehr verbittert und die Autorität blieb seine einzige Waffe. Das zeigte sich deutlich, als Butzer zur Übersetzung des 4. Teiles von L.'s Postille aus dem Deutschen ins Lateinische in einer Vorrede (vom 17. Juli 1526) die Summe des christlichen Glaubens zusammenfasst, von dem Abendmal kurz nach Straßburger Auffassung redet und zu dem Texte selbst sich nur eine Berichtigung der Erklärung von 1 Cor. 9 v. 24 erlaubt, in der Überzeugung, dass Luther sich an der Anmerkung nicht stoßen werde. Indes Luther sandte (13. Sept. 1526) einen Brief an den Buchdrucker, dass er ihn einer neuen Ausgabe des 4. Teiles der Postille vordrucken sollte. Die Übersetzung kann Luther nicht tadeln, aber die Vorrede nennt er eine „fluchwürdige", und von den Anmerkungen sagt er, dass sie gehässig und gistig seien und seine Postille „kreuzigten". Gegen die Sakramentirer zieht er als verlorene Ketzer los, welche Christum nur zum Scherz aber nie im Ernst erkannt oder gelehrt haben. Dieser Brief wurde warscheinlich auf Gerbels Betrieb, der fortwärend Luther gegen die Straßburger aufhetzte, besonders gedruckt und Butzer zu einer Widerlegung genötigt, welche in 13 Artikeln in gemäßigtem aber ernstem Tone die Anklagen Luthers zurückweist: „Sie glaubten nur dem Wort Gottes, wie sie es verständen und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen persönlichen Glauben müssten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers". Wie begreiflich, dass Butzer sich immer entschiedener an die Schweizer anschloss. —

In der Schweiz hatte die Reformation auch in Bern so viele Anhänger gefunden, dass der Rat im Einverständnis mit dem Hauptprediger Berth. Haller und den Zürichern eine Disputation für den Jan. 1528 anordnete, zu der auch die Straßburger als „Zuhörer" eingeladen wurden. B. traf zu Zürich zum ersten Mal mit Zwingli persönlich zusammen, und freute sich, den Mann, durch dessen Briefe er bisher schon oft gestärkt worden war, von Angesicht zu sehen. Zwingli und Haller waren zu Bern auf eidgenössischer Seite die Hauptvorfechter. Unter den Fremden ragte Butzer mit seiner Ruhe und Geistesgewandtheit am meisten hervor, der hier noch einmal Gelegenheit fand, seinen Gegner Treger in dem Artikel „von der Kirche und ihrem Haupte und von der Autoriät der hl. Schrift" zurückzuweisen. Bei dem 4. Artikel, „dass der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brot der Danksagung empfangen werden, mag mit der hl. Schrift nicht beigebracht werden", trat B. gegen die von dem St. Galler Prediger Burgauer vertretene lutherische Ansicht auf. So hoch Luther oder vielmehr Gott der Herr in ihm zu preisen sei, so müsse B. doch in diesem Punkte von ihm abstehen, dass man das christliche Wort fleischlich verstehe und die ware Menschheit Christi mit der Gottheit vermische. Burgauer stand von seiner Ansicht ab. Der Sieg war so vollständig, dass die Reformation allgemein eingefürt wurde. Luther, dem der Ausgang der Berner Disputation nur Worte des Spottes entlockte, hatte in seiner Schrift, dem sogen. „großen Bekenntnis vom Abendmal", seinen Gegnern nicht bloß alle Erkenntnis in geistlichen Dingen, sondern auch alle Logik und gesunden Verstand abgesprochen. Bei aller Leidenschaft verwarte sich L. hier gegen manche Dinge, die ihm seine Gegner so grell vorgehalten und die er auch wirklich behauptet hatte. Butzer entdeckte dies gleich mit seinem dialektischen Scharfsinn, wie z. B. dass zwischen dem Brot und dem Leib Christi keine natürliche, tatsäch-

liche, sondern eine sakramentliche Vereinigung stattfinde. Er gab deshalb seine Hoffnung auf eine Verständigung durch mündliche Besprechung nicht auf. Eine solche herbeizuführen, war der Hauptzweck seiner Schrift vom 21. Juni 1528: „Dialogus, die Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegentheils vom Abendmal Christi", in echt volkstümlicher Form. Die Andeutung, dass nicht bloß die Straßburger, sondern auch große Leute darauf hingewirkt hatten, zielte auf den Landgrafen Philipp von Hessen, der den drohenden Gefahren von Seiten der Gegner nicht bloß durch ein evangelisches Fürstenbündnis, sondern ein allgemeines Schutz- und Trutzbündnis aller Obrigkeiten und Städte, die sich für die Reformation erklärt hatten, zuvorkommen wollte. Ein Haupthindernis, welches der Verwirklichung seines Planes entgegenstand, war der durch den Abendmalsstreit entstandene Zwiespalt, deshalb ruhte er nicht, bis dass es ihm gelungen war, die Theologen beider Parteien zu einem Religionsgespräch nach Marburg (1. Okt. 1529) zu versammeln. Butzer stand hier mit den Straßburgern auf Seiten der Schweizer, versuchte aber gegen Ende des Gesprächs durch Darlegung seiner Lehre Luther zu überzeugen, dass im Grunde doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen herrsche, was Luther nicht annehmen wollte. Der Landgraf drang schließlich darauf, dass eine Urkunde aufgesetzt wurde — ihre Abfassung wurde Luther übertragen —, in welcher die Übereinstimmung beider Teile in allen Hauptartikeln bezeugt ist, nur in dem letzten 15. Artikel „vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi" ist neben „der geistlichen Nießung, die allen Christen fürnemlich von Nöten" die Differenz eingestanden: „ob der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sei"; jedoch soll ein Teil gegen den anderen christliche Liebe erweisen, soviel es das Gewissen eines jeden erlaube. Beide Teile gelobten nichts one gegenseitige Bewilligung gegen einander zu schreiben.

Wenn der Erfolg des Gesprächs nicht der von Butzer erwartete war, so ist er dadurch gerade in seinen Unionsbestrebungen bestärkt worden, dass er zu Marburg erfaren hatte, wie leicht durch persönliche Begegnung ein geschwundenes Vertrauen widerhergestellt und bei mündlicher Darlegung der Gründe und Gegengründe obwaltende Missverständnisse beseitigt werden könnten. Der Unionseifer B.'s wurde aber bald darauf auf eine harte Probe gestellt, als auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trotz aller Bemühungen des Landgrafen Philipp auf Betrieb der Sachsen den Straßburgern der Beitritt zu dem Bekenntnis als Sakramentirern verweigert wurde. Da nun aber der Kaiser von allen Ständen Rechenschaft ihres Glaubens gefordert hatte, ließen die Straßburger schleunigst durch ihre Prediger Butzer und Capito ein eigenes Bekenntnis in 23 Artikeln ausstellen (am 11. Juli 1530), dem sich auch Konstanz, Memmingen und Lindau anschlossen, daher „Vierstädter Bekenntnis", Conf. tetrapolitana, genannt. Es steht in einfacher Klarheit und Vollständigkeit ebenbürtig neben ihrer im Grunde mit ihr ganz übereinstimmenden Schwesterkonfession da. Butzer schließt sich in der Ausdrucksweise beim Abendmal (Artikel 18) der Augustana möglichst an, one seiner Ansicht etwas zu vergeben: Christus gebe denen, die von Herzen seine Jünger sind, bei Widerholung seines Nachtmals nach seiner Einsetzung seinen waren Leib und sein wares Blut warhaftig zu Speis und Trank der Seelen, wodurch sie zum ewigen Leben genärt werden, sodass er nun selbst in ihnen und sie in ihm leben und bleiben, und am jüngsten Tage zu einem neuen und ewigen Leben auferweckt werden.— Der Kaiser ließ später (24. Okt. 1530) eine confutatio des Vierstädter Bekenntnisses anfertigen, die B. erst im folgenden Jare 1531 durch seine „schriftliche Verteidigung" beantwortet hat. Noch von Augsburg aus versuchte B. im Sept. 1530 Luther zu Koburg in längerer Unterredung für eine neue Vereinigung zu gewinnen und erlangte die Zusage, dass Luther ein neues von Butzer aufzustellendes Bekenntnis beurteilen wolle. Auch Melanchthon schien ihm ernstlicher als zuvor die Hand zur Einigung zu bieten. So trat B. eine Rundreise durch Oberdeutschland und die Schweiz an, um die Notwendigkeit einer Annäherung überall klar zu machen. Mit der von B. aufgestellten Vermittlung waren die Schweizer nichts weniger als zufrieden, da B. offenbar bemüht war, Zwingli und die Seinen mehr an Luther und die Sachsen, als diese an jenen anzunähern.

Dazu drängten die politischen Gefaren jener Zeit. Hatte doch der Rat van Straßburg an B. geschrieben, er möge alles zur Bewerkstelligung der Konkordia anwenden, denn man sei nicht gewillt, wegen dieses einen Artikels sich von dem Kurfürsten von Sachsen zu trennen. Das Bündnis mit der Schweiz war mehr oder weniger politisch verdächtig. Straßburg, das schan auf dem 1. Konvent zu Schmalkalden (Dez. 1530) vertreten war, trat (im März 1531) mit den anderen oberdeutschen Städten in den schmalkaldischen Bund ein und nahm (im April 1532) die Augustana neben seiner Konfessian, als im wesentlichen mit derselben übereinstimmend, an. Umsamehr suchte B. eine Vereinigung zwischen den Oberdeutschen und Sachsen herzustellen. Er ließ sich zugleich die valle Durchsürung der Resarmatian in den oberdeutschen Städten Ulm, Memmingen und Augsburg eifrig angelegen sein. In Straßburg selbst wurde das Werk auch vallendet, B. war an die Spitze der Geistlichkeit gestellt und sürte den Varsitz im Kirchen-Kanvent.— Die außerordentliche Tätigkeit B.'s in jener Zeit zeugt von seiner unerschöpflichen Arbeitskraft. Als durch Landgraf Philipp das württembergische Gebiet dem vertriebenen Herzog Ulrich und der Reformation zurückerobert war, suchten B. und die Straßburger auch hier ihren Einfluss geltend zu machen. Von B.'s Schriften ist hervorzuheben seine warnende Schrift „an die Münsterer", worin er die ganze Heilslehre und Kirchenordnung auseinandersetzte, und die Verteidigung der evangelischen Lehre „gegen die Angriffe des Bischafs von Avrenches" in Frankreich; beide (vom J. 1534) legte er seinem sortgesetzten Konkardienwerk zu Grunde, so schan zu Kanstanz im Dez. 1534, wo die zalreichen Vertreter Oberdeutschlands eine Vermittlungsformel annahmen, in der die lutherische Lehre vergeistigt war. Sie beauftragten B., weiter mit Luther zu verhandeln. Von Kanstanz reiste er Ende Dezember nach Kassel, wa er auf Veranstaltung des Landgrafen Philipp sich mit Melanchthan besprach. Er gab zu, dass Brot und Wein darreichende Zeichen seien, mit welchen zugleich der Leib und das Blut Christi warhaftig und wesentlich dargereicht werde. Leib und Blut Christi seien aber mit Brat und Wein nur sakramentlich verbunden und nicht an eine Vermischung ader Vereinbarung des Leibes Christi mit dem Brate zu denken. Melanchthan sallte bei Luther, und Butzer bei den Seinigen dahin wirken, dass man sich auf Grund dieses Vergleichs vereinige. Wenn B. zu Kassel die Zustimmung der oberländischen Reichsstädte in sichere Aussicht gestellt hatte, bedurfte es dach seinerseits nach einige Anstrengungen, deren Widerstand zu brechen. Bei den Schweizern war unterdes nach Zwinglis Tode dessen Ansicht nicht mehr sa strenge vertreten. Basel hatte in einem Bekenntnis vom 21. Januar 1534 in dem Artikel: „vom Nachtmal unseres Herrn" die Formel aufgestellt: „daß mit des Herrn Bradt und Tranck sampt den Worten des Nachtmals der war lyb und das war blut Christi durch die Diener der kylchen fürbildet und angebatten werde". Als dann am 1. Febr. 1536 Abgeardnete der reformirten Kantone auch van Zürich und Bern sich zu Basel über eine Konfessian vereinigen wallten, um für das vam Pabst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene Kanzil gerüstet zu sein, da kannte B. für den van ihm und einigen Schweizer-Predigern verfasssten 22. Artikel vom hl. Abendmal bei allen Anwesenden Zustimmung finden: „dass der Herr in seinem hl. Abendmal seinen Leib und sein Blut, d. i. sich selbst, den Seinigen darbiete".

Nachdem B. sa vargearbeitet hatte, war auch bei Luther der Entschluss gereift, das Einigungswerk mit den Oberdeutschen zu versuchen. Er erbat sich in einem Briefe an B., die sächsischen und einige süddeutsche Einladungen zu besorgen, das übrige sallten die Straßburger bei den Oberländern tun. Im Mai 1536 erschieuen die oberdeutschen Thealagen, mit B. und Capito an der Spitze, zu Wittenberg. Nach achttägigen Verhandlungen, bei denen B. mit großer Beharrlichkeit sein Ziel verfalgte, wurden die van Melanchthon aufgesetzten Artikel von allen angenammen, nur der Prediger Zwick van Kanstanz behielt sich var, seinem Rat erst zu berichten. In dieser „Wittenberger Kankardie" wird in dem ersten Artikel vereinbart, „dass mit dem Brot und mit dem Wein warhaftiglich und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi". In dem zweiten Artikel wird zwar die räumliche Einschließung

des Leibes Christi im Brote oder die beharrliche Vereinigung desselben mit dem Brote außerhalb der Nießung geleugnet, aber in dem dritten Artikel zugestanden, daſs auch den Unwürdigen — indigni — der Leib und das Blut Christi warhaft dargereicht und sie solches warhaft empfangen nach den Einsetzungsworten Christi, aber zum Gericht, wie St. Paulus spricht. — B. hielt die in sich unhaltbare Unterscheidung aufrecht, daſs die Gottlosen, impii, oder ganz Ungläubigen, infideles, die den Worten des Sakraments nicht glauben und Christi Ordnung verkehren, nichts als Brot und Wein empfangen, obgleich ihnen der durch das Werk Christi gegenwärtige Leib dargereicht wird, wärend er unter den Unwürdigen, indignis, diejenigen verstand, die den Worten des Sakramentes glauben, aber one rechte Andacht und lebendigen Glauben zu üben, zwar den Leib des Herrn empfangen, aber sich schuldig machen an ihm, wie einst die Korinther. — Es ist klar, daſs B. mit dieser Konkordie auf dem eingeschlagenen Wege der Annäherung an die Wittenberger die lutherische Lehre in dem einen Hauptpunkte: von der warhaftigen und wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, dem Wortlaute nach angenommen hat, wenngleich er die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein nach seinem Sinne nur als eine sakramentliche betrachtet, welche außerhalb der (geistlichen) Nießung nicht bestehe, daher er auch, nur um Luther zu gewinnen, zugestand, daſs die indigni den Leib Christi wirklich empfingen, wärend er festhielt, daſs die eigentlichen infidéles nichts als Brot und Wein empfingen. Man mag über B.'s Zugeständnis in der Konkordie urteilen wie man will, soviel steht fest, daſs er es in redlicher Absicht gemacht, um das mit unsäglicher Mühe und Arbeit verfolgte Friedenswerk zu Stande zu bringen. Dabei ist zu beachten, daſs er die Lehre von den Sakramenten nicht für grundlegend hielt, weil im N. Test. so wenig davon geredet werde. —

Die Straßburger nahmen die Konkordie one weiteres an und auch die übrigen oberdeutschen Städte erteilten ihre Zustimmung. Bei den Schweizern aber stieß die Sache auf Widerspruch, weil sie ihre Ansicht in der Konkordie nicht finden konnten. Nach längeren Verhandlungen beschloſs man auf einer Versammlung von eidgenössischen Abgeordneten zu Basel (Nov. 1536), als Butzer nochmals eine Deklaration der Konkordie gegeben hatte, diese mit einem Begleitschreiben an Luther zu schicken und zu erklären, wenn dies der rechte Sinn der Konkordie sei, nämlich: „daſs die Menschheit des verklärten Christus nicht in dieser Welt fleischlich sei, sondern in ihrem himmlischen Wesen bleibe“ und gelehrt werde: „daſs unser Herr Christus an ihm selbst allein durch das gläubige Gemüt empfangen und genossen werde“, von Herzen ihr zuzustimmen. Um jegliches Miſsverständnis zu beseitigen, legten sie ihre Ansicht vom Abendmal klar dar und sprachen zum Schluſs ihre Hoffnung aus, daſs der Gott des Friedens zum rechten Aufbau seines Evangeliums die ware Einigkeit unter ihnen herstellen möchte. B. überbrachte im Jan. 1537 dieses Schreiben selbst an Luther nach Schmalkalden, der einstweilen durch Melanchthon antworten ließ. Butzer vertrat zuletzt die Sache der Konkordie mit den Schweizern auf einer Synode zu Bern im Sept. 1537, wo auch die Genfer Prediger, unter ihnen Calvin, erschienen waren. Man eignete sich hier, im Gegensatz gegen Zwinglis Lehre, die von B. gebrauchten Ausdrücke an, die zugleich den Unterschied von Luthers Lehre bezeichneten: „daſs Christi Leib nicht im Brot sei, daſs aber Christus im Nachtmal der Gespons bei seiner Braut sei“. Weil jetzt auch von Seiten Butzers die Differenz, die zwischen Luther und den nicht mehr zwinglisch gesinnten Schweizern in der Lehre immer noch bestand, offen ausgesprochen war, schloſs Luther durch eine Antwort (vom 1. Dec. 1537) auf das von B. ihm überbrachte Schreiben der Schweizer mit ihnen die Konkordie, d. h. den Kirchenfrieden, ab: „daſs beide Teile die Gegner zusammenschicken und allen Unwillen faren lassen, damit dem hl. Geiste Raum gegeben werde“. Er erkennt sie trotz der Differenz in der Lehre als Brüder in Christo an.

B. hatte sein eigentliches Lebenswerk vollendet und von Straßburg aus war nach langem Streit der Friede zwischen dem protestantischen Deutschland und der

reformirten Schweiz befestigt. Wenn derselbe auch noch einmal gegen Ende des Lebens Luthers durch seine Schrift: „kleines Bekenntnis vom hl. Abendmal", gestört wurde, so hatte B. durch seine Kämpfe bereits eine große Eroberung für seine vermittelnde Richtung an Melanchthon gemacht, der auf seine Seite getreten war. Dieser aber konnte fortan in freierer evangelischer Geistesrichtung dem zweiten schweizerischen Reformator Calvin die Hand zum Bunde reichen, der für die künftige Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland so entscheidend geworden ist.

B.'s weitergehende, sich auch auf den Katholizismus erstreckende Unionspläne können, da sie erfolglos geblieben sind, in aller Kürze skizzirt werden.

Mit großen Hoffnungen trat B. in die zu Hagenau (Juni 1540) eröffneten und zu Worms gegen Ende 1540 fortgesetzten Vergleichsverhandlungen ein. Kaum hatte sich zu Worms die Überlegenheit der Protestanten wider herausgestellt, so benutzten die Katholiken das kaiserliche Mandat, welches für den Sommer 1541 einen Reichstag nach Regensburg berief, um die Verhandlungen zum zweiten Mal abzubrechen und dorthin zu verlegen. Der Kaiser war entschlossen, einen religiösen Friedensstand für Deutschland herbeizuführen und ließ ein maßgebendes Religionsbuch vorlegen, das den Vergleichsverhandlungen, an denen B. mit Melanchthon einen hervorragenden Anteil genommen hatte, eine ganz andere Wendung gab. B. wie Melanchthon richteten gegen das Regensburger Buch ein Gutachten, auch glaubte B. es seinen Kollegen, besonders Melanchthon schuldig zu sein, die Anklagen wegen verräterischer Nachgiebigkeit zurückzuweisen und die Akten des Regensburger Gesprächs herauszugeben, wurde aber dadurch in einen heftigen Streit mit Dr. Eck verwickelt, der das Unionswerk sehr in Frage stellte.

Wenn die Vergleichsverhandlungen erfolglos waren, so gewannen sie für B. insofern Bedeutung, als der Kurfürst von Köln, Erzbischof Hermann V., der die Notwendigkeit einer Reformation in seinem Gebiete schon früher eingesehen hatte, zu Hagenau Butzer und die Straßburger kennen gelernt und an ihrem milden versöhnlichen Geiste Wolgefallen gefunden hatte. Zu Regensburg hatte der Kölner Kanonikus Gropper, einer der katholischen Kollokutoren, B. wegen seiner geschickten Disputation schätzen gelernt und ihn, als einen gemäßigten Mann, seinem Kurfürsten für die beabsichtigte Kirchenreform empfohlen, die der Reichstag den deutschen Fürsten anbefohlen hatte. Herman V. berief B., der Ende 1542 zu Bonn mit evangelischer Predigt und Vorlesungen das Werk eifrig begann und bei den weltlichen Ständen gleich anfangs großen Beifall fand. B. faßte gemeinsam mit Melanchthon, der ebenfalls einem Rufe Hermanns im Mai 1543 gefolgt war, die Reformationsordnung für das Kölner Erzstift ab, die ein wares Meisterstück genannt werden kann und in den Stücken, die von B. herrüren, wider ein Zeugnis für sein organisatorisches Talent ablegen, das er in Straßburg und andern Orten so glänzend bewiesen hatte. Die Durchfürung der Reform scheiterte zunächst an dem heftigen Widerstande des Kölner Domkapitels, den B. mit seinen scharfen Waffen des Geistes bekämpfte, dann aber an dem Befehl des Kaisers, Karl V., der auf seinem Heereszug gegen den Herzog von Cleve (August 1543) den Kurfürsten Hermann zwang, die evangelischen Prediger, besonders Butzer, zu entlassen, und mit der Einfürung der Kirchenordnung bis zum nächsten Reichstag zu warten. B. mußte mit blutendem Herzen das fast schon für das Evangelium gewonnene Erzstift verlassen. —

Durch die traurigen Erfarungen, welche B. bei der Teilnahme an den Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken gemacht hatte, war seine Hoffnung auf einen schließlichen Erfolg noch nicht erschüttert worden. Daher entschloß er sich, auch als die verderbendrohenden Absichten des Kaisers keinem tiefer Blickenden mehr verborgen sein konnten, doch noch einmal, dessen Befehl zu folgen und zu Regensburg (Jan. 1546) sich an einem Vergleichsgespräch zu beteiligen. Da es nur zum Schein angeordnet war, um Zeit zu Rüstungen gegen die Protestanten zu gewinnen, verlief es erfolglos.

Der Ausgang des schmalkaldischen Kriegs mit der Niederlage der Protestanten gab dem Kaiser, der sich von Seiten des Papstes mit dem tridentinischen

Konzil hintergangen sah, volle Freiheit, durch ein Reichsgesetz, das Augsburger Interim, die religiösen Wirren beizulegen. Der Kurfürst von Brandenburg, der für das Interim sich erklärt hatte, suchte auch eine theologische Autorität dafür zu gewinnen und wandte sich mit der Bitte nach Straßburg, B. zu ihm zu schicken, als einen Mann, der nebst Melanchthon in der Kirche das größte Ansehen genieße. B. reiste (Febr. 1548) nach Augsburg zum Kurfürsten. Wenn dieser in B. der drohenden Verhältnisse wegen noch einen fügsameren Vermittler, als früher, erwartet hatte, so sah er sich sehr getäuscht. B. wich von seiner einmal eingenommenen Stellung dem Interim gegenüber nicht einen Schritt und verweigerte entschieden seine Zustimmung zu demselben, weil die papistischen Irrtümer darin gelehrt und befestigt würden. Obgleich der Kurfürst wärend einer zweiundzwanzigtägigen Haft am Hoflager alle möglichen Mittel anwandte, seine Unterschrift zu erlangen, hielt B. an dem Grundsatz standhaft fest: „Man dürfe nichts gegen das Gewissen und die Warheit tun!" Das Interim wurde zwar von der Majorität des eingeschüchterten Reichstages, auch von manchen oberdeutschen Städten angenommen, aber Straßburg und noch andere blieben in Opposition. Als der Kaiser deshalb um so bestimmter auf die Annahme von Seiten der Stadt drang (26. Mai 1548), traten B. und sein jüngerer Kollege Paul Fagius, der Nachfolger Capitos, an die Spitze einer bis zum äußersten entschlossenen Widerstandspartei und suchten durch Wort und Schrift den Rat zu stärken, der durch die drohenden Umstände und äußere Hilflosigkeit zu wanken begann. Als die Prediger wegen „münsterischen Geistes" und des Ungehorsams gegen die Obrigkeit beschuldigt wurden, verfaßte B. die Verteidigungsschrift: „Ein summarischer Begriff der christlichen Lehre ꝛc." in 29 Art., die zu den kürzesten und klarsten Bekenntnisschriften gehört, welche in jener Zeit überhaupt innerhalb der evangelischen Kirche erschienen sind. Es ist B.'s Zeugnis und Vermächtnis an die Kirche zu Straßburg.

Als das Interim angenommen wurde, sah Butzer ein, dass seines Bleibens nicht länger sein könne. Bei einem Teile des Rates war er onedies wegen seiner strengen Kirchenzucht nicht beliebt, und dieser setzte (1. März 1549) den Beschluss durch: die beiden entschiedensten Gegner des Interim mit Pension bis auf weiteres zu beurlauben. In dieser Lage boten um die Wette Melanchthon in Wittenberg, Myconius in Basel, Calvin in Genf dem Halbgeächteten, auf dessen Person es am kaiserlichen Hofe besonders abgesehen war, eine Freistätte an. — B. und Fagius zogen es vor, einem förmlichen Rufe nach England zu folgen, wohin B. schon seit mehreren Jaren von Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der Seele der neuen reformatorischen Bestrebungen, widerholt, wenn auch nur zu zeitweiliger Übersiedelung, eingeladen war. Kaum eine Woche nach der Abreise erging an B. ein ehrenvoller Ruf nach Kopenhagen.

Die beiden Prediger begaben sich nach ihrer Ankunft in England sogleich nach London zu Cranmer (April 1549), der sie wie Freunde und Brüder aufnahm und einstweilen als Mitarbeiter an dem Reformationswerk Eduards VI. bei sich behielt. Der König, der sie sehr freundlich begrüßte, wünschte dass sie zunächst die hl. Schrift aus dem Urtext ins Lateinische übersetzten und diese Übersetzung sollte dann in die englische Sprache für das Volk übertragen werden. Die Arbeit wurde sofort begonnen. — Die gänzlich veränderte Lebensweise nicht minder als das fremde Klima griffen die zwar dauerhafte aber durch die letzten Erlebnisse erschütterte Gesundheit B.'s sehr an, auch gemütlich fülte er sich gedrückt im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an Kirchenzucht und die Schwierigkeiten, sie einzufüren. Sein Herz sehnte sich oft nach Straßburg zurück zu seinen vielen Freunden und seiner teuren Familie. — Nach Ablauf des Sommers 1549 sollte B. mit Fagius nach Cambridge als Lehrer übersiedeln, um dort in der Bildung tauglicher Prediger mitzuarbeiten. Fagius, der idm vorausgeeilt war, wurde von einem schleichenden Fieber ergriffen und im November weggerafft. In der tiefen Trauer über den Freund wurde er getröstet durch die Ankunft seiner Familie vor Einbruch des Winters und mit neuem Mute begann er (Jan. 1550) seine akademischen Vorlesungen unter großem Zulauf der Studirenden, von denen manche später einen großen Einfluss auf die anglikanische Kirche geubt haben. Die Censur der Li-

turgie (common-prayer book), die ihm übertragen war, bewog ihn, den heftigen Widerstand der Bischöfe durch eine öffentliche Disputation zu bekämpfen (6. Aug. 1550), deren Akten zur Beschämung der Gegner veröffentlicht wurden. — Der jugendliche König, der B. hochverehrte und sich gerne seinen königlichen Schüler nannte, wandte ihm seine volle Gunst zu. Man teilte B. mit: der König wünsche zum Neujarsgrusse über das Werk der Widerherstellung des Evangeliums in seinem Reich einen besonderen Unterricht. Noch einmal flammte der Geist des leidenden Greises in seiner ganzen Kraft, Klarheit und begeisterten Frömmigkeit auf. Das Werk: „de regno Christi“ in 2 Bänden, welches er in weniger als 3 Monaten schrieb, soll den Fürsten im 1. Bande belehren, was das Reich Gottes sei, auf welchen Grundwarheiten es beruhe und von welchem Geiste es beseelt sei; im 2. Bande die rechten Mittel angeben, wodurch das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt in einem Laude wie England verwirklicht werden könne. Manches klingt wie eine Weissagung auf Englands große Zukunft. —

Das Werk war B.'s Schwanengesang. Kaum hatte ihm der König seinen ungeteilten Beifall gezollt, die Universität die Würde eines Doktors der Theologie one jede Bedingung, bis dahin beispiellos, zuerkannt, als er Mitte Februar 1552 sich niederlegte, am 22. Febr., als er sein Ende nahen fülte, seine letzten Verfügungen traf und nachdem er am 28. Febr. die Seinigen und alle Anwesenden gesegnet, unter deutschen Gebeten, die er für die Hausandacht selbst gefertigt, seine Lippen schloss. Seine Leiche wurde unter großen Ehrenbezeugungen in der Hauptkirche zu Cambridge bestattet, später aber unter der Regierung der blutigen Maria mit der von Fagius im J. 1556 wider ausgegraben und öffentlich verbrannt. Vier Jare später, 1560, ließ die Königin Elisabeth das Gedächtnis B.'s und Fagius mit allen gebürenden Ehren wider erneuern.

Drei Hauptzwecken war B.'s ganzes Streben gewidmet: 1) den evangelischen Protestantismus durch Wort und Schrift, durch persönliches Eingreifen möglichst fest zu begründen und möglichst weit auszubreiten; 2) die Bekenner desselben möglichst in Frieden und Eintracht unter einander zu erhalten, als dem einzigen Mittel, die teuer errungene evangelische Freiheit gegen die wachsende Macht des politischen Katholizismus zu verteidigen und zu behaupten und 3) der evangelischen Kirche eine innere Organisation durch Verfassung und Disziplin, sowie durch Schul-Unterricht zu verschaffen, durch welche die evangelische Warheit gegen Verfälschung gesichert und evangelisches Leben allen Gliedern der Gemeinde zugefürt werden könne.

Litteratur: Eine Gesamtausgabe der Werke B.'s ist leider nicht zu Stande gekommen, Konrad Hubert, sein vieljähriger Helfer und Freund, der außer den Druckschriften B.'s ausgedehnte Korrespondenz von allen Seiten gesammelt, hatte eine solche Ausgabe mit Herbst (Oporinus) in Basel verabredet, etwa in 9 Folio-Bänden, aber durch den Tod des unternehmenden Buchdruckers (a. 1568) wurde sie vereitelt. Erst 26. J. nach B.'s Tode gelang es Hubert, wenigstens ein kleines Denkmal seinem geistlichen Vater zu setzen und bei dem Baseler Drucker Perna einen ersten Band von B.'s Werken in Folio 1577 erscheinen zu lassen, dessen Titel schon zeigt, dass der Verleger die Fortsetzung aufgegeben. Dieser Band ist unter dem Namen Tomus anglicanus bekannt, weil er meistens in England verfaßte Schriften B.'s enthält. — Was die Biographieen anlangt, so können die älteren kaum in Betracht kommen. Melch. Adams Notizen in seinen vitae eruditorum sind äußerst dürftig; das über B.'s Tod und das Schicksal seiner Gebeine mitgeteilte ist einem Bericht der Freunde B.'s in England entnommen, der sich im Tom. angl. findet. — Verpoortens histor. Kommentation aus dem Anfang des 18. Jarh. ist ganz wertlos. Erst in neuerer Zeit haben die Straßburger Geschichtsforscher die Lücke ausgefüllt. Nachdem Jung und Röhrig in ihren Spezialarbeiten den Grund gelegt, hat J. W. Baum darauf weiter gebaut und als 3. Band des Werkes: „Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche“, Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren u. s. w. dargestellt. Wie der Titel dieser nach Form und Inhalt ausgezeichneten Monographie, unbedingt der besten des ganzen Werkes, besagt, sind nicht

bloß die vielen Druckschriften, sondern auch die vom Verf. chronologisch geordneten und vervollständigten Handschriftenschätze benutzt, und zwar in reichstem Maße. Die vorgeschriebene Einteilung: Leben und Schriften, hat Baum mit richtigem Takte nicht inne gehalten, sondern die Hauptgedanken der Schriften in die historische Darstellung verwebt. Wenn Baum die beiden Männer B. und C., die anfangs zwar weit auseinanderlagen, später aber 20 Jare mit einander gewirkt haben, zusammengefaßt hat, so ist jeder Persönlichkeit ihr volles Recht widerfaren. **W. Krafft.**

Buxtorf (auch Buxtorff, lat. Buxtorffius und Buxtorfius), Johannes, stammte aus einer westfälischen Familie, welche früher Bockstrop oder Boxtrop genannt ward. Er war geboren am 25. Dez. 1564 in der westfälischen Stadt Camen, wo sein Vater Prediger war. Den ersten Schulunterricht erhielt er auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältnis trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der deutschen Übersetzung des Alten Testaments (die erste Ausgabe dieser Übersetzung erschien in Herborn 1602 und 1603) willige Hilfe leistete. Von Herborn ging Buxtorf nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jare 1588, wohin ihn der Ruhm des Jac. Grynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinr. Bullinger, und Genf, wo Th. Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt, fand er auf Grynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovirte er 1590. Schon früher, bald nach seinem Eintritt in das Haus des Leo Curio, war ihm die Professur der hebräischen Sprache angetragen, welche anzunehmen er sich nicht entschließen konnte, weil er sich nicht für fähig hielt, den Anforderungen eines so wichtigen Amtes nachzukommen. Er verstand sich nur dazu, öffentlich die hebräische Sprache zu lehren, trug dann aber, nachdem er zwei Jare als Lehrer tätig gewesen war, kein Bedenken, im J. 1591 dem ehrenvollen Rufe, in die Reihe der ordentlichen Professoren der Universität Basel einzutreten, Folge zu geben. Später wurden ihm auch noch andere Ämter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimat zu besuchen. Im J. 1593 heiratete er Margaretha, die Tochter des Leo Curio, und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie in Basel. Ihm wurden fünf Söne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimat durch seine gelehrte Tätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus deren Mitte Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zur Zierde gereichten. Die im J. 1610 vom akademischen Senate in Basel ihm angetragene theologische Professur nahm er nicht an. Einem im J. 1611 von dem Kuratorium der Akademie in Saumur ergangenen Rufe, dort als Professor der hebräischen Sprache zu wirken, leistete er keine Folge, wie er auch schon früher einen von Leyden an ihn ergangenen Ruf abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. Sept. 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorf den größten Kenner der rabbinischen Litteratur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Kommentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntnis der jüdischen Überlieferungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentlichen Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien, und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause

wonenden Juden, der ihm als Korrektor bei dem Druck der hebräiſchen Bibel half, von einem Knaben entbunden war, erteilte der Ratsweibel Gläſer zwei Juden die Erlaubnis, nach Baſel zu kommen, um Zeugen der Beſchneidung des Knaben zu ſein. Auch Buxtorf, ſein Schwiegerſon König, der Ratsweibel Gläſer und zwei Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magiſtrat nahm aber dieſe Sache ſehr ernſt, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., den Juden eine Buße von 400 fl. auf, ließ Gläſer und die zwei Bürger ins Gefängnis ſetzen, aus dem ſie aber nach drei Tagen wider entlaſſen wurden. Seine genaue Kenntnis der jüdiſchen Überlieferung, ſeine Beleſenheit in jüdiſchen Schriften gebrauchte Buxtorf, ſowol um das Anſehen des hebräiſchen Textes des A. Teſt.'s durch die Hinweiſung auf die ſorgſame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der Juden ſcheinen konnte, jede Veränderung ausſchließende treue Bewarung desſelben von den älteſten Zeiten an den Anhängern der römiſchen Kirche gegenüber zu verteidigen, welche in der griechiſchen Überſetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unverſehrten urſprünglichen Beſtand und auf die unveränderte äußere Geſtalt des hebräiſchen Textes ſich beziehenden jüdiſchen Nachrichten gegen die Zweifel und Bedenken feſtzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angeſehenſten Männern, ſelbſt von einem Luther, Zwingli, Calvin, ſpäter wenigſtens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgeſprochen waren. Buxtorfs Wirkſamkeit fiel in die Zeit, wo es den Proteſtanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der römiſchen Kirche ganz vorzugsweiſe darauf ankam, ſich auf die Unverſehrtheit und Sicherheit des hebräiſchen Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deshalb griffen ſie gern und one genauere Prüfung nach den Angaben der jüdiſchen Gelehrten, die für die treueſte Bewarung des hebräiſchen Textes von den älteſten Zeiten an Bürgſchaft zu geben ſchienen. Solche Angaben lieferte ihnen Buxtorfs Gelehrſamkeit. Daher ſein großes Anſehen nicht nur bei den Reformirten der Schweiz und Deutſchlands, ſondern auch bei den Lutheranern, welche in dieſer Beziehung mit den Reformirten eine gemeinſchaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformirten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückſtießen. Dazu kam, daſs Buxtorf auch für die leichtere Erlernung der hebräiſchen Sprache und für die Erklärung des A. Teſt.'s Großes leiſtete und in weiten Kreiſen nicht nur durch ſeine Bücher, ſondern auch durch einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr (vgl. Dr. Buxtorf Falkeiſen, Joh. Buxtorf Vater erkannt aus ſeinem Briefwechſel, Baſel 1860; und *desſelben* Basleriſche Stadt- und Landgeſchichten aus dem 17. Jarhundert, erſtes Heft, Baſel 1872, S. 159 f.) als Meiſter und Lehrer der hebräiſchen Sprache wirkte. Seine von ſeinem Sone und Enkel vermehrte Sammlung jüdiſcher Schriften ward im Jare 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Baſel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdiſche und chriſtliche Gelehrte an ihn geſchrieben haben, aufbewart werden. Von ſeinen Büchern, von denen ein großer Teil ſehr oft von neuem herausgegeben iſt, nennen wir nur: Manuale hebraicum et chaldaicum, Bas. 1602, editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — Synagoga judaica, zuerſt in deutſcher Sprache, Baſel 1603, dann ins Lateiniſche überſetzt von Herm. Germberg, Hanau 1604; a Joanne Buxtorfio filio revisa, Bas. 1641; widerherausgegeben von J. Jak. Buxtorf, 1680. 1712. — Lexicon hebr. et chald.; accessit lexicon breve rabbin. philosophicum, Bas. 1607, ſpäter ſehr oft widergedruckt. — De abbreviaturis hebraicis liber, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica nova, ordine Alphabetico disposita, Bas. 1613, ſpäter oft widergedruckt. — Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentariis Rabbinorum, fol. 4 Bde., Bas. 1618 u. 1619, dazu zuerſt als Beilage Tiberias s. commentarius masorethicus, Bas. 1620, fol., dann auch beſonders in 4°; eine vermehrte und verbeſſerte Ausgabe: Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep., Bas. 1665, in 4°; hierin eine Geſchichte der Maſora nach der jüdiſchen Überlieferung, worin die Anſicht, nach welcher ſie in nachtalmudiſcher Zeit

durch die Tätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden sein soll, bekämpft wird; der dem Inhalt so wenig entsprechende Titel Tiberias ist wol deshalb gewält, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Tätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorfs Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist. — Die concordantiae bibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Son Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione, qua operis usus abunde declaratur, heraus, Bas. 1632, fol. An einem lexicon chald. talmud. et rabbin. hatte Buxtorf viele Jare gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Son Johannes veröffentlichte es, nachdem er viele Jare hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Werkes zugewandt hatte, Bas. 1639, Fol. — Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae, Bas. 1778, p. 447. **Bertheau.**

Buxtorf, Johannes, der Son des vorhergehenden, geb. den 13. August 1599. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jare alt; vom 13. Jare an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jare wurde er unter dem Vorsitz des Vaters Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwärend eifrig mit der jüdischen Litteratur. Es wird angegeben, dass er schon als junger Mann sowol den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgelesen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Pareus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dordrecht, wo er mit vielen der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jare alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622, 4°) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diodati, Tronchin zu hören; Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebräischen Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstul der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diakonus an der St. Petri-Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Tätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlasste ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben, und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebräischen Sprache im Jare 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leyden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man eine dritte theologische Professur, die professio locorum communium atque controversiarum, welche ihm angeboten und 1647 von ihm übernommen ward. Nachdem er dieses Amt sieben Jare bekleidet hatte, gab er es auf und nahm 1654 die ihm angetragene Professur der Erklärung des Alten Testaments an, weil diese mit der Tätigkeit, die ihm als Professor der hebräischen Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Gestorben ist er den 17. August 1664. Er war viermal verheiratet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe und Johannes Jakobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebräischen Sprache war. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Tätigkeit sein Leben hinzubringen; ihm fiel die Aufgabe zu, die von seinem Vater und ihm selbst vertretenen Meinungen über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des Alten Testaments und die unveränderte Überlieferung desselben vorzugsweise gegen Cappellus zu verteidigen, der mit großer Gelehrsamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Tradition bekämpfte und durch umfassende Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt war, dass weder die äußere Gestalt des hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem masoretischen Texte überall der Vorzug zukomme vor dem den alten Übersetzungen des Alten Testaments zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Buxtorf hatte in einer im Jare 1643 (dieses Jar gibt er selbst in seiner Antiritica p. 8 an) herausgegebenen Schrift de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach seiner Aussage in

beſcheidener Weiſe, die Urſprünglichkeit der hebräiſchen Quadratſchrift (d. h. die Kenntnis und den Gebrauch derſelben zur Zeit des Moſe, des David u. ſ. w.) nachzuweiſen geſucht; dagegen hatte Ludovicus Cappellus ſeine diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amst. 1645, 12°, geſchrieben, in welcher er behauptete, daſs die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift älter ſei, als die Quadratſchrift. Dieſes war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht one Bitterkeit geſürten Kampfes zwiſchen beiden Männern. Buxtorf ſchrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624, 4°, herausgegebene arcanum punctationis revelatum des Lud. Cappellus ſeinen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punct. revelato Lud. Cappelli, Bas. 1648, 4°, in welchem er beweiſen wollte, daſs der jüdiſchen Überlieferung gemäß die Punktation entweder von Moſe und den übrigen Verfaſſern der bibliſchen Bücher herſtamme, oder von Eſra erſunden und ſeit ſeiner Zeit vorhanden geweſen ſei. Seine Abſicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu verteidigen und ſie als die norma und regula hinzuſtellen, nach welcher die alten Überſetzungen, wo ſie vom hebräiſchen Texte des Alten Teſtaments abweichen, verbeſſert werden müſsten. Cappellus hatte in einem großen, ſchon 1634 vollendeten Werke, critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri sex, den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daſs der maſoretiſche Text nicht immer die urſprüngliche Lesart darbiete und daſs man mit Unrecht eine Unverſehrtheit desſelben annehme. Vor dem durch den Einfluſs proteſtantiſcher Theologen lange verzögerten und erſt durch den zum Katholizismus übergetretenen Son des Verfaſſers Johannes Cappellus unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkſtelligten Drucke dieſes Werkes hatte der Verfaſſer es wärend eines Zeitraums von 13 Jaren handſchriftlich vielen Gelehrten mitgeteilt, durch welche auch Buxtorf Kunde von ſeinem Inhalte erhielt, der in ſeinem tractatus de punctorum origine etc. darauf Rückſicht nahm und das noch nicht erſchienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Cappellus veranlaſst, ſeiner critica sacra eine defensio adversum injustum censorem hinzuzufügen, die auf die Unverſehrtheit des hebräiſchen Textes ſich beziehenden, in dem letzten Kapitel des erſten Teiles des tractatus von Buxtorf enthaltenen Behauptungen zu beſtreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweiſen. Buxtorf ſchrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis viudicantur, simul etiam explicantur et illustrantur, Basil. 1653, 4°. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorf zu erreichen ſtrebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen ſeiner proteſtantiſchen Zeitgenoſſen die rabbiniſche Tradition für eine ſichere Grundlage ſeiner Beweisfürung zu halten berechtigt zu ſein glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit ſagte: nec dubitem, quin Cappelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächſt die Entſcheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktiſche Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewol Cappellus ſich wenigſtens im ganzen und großen für ſeine Anſicht nicht nur auf den jüdiſchen Gelehrten Elias Levita (er ſtarb 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluſs auf die Entwickelung der altteſtamentlichen Wiſſenſchaften unter den Proteſtanten ausgeübt hatte, ſondern auch viele Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis, Münſters, Fagius', Mercerus', Druſius', Caſaubonus', Scaligers, Erpenius', Grotius' und anderer hochangeſehener Männer zur Rechtfertigung ſeiner Beſtrebungen anfüren konnte, ſo galt er doch den Proteſtanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutſchland für einen der proteſtantiſchen Kirche höchſt gefärlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorſehung bewirkten unverſehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Vorausſetzungen bekämpfte, auf denen die proteſtantiſche Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Bux-

torf hingegen war der hochangesehene Verteidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift. Die Folgen seiner einflußreichen Tätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Kanon der (im J. 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Cappellus gerichtet ist und so lautet: in specio autem Hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Kanon sind gegen Cappellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Kanones erinnern an die in Buxtorfs Streitschriften vorkommenden, ja sind zum teil aus ihnen geradezu entlehnt. Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorfs über das Abendmal hervorgerufen ward, welche Cappellus scharf beurteilt hatte; zur Verteidigung schrieb Buxtorf vindiciae exercitationis de institutione S. coenae contra Cappellum, Bas. 1646, 4°, und eine anticritic. contra Cappellum, Bas. 1653. Ein Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae p. 47 und p. 448. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Übersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4°, und das Buch Cosri (sive colloquium de religione), ein ursprünglich in arabischer Sprache geschriebenes Werk, dessen von R. Jehudah Aben Tybbon verfaßte hebräische Übersetzung er zugleich mit einer lateinischen Übersetzung, erklärenden Anmerkungen und anderem Beiwerk, Basel 1660, in 4°, herausgab. **E. Bertheau.**

Buxtorf, Johann Jakob, der Son aus der vierten Ehe des vorhergehenden, war am 4. Sept. 1645 geboren. Der Vater unterrichtete ihn. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntnis der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntnis der jüdischen Litteratur sich erworben hatte, ward er auf des Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jares Professor der hebräischen Sprache. Im folgenden Jare besuchte er Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzal von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorf entschloss sich, London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen; doch wurde dadurch der Verkehr mit seinen gelehrten Freunden in London nicht unterbrochen. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Überall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge wurde er in das Emanuels-Kollegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jare 1669 kehrte er nach Basel zurück, wo er als Professor der hebräischen Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am 1. April 1704. Wiewol er nach dem Urteile seiner vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen sich erworben hatte, und unter diesen wird ein Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson genannt, ein ausgezeichneter Gelehrter war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht tätig. Er schrieb eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er desselben synagoga judaica mit einigen Verbesserungen, Basel 1680, heraus. **E. Bertheau.**

Buxtorf, Johann, der Neffe des vorhergehenden, der Son von Johann Buxtorf, dem Sone von Johann Buxtorf II., war geboren am 8. Januar 1663. Zuerst Prediger in der Grafschaft Mark, dann in der Nähe von Basel, ward er 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode im Jare 1732. Seine bekannteste Schrift sind die Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolar. viror. claror. ad Johannem Buxtorfium patrem et filium scriptarum, 1707. Ein Verzeichnis seiner Schriften steht in Athenae Rauricae p. 454. **E. Berthean.**

C.

Cäcilia (im griech. Kalender *Κικιλία*), die heilige, der Legende (bei Surius zum 22. November) zufolge, die dem Metaphrastes zugeschrieben wird, eine römische Jungfrau von edler Herkunft, die, heimlich zum christlichen Glauben bekehrt, das Gelübde fortwärender Jungfräulichkeit getan hatte, um Christi Braut allein zu sein, dadurch aber in eine schwierige Lage kam, als die heidnischen Eltern, die von alledem nichts anten, sie einem vornehmen römischen Jüngling Valerianus zur Frau bestimmten. Außer Stande, die Vermälung zu hindern, rief sie, wärend die Hochzeitsmusik erklang, Gott im Stillen an, er möge ihr Kraft verleihen, den Bräutigam auf den Weg des Heils zu leiten; und ihr Gebet ward erhört. Es gelang ihr, nicht nur den Valerianus, sondern auch seinen Bruder Tiburtius zum Christentum zu bekehren, die beide von dem römischen Bischof Urban getauft wurden. Indem sie aber von da an mit großem Eifer sich den Werken christlicher Liebe widmeten, den Armen reichlich Almosen gaben, die Kranken besuchten und die Leichen getöteter Christen begruben, erregten sie Verdacht, dass sie heimliche Christen wären, und da sie, von dem Präfekten Almachius darüber befragt, dies offen bekannten, wurden sie auf seinen Befehl enthauptet. Gleichzeitig wurde auch Cäcilia vorgeladen, und da sie mit freudigem Mut ihren Christenglauben bekannte, und in betreff ihres Vermögens, das sie herausgeben sollte, erklärte, sie habe es um Christi und ihrer Seligkeit willen an die Armen verteilt, so wurde sie dafür zuerst in ein glühend heißes Bad gebracht, das sie aber nicht verletzte, und dann dem Henker übergeben, der sie enthaupten sollte. Doch auch dieser versuchte es dreimal, one sie töten zu können, und erst nach drei Tagen starb sie infolge der ausgestandenen Märtyrerleiden, nach alten Angaben im Jar 230 unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus, der sonst den Christen wolgesinnt war und ihre Verfolgung nicht billigte, allerdings aber auch nicht immer im Stande war, dem feindseligen Eifer einzelner Beamten und des Volkes zu wehren. — Einer späteren Legende (aus dem 14. Jarh.) zufolge, die sich freilich mehr durch ihren poetischen Charakter, als durch Glaubwürdigkeit empfiehlt, soll Cäcilia, ehe sie zum Tode gefürt wurde, sich die Gnade erbeten haben, noch einmal die Orgel zu spielen und dazu das Lob Gottes zu singen, am Schluss des Gesanges aber selbst das schöne Pfeifenwerk zertrümmert haben, damit es nie zu unheiligen Zwecken gemissbraucht werden könne. Darauf sei sie in seliger Glaubensfreudigkeit dem Henker gefolgt, der, wunderbar bewegt im Herzen, nicht vermocht habe, sie zu töten, vielmehr durch den heiligen Gesang bekehrt selbst bald darauf Christ geworden sei.

Daraus, dass sie eine von den sieben heiligen Frauen ist, die in dem Meßkanon namentlich genannt sind (Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Cäcilia und Anastasia) ergiebt sich, wie früh sie von der Kirche in die Zal der großen Heiligen und Märtyrer aufgenommen wurde. Der späteren Legende entsprechend hat sie auf Heiligenbildern die Orgel als charakteristisches Attribut, und gilt als Schutzpatronin derselben, wie der Kirchenmusik überhaupt. Daher wird in London noch jetzt ihr Gedächtnistag alljärlich durch ein großes geistliches Musik-

fest gefeiert, für welches einst Händel seinen „Messias“ geschrieben, wie denn auch Mendelsohn seinen „Paulus“ bei dieser Gelegenheit in London zur Aufführung brachte. H. Alt.

Cäcilianus, s. Donatisten.

Cädmon (spr. Kädmon), ein hochbegabter angelsächsischer Dichter des 7. Jarh., der erste germanische Sänger der christlichen Zeit. Was wir von seinem Leben und persönlichen Verhältnissen wissen, verdanken wir dem Berichte des Beda Venerabilis, welcher ihm ein ganzes Kapitel seiner Kirchengeschichte Alt-Englands widmet (Hist. Eccles. Angl. IV, 24). Sie waren zum teil Zeitgenossen, und Bewoner Northumberlands, jener im nördlichsten England an der schottischen Grenze gelegenen Landschaft. Im J. 655, ungef. 20 Jare, nachdem über jenen Gegenden das Licht des Evangeliums aufgegangen war, wurde dort, unsern des deutschen Meeres, das für Mönche und Nonnen bestimmte Kloster Streaneshalch gestiftet, welches 9 Jare nachher durch eine, dem römischen Kirchentum zum Siege verhelfende Synode kirchengeschichtliche Bedeutung erhalten hat. Die Äbtissin desselben war Hilda, eine aus königlichem Blute stammende, durch Frömmigkeit und Einsicht hochangesehene Frau (Beda, H. E. IV, 23). Eines Tages wurde ihr von dem Wirtschaftsverwalter eines der benachbarten Bauernhöfe ein Hirte zugefürt, ein schon ziemlich bejarter, einfacher Mann aus dem Volke, Namens Cädmon (nach northumbrischer Mundart Cadmon), welcher folgendes von sich selbst erzälte: „Bisher war er unkundig des volksmäßigen Gesanges (bekanntlich, wie bei allen germanischen Völkern, stabreimend). Mismutig ging er manchmal heim von der fröhlichen Biergilde seiner Genossen; denn so oft, nach Volkessitte, die Harfe im Kreise herumging, mußte er sie ablehnen: er verstand es nicht, gleich den Übrigen, zu singen. Auch an einem der letzten Abende schlich er deshalb heimlich aus ihrem Kreise und begab sich auf seinen Posten zur Hut des Viehes. In dieser Nacht hatte er aber ein Traumgesicht. Jemand stand vor ihm und sprach: Cädmon, singe mir etwas. Das kann ich nicht, antwortete er; darum verließ ich ja vorhin die Gilde und ging hierher. Und dennoch — so fur der andere fort — hast du etwas mir zu singen! worauf C. fragte: Was soll ich dir aber singen? Singe mir, lautete der Bescheid, den Anfang der Schöpfung. Hierauf hob er sofort an, zu singen zum Preise Gottes des Schöpfers. Als er erwachte, erinnerte er sich noch deutlich, was er gesungen; ja am Morgen dichtete er noch mehrere Verse hinzu“. Und nun stimmte er vor Hilda und mehreren kundigen Männern seinen Gesang an. Die Anfangsverse desselben, wol des ältesten, in germanischer Zunge gesungenen, christlichen Gesanges besitzen wir noch. Wärend nämlich Beda — alle Poesie für unübersetzbar erklärend — Inhalt und Tendenz des Lobliedes anfürt, teilt K. Alfred d. Gr. (Aelfraed, ungef. anderthalbhundert Jare später) in seiner Übersetzung des Bedaschen Werkes den (wenn auch mundartlich etwas modifizirten) Wortlaut der ersten Verse mit: Nu scylun **hergan** **hefaen rikas vard**, **metundas maecti** end his **mod-gidanc** (d. h. Lasst uns erheben des Himmelreichs König, Des Waltenden Wunder, seiner Weisheit Rat) u. s. w.*). Alle, die dem Sänger zuhörten, erkannten, dass Gott ihm eine besondere Gnadengabe verliehen habe. Sie legten ihm mehrere Stücke der heil. Geschichte und Lehre zu poetischer Bearbeitung vor. Tags darauf setzte er durch einen trefflichen Gesang alle in Staunen, und wurde nun als Laienbruder ins Kloster aufgenommen. Hier hörte er allem, was man ihn lehrte, aufmerksam zu, bewegte es in seinem Geiste und verwandelte das Gelernte in den süßesten Gesang, welcher zugleich eine sittliche Wirkung übte. Als frommer Mönch hat er dort eine lange Reihe von Jaren gelebt unter gewissenhafter Erfüllung seiner Pflichten, dabei eifernd gegen alles Schlechte, aber immer fröhlich in Gott, auch heiteren Scherz nicht verschmähend, von allen geliebt und geehrt. Seine letzten Stunden gewären das wohltuende Bild einer, von allem mönchischen Wesen weit entfernten, christ-

*) Nach der ältesten schriftlichen Aufzeichnung abgedruckt in G. Stephens' (des an der Universität zu Kopenhagen angestellten, um die angelsächsische Litteratur hochverdienten, englischen Altertums- und Sprachforschers) Old-Northern Runic-Monuments II, 453.

lichen Euthanasie. (Sein Tod fällt vermutlich in's J. 683.) Die Gegenstände seiner Dichtungen waren, nach Bedas Aufzälung, folgende: Erschaffung der Welt und Ursprung des Menschengeschlechts, überhaupt der Gesamtinhalt der Genesis, ferner, der Auszug Israels aus Ägypten und sein Einzug ins gelobte Land, auch zalreiche andere Geschichten der hl. Schrift, namentlich die Menschwerdung des Herrn, seine Passion, Auferstehung, Himmelfart, sowie die Ankunft des hl. Geistes und die Lehre der Apostel, endlich die Schrecken des jüngsten Tages und die Lieblichkeit des Himmelreiches. Ja noch sehr viele andere Gesänge hat er gesungen, teils von den Segnungen, teils von den Gerichten Gottes. Der Nachamer hat er viele schon zu seiner Zeit gefunden, keinen aber, der ihm gleichkam. So weit Beda, ein durchaus zuverlässiger und umsichtiger Berichterstatter, welcher manches aus dem Munde von Augenzeugen, persönlichen Freunden Cädmons erfaren konnte, zumal er unsern von Streaneshalch in dem Benediktinerkloster zu Wermouth lebte, welches mit dem Kloster der Hilda in näherer Verbindung stand. In seiner Erzälung ist der Ausdruck: nil carminum aliquando didicerat, wenn er nicht eine tendenziöse Übertreibung enthält, nur so zu verstehen, dass C. zufolge seiner entschieden und innig christlichen Gesinnung die heidnischen Volks- und Gildenlieder sich nicht angeeignet, überhaupt bis dahin sich nicht als Dichter versucht hatte. Jedenfalls wird er bei seiner, wenn auch schlummernden dichterischen Natur für die volkstümlichen Sangesweisen, die ringsumher in täglicher Übung waren, ein offenes Or und Verständnis gehabt haben, so dass er, nach empfangenem höheren Impulse, bei erwachendem Bewusstsein seines Berufes als geistlicher Sänger alsbald im Stande war, die sein Innerstes bewegenden göttlichen Gedanken in die angemessene poetische Form zu gießen. Gegenüber dem, auch anderweitig bestätigten Berichte Bedas dennoch nur von einer „Cädmonssage" zu reden, ist ungegründete Zweifelsucht. Freilich muss eine geschichtliche Kritik, welcher für Dinge geistigen, namentlich poetischen Schaffens aller Sinn abgeht, in Fragen dieser Art irre gehen *).

Augenscheinlich besitzen wir von den ursprünglichen Cädmonschen Dichtungen nur einen verhältnismäßig geringen Teil. Beda nennt tota Genesis historia, während unsere Bruchstücke mit der Opferung Isaaks schließen; ferner Israels Einzug in das Land der Verheißung, einen Abschnitt, welchen wir gleichfalls vermissen. Und dürfen wir auch C.'s s. g. Zweites Buch (Christ und Satan), insbesondere den merkwürdigen, hinsichtlich der poetischen Originalität wie des evangelischen Gehaltes einzigartigen Gesang: „Traumgesicht vom heiligen Kreuze" vielleicht identifiziren mit der Passio, der Resurrectio und der Ascensio in coelum, so ergibt sich dennoch aus dem Bedaschen Katalogus, dass das meiste verloren gegangen ist.

Das Bedeutendste, was wir unter C.'s Namen besitzen, ist außer dem erwänten „Kreuzestraum" der größte Teil der Genesis, dann ein Bruchstück des Exodus, ein Teil des Daniel, endlich jenes s. g. Zweite Buch (hauptsächlich die Niederfart zur Hölle besingend); auch der sehr eigentümliche, phantasiereiche Gesang: „Judith". Warscheinlich sind auf denselben Dichter auch drei, vor Alters im Gottesdienst gebrauchte, stabgereimte Gebete zurückzuführen, welche schon Junius im 17. Jarh., neuerdings C. W. Bouterwek, in ihren Ausgaben des Cädmon mitgeteilt haben. Der Charakter seiner Dichtungen ist vorwiegend episch, jedoch in einzelnen Partieen übergehend ins Episch-Lyrische.

Was die Urkunden betrifft, welche diesen Schatz angelsächsischer Litteratur uns aufbewart haben, so steht uns für den größten Teil desselben nur eine zu Gebote, eine umfangreiche, mit Bildern geschmückte alte Handschrift, der s. g.

*) Der ältere d'Israeli in seinen Amenities of literature nennt die Erzälung von dem Durchbruche des poetischen Genius Cädmons eine auf Gelderwerb angelegte Fiktion von Mönchen. Ja, der gelehrte Palgrave (Archaeologia XXIV, 342) kommt auf den Einfall: ein Cädmon habe wol niemals existirt; sowie die Juden die Genesis B'Raschith nannten nach den ersten Worten, so nenne sie der altjüdische Übersetzer Onkelos: B'Cadmin (Am Aufgang), und daher stamme Cädmons Name, welcher nur die angelsächsische Bearbeitung der Genesis bezeichnen solle.

bodlejanische Codex, welcher als „Junius VI." der Bibliothek zu Oxford angehört (ursprünglich Eigentum Ushers, Erzb. v. Armagh, welcher ihn dem gelehrten du Jong, holländischer Abkunft, in England domizilirt, geb. 1589, gest. 1677, — genannt Franziskus Junius — zum Geschenke machte. Letzterer edirte ihn u. d. T.: Caedmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac praecipuarum sacrae paginae Historiarum, abhinc annos CMLXX Anglosaxonice conscripta, Amstel. 1655. Übrigens ist dieser Codex an vielen Stellen lückenhaft, wirft überdies einzelne Stücke planlos durcheinander, rürt auch von mehr als einer Hand her und ist nicht durchweg mit derselben Sorgfalt geschrieben. Aus der neueren Zeit ist die von Benj. Thorpe, Lond. 1832, besorgte Ausgabe zu nennen, sowie die von C. W. Bouterwek, endlich die von C. W. M. Grein, Götting. 1857 (von demselben mit großer Treue, aber wenig Geschmack, stabreimend übersetzt, ebendas. 1857. 59). Als zweite Quelle für die Kenntnis mehrerer Cädmonscher Dichtungen dient der merkwürdige, in neuerer Zeit von Dr. F. Bluhme entdeckte Codex Vercellensis (s. Bluhme, Biblioth. libror. manuscr. Italica, Gotting. 1834), welcher, namentlich auch das „Traumgesicht vom heil Kreuze" enthaltend, von Grein u. a. in unseren Tagen gleichfalls benutzt worden ist.

Über die Autorschaft Cädmons gehen die Ansichten weit auseinander. Die, welche ihm die genannten angelsächsischen Poesieen absprechen, werden hierzu durch die gegenwärtige Gestalt der betr. Schriftstücke bewogen. Und daſs diese nicht gerade so, wie sie heute uns vorliegen, von Cädmon selbst ausgegangen sind, ist one weiteres zuzugeben. Zu jener Zeit pflegte der Sänger (Skalde) seine Lieder singend vorzutragen, und in den seltensten Fällen wird er sie schriftlich verfaſst haben. So auch Cädmon, welcher in northumbrischer Mundart redete und sang. Mündlich pflanzten sich unter dem Volke seine Gesänge fort, wobei sie aus einer Mundart in die andere übergingen, wärend im Laufe der Zeit auch die Sprache überhaupt manchen Wandlungen unterlag. Erst später wurden sie, und zwar im west-angelsächsischen Dialekte, der mittelalterlichen Hofsprache Süd-Englands, niedergeschrieben. Wie viel mochten außerdem die verschiedenen Abschreiber, jetzt ungebildete, jetzt vermeintlich besser wissende, dazu und davon tun, überhaupt ändern! Dieses Los haben mehr oder minder alle aus dem Mittelalter stammenden Volkspoesieen geteilt. Für die vorliegende Frage bietet sich dafür ein Beleg dar. Von dem „Gebete Asaria" gibt es zwei, erheblich von einander abweichende Abschriften, eine bodlejanische und eine andere, um vieles neuere, in dem s. g. Exeter-Codex enthaltene, welchen R. M. Thorpe 1842 herausgegeben hat. Ferner mögen — wie dergleichen auch sonst geschah — hin und wider Cädmons eigene Arbeiten mit denen anderer Dichter vermengt worden sein, ein Geschick, dem gerade sie durch ihre losere Form, die mancherlei schon in der ursprünglichen Anlage vorhandenen Lücken, also ihren Mangel einer strengen Kunstform, weit mehr ausgesetzt sein mochten, als neuere, fester in sich zusammenhängende Dichtungen. Die Discrepanz einzelner Bestandteile ist nicht zu leugnen, genügt aber nicht, um die Autorfrage zu entscheiden. In der Skepsis so weit zu gehen, wie Hickes, J. Grimm, Bouterwek, Dieterich, Conybeare, halten wir uns nicht befugt, sondern nehmen mit Männern, wie Thorpe, Grein, Stephens und Hammerich an, daſs wir in dem uns Überlieferten wesentlich (d. h. den eigentlichen Inhalt betreffend) das eigene Werk Cädmons besitzen, jenes vor allen anderen damals genannten und gefeierten christlichen Skalden, welchem kein anderer zu substituiren ist. Neuerdings hat für seine Autorschaft sogar ein Stein, nämlich ein höchst interessantes Denkmal aus der Urzeit Englands, seine Stimme erhoben. Wir meinen jenes aus dem Ende des 7. Jarhunderts stammende, 20 Fuß hohe s. g. Ruthwellkreuz in Northumberland, auf welchem noch jetzt 25 Zeilen der erwänten „Kreuzesvision" in Runenschrift zu lesen sind, ja, Prof. Stephens im J. 1858 auf der von demselben erst aufgefundenen Spitze die Worte gelesen hat: „Cadmon macfanoetho, d. h. Cädmon machte mich", eine Deutung, welche bisher keinen Widerspruch gefunden hat. Und welchem anderen Dichter, als dem angesehenen Meister Northumberlands, hätte man wol behufs einer so hervorragenden Inschrift, und zwar bei seinen Lebzeiten, die Worte entlehnen mögen?

Auch tragen im wesentlichen alle, unter C.'s Namen gehenden Dichtungen ein und dasselbe Gepräge. Charakteristisch ist ihnen durchweg ihre innige Durchdringung des biblischen Stoffes mit der heimischen Anschauungsweise und nationalen Eigentümlichkeit, ähnlich wie im deutschen „Heliand". Dort aber sehen wir zum ersten Male, wie das Christentum dem Volkstume eines jugendlichen Naturvolkes, dem wilden Stamme ein frisches, lebenskräftiges Reis aufgepfropft und wirklich einverleibt wird, one dass die herrschende Kirche, wie bei den Römern und Griechen, einen eingreifenden Widerstand leistet. Dazu erscheint die Auffassung des Evangeliums verhältnismäßig rein, so dass die verkehrten römischen Vorstellungen, der unevangelische Werkdienst und der Heiligenkultus noch nicht hineingedrungen sind (wenn auch einzelnes, z. B. die Schilderung der Himmelfart Christi, ans Mythische grenzt). Legendenartiges kommt zwar vor, jedoch nicht in auffälliger Weise und weit weniger als bei dem, vielleicht nur um eine Generation jüngeren, angelsächsischen Dichter Cynevulf.

Jedoch hat C. keineswegs immer direkt aus der Schrift und aus dem in seinem Inneren quellenden Borne geschöpft. Selbstverständlich kam ihm als Dichter, wie als Christen, die Vermittelung der Kirche zu gute. Zunächst war ihm die Bibel überall nur in der hieronymianischen Übersetzung zugänglich und mochte vorwiegend durch den Mund anderer, kundigerer Brüder zu ihm reden. In angelsächsischer Übersetzung waren höchstens die Psalmen und die Evangelien vorhanden. Wenn die hl. Schrift von C. auch an einigen Stellen erwänt wird, so heißt es doch gewönlich (wie in den heidnischen „Drapa's"): „So hab' ich erfragt; so sagen weise Männer". Die Hauptquelle floss ihm unstreitig in den gangbaren Vorstellungen und Überlieferungen der Zeit, wie sie gerade heimisch waren in dem Kloster Streaneshalch. Insbesondere scheinen indes Gregors d. Gr. sehr verbreitete Homilien, und für einzelne Partieen das Evangelium des Nikodemus, auf seine Phantasie und Denkweise eingewirkt zu haben. Endlich dürfte auch der gallische Erzbischof Avitus († 523 in Vienne), d. h. seine allegorisirenden Dichtungen über die Geschichte der Genesis und des Exodus, zur Kunde der Angelsachsen gekommen sein. Vielleicht kannte er den vielbewunderten Abt Aldhelm (650—709).

Dass die Cädmonschen Gesänge durch Missionare oder sonstigen kirchlichen Verkehr frühzeitig nach Deutschland gelangt sind, nehmen viele mit Grund an. Der Dichter des „Heliand" mag ihnen viel verdankt haben. Die geistige Verwandtschaft beider ist unverkennbar.

Die mit Cädmons Namen bezeichneten Dichtungen sind, abgesehen von ihrem idealen und poetischen Gehalte, von nicht geringer Bedeutung, um einerseits die durch das Christentum veredelten Grundzüge des angelsächsischen Volksstammes uns zu veranschaulichen, anderseits die tiefgewurzelte Einheit aller germanischen Stämme nachzuweisen. Lehrreich in kirchen- und missionsgeschichtlicher Hinsicht stellen sie uns in einem besonders interessanten Bilde den Übergang eines für das Evangelium mehrfach prädisponirten Volkes vom Alten zum Neuen dar. Und hierbei ist insbesondere auch der Umstand beachtenswert, dass unter jenem Volke der Volksgesang ebenso sehr, wie die ordentliche Verkündigung, als wirksames Mittel diente, um den Samen der christlichen Warheit in die empfänglichen Gemüter zu streuen und im Lande zu verbreiten.

Im hohen Grade auffallend ist es, dass gerade in England für dieses litterarische Erbe der Väter sich bisher wenig Interesse kundgegeben hat; und die nicht eben zalreichen Kenner der angelsächsischen Litteratur, z. B. S. Turner und J. J. Conybeare, besprechen dieselbe teilweise in geringschätzigem Tone, wärend der französische Litterarhistoriker H. Taine, in seiner Histoire de la littérature Anglaise, mit Hochachtung von ihr redet. Der Däne N. F. S. Grundtvig war es, welcher im J. 1831 die Engländer auf diesen ihren nationalen Schatz, um welchen sich seit dem Tode George Hickes' († 1702) äußerst wenige kümmerten, mit Nachdruck und nicht one Erfolg aufmerksam machte. Schon 1832 gab hierauf Benj. Thorpe den Cädmon heraus. Die Nation aber in weiterem Umfange mit einem der edelsten Erzeugnisse des nationalen Genius bekannt zu machen, davon

iſt man dort noch immer weit entfernt. Inzwiſchen haben J. Grimm, F. E. C. Dietrich, C. W. M. Grein, C. W. Bouterwek u. a. die Frage über den Wert der angelſächſiſchen Quellen und ihre urſprüngliche Geſtalt wiſſenſchaftlich erörtert, ſowie ſie auch höchſt ſchätzbare Arbeiten zur angelſächſiſchen Grammatik und Lexikographie geliefert haben. (Die vorzüglichſte Grammatik hat R. Chr. Rask verfaſst.) Die vorhandenen angelſ. Homilien ſind noch nicht genug zur Vergleichung herangezogen worden (ſ. Bouterwek in Theol. Real-Encyklopädie, 1. Aufl., Bd. XIX, S. 303–6). Mehrere hierher gehörige Werke ſind oben gelegentlich angefürt worden, welchen wir zum Schluſſe das, der vorſtehenden Darſtellung weſentlich zu Grunde liegende Buch eines Dänen hinzufügen: „Frederik Hammerich, Älteſte chriſtliche Epik der Angelſachſen, Deutſchen und Nordländer. Ein Beitrag zur Kirchengeſchichte. Aus dem Däniſchen von Al. Michelſen, Pred. Mit 6 Holzſchnitten“ (Güterloh, Bertelsmann, 1874). Dieſes Buch iſt ebenſoſehr durch die Fülle und Gründlichkeit der Belehrung, welche durchweg von der wärmſten Liebe zum Gegenſtande beſeelt iſt, wie durch die reiche Auswal der in ſtabreimender Überſetzung gegebenen Proben, namentlich Cädmonſcher Dichtungen, in beſonderem Maße geeignet, das Intereſſe für dieſelben auch in weiteren Kreiſen anzuregen. Endlich vgl. Bernh. ten Brink, Geſch. d. engl. Litter. 1877. I, S. 77 ff.

Al. Michelſen.

Cäleſtius, ſ. Pelagianer.

Cärularius, Michael, folgte dem Alexius als Patriarch von Konſtantinopel (1043–59) und wurde der Urheber der ſchon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Siſinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wider aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz ſowol als der Papſt in dem normanniſchen Krieg Anlaſs genug zu gegenſeitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Abt Ricetas Pectoratus und dem Metropoliten der Bulgarei Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöſtern und Kirchen beſtehenden lateiniſchen Kultus gewaltſam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Biſchof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römiſche Kirche (lateiniſch nebſt den folgenden Urkunden bei Canis., Lect. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Es war eine Erneuerung der alten Anklagen des Photius. Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Faſten am Sabbat, das Eſſen des Erſtickten und die Weglaſſung des Hallelujah während der Faſten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateiniſchen Gebrauch des Ungeſäuerten beim Abendmal geltend gemacht. Dieſen Gebrauch, welcher im 9. Jarh. aufgekommen war und durch Rab. Maur., De eccl. offic. c. 31 (nicht durch Alcuini Epist. 75) ſicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaiſtiſch, one zu bedenken, daſs derſelbe Vorwurf in anderer Hinſicht auf ſeinen Standpunkt zurückfiel. Salzloſes Ungeſäuertes, ſagt er, ſei nur ein trockener Kot (latum aridum). Der ſchwache Kaiſer Konſtantin Monomachus war höchſt unzufrieden mit dem geſchehenen Angriff, den natürlich der römiſche Hof nicht auf ſich beruhen laſſen konnte. Nachdem zunächſt Papſt Leo IX. in ſeiner Erwiderung die Ehre des römiſchen Primats ſtolz verfochten und Michael ziemlich perſönlich geantwortet hatte (Harduin, Concil. VI. 1, p. 927. Mansi, XIX, p. 653 sqq.), erſchien auf Bitten des Kaiſers eine Geſandtſchaft in Konſtantinopel, beſtehend aus dem Kardinalbiſchof Humbert, dem Erzbiſchof Petrus von Amalfi und dem Archidiakonus Friedrich. Die mitgebrachten päpſtlichen Sendſchreiben ſollten den Kaiſer gewinnen und den Patriarchen demütigen. Der letztere, der außerdem widerrechtlich one die geſetzlichen Vorſtufen zum Biſchofſtule gelangt ſei, wird zur Rede geſtellt, wie er ſich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen ſich doch ſelbſt die Päpſte niemals beigelegt hätten; — ein ſeltſamer Vorwurf, wenn man weiß, daſs erſt 1024 Papſt Johann XIX. dem Biſchof von Byzanz den Namen „ökumeniſcher Patriarch“ für Geld hatte zuteilen wollen und nur durch den Widerſpruch Italiens abgehalten worden war. Der Kardinal Humbert, die eigentliche Seele der Geſandtſchaft, widerlegte nun die An-

klagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geſchick (Canis., l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungeſäuerte Brod durch myſtiſche und exegetiſche Erklärung, rückte den Gegnern die Prieſterehe und andere rituelle und disziplinariſche Anſtößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechiſche Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die ſelbſtändigen chriſtlichen Prinzipien nicht zu würdigen wiſſe. Konſtantin hatte weder den Mut, ſeinen Patriarchen zu beſchützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geſchehen, daſs deſſen Verbündeter, der Abt des Studionkloſters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung ſeiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis., l. c. p. 308, ebendaſ. Humberts Gegenſchrift S. 315) gezwungen wurde. Michael ſelbſt wies jede Annäherung zurück. Daher ſchritten die Geſandten zum äußerſten und legten am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine ausführliche Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen, deſſen Anhang und die Einrichtungen ſeiner Kirche mit Worten des Fluchs und der Verwünſchung und mit zalreichen Ketzernamen überhäufte (vgl. den Bericht und die Bulle bei Canis., l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darſtellung des Michael in Allat. De libris Gr. eccles. p. 161 und in Fabr. Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου*). Hiermit war der Bruch unwiderbringlich entſchieden. Ein letzter Friedensverſuch des Kaiſers ſcheiterte. Nach der Abreiſe der Legaten am 18. Juli ſtellte der Patriarch ſein Anſehen wider her und zog ſogar den Kaiſer auf ſeine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Geſandtſchaft für gar nicht vom Papſt ausgegangen und die mitgebrachten päpſtlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien ſetzte er ſich in Einverſtändnis; dieſer beurteilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, verteidigte aber merkwürdigerweiſe, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Geſäuerten daraus, daſs Chriſtus die letzte Malzeit nach Johannes ſchon am 13. Niſan, am Tage vor dem Paſſah genoſſen habe (ſ. die Briefe in Cotelerii Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Die Anknüpfung an die bibliſche Differenz über den Tag der letzten Malzeit Chriſti bildet daher den intereſſanteſten Punkt des Streits; doch hat Michael im Verlauf auch die andere Kontroverſe über den Ausgang des hl. Geiſtes herbeigezogen. Übrigens hielt ſich Michael nach Konſtantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiſer Iſaak Comnenus ſchickte ihn zur Strafe ſeiner Anmaßungen 1059 in die Verbannung, wo er bald darauf ſtarb. An Haſs und Leidenſchaft mögen beide Parteien einander gleich geweſen ſein, an richterlichem Stolz wie an Urteil waren die Vertreter der römiſchen Kirche ihrem Gegner überlegen. Als Verfechter der griechiſchen Orthodoxie blieb jedoch Michael bei ſeiner Kirche in rühmlichſtem Andenken, ohne ſonderliches Verdienſt ſeines Geiſtes oder Charakters (vgl. die griechiſche Homilie bei Monf. Bibl. Coisl. p. 99). Deſto heftiger beſchwerte ſich ſpäter Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9. p. 615, 622) über dieſen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Papſtes aus den Kirchenbüchern zu löſchen. Außer den erwänten Briefen des Michael ſind noch einige Dekretalen vorhanden, z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (conf. Patr. apost. ed. Cotel. I, p. 87), und weniges Handſchriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. Vgl. noch Const. Sathas, Biblioth. Graeca medii aevi, IV. — Die genaueſte neuere Darſtellung dieſer Fehde findet ſich bei Gfrörer, Allgem. Kirchengeſch. III. I, S. 311, womit zu vergl. Schröckh, Kirchengeſch. XXIV, S. 210; Neander, Kirchengeſch. IV, S. 44 und vom römiſchen Standpunkt Maimburg, Geſchichte des Abfalls, deutſch von Meuſer S. 80. Die ältere Litteratur iſt: Baron., Annal. tom. XI, ad ann. 1054, p. 222 sqq.; Possevin, Appar. II, p. 114; Oudin, Comment. II, p. 601; Du Pin, Nouv. Bibl. VIII, p. 76. **Gaß.**

Cäſariner, ſ. Franziskaner.

Cäſarius von Arles (Arelatensis), ein Name, der in der Geſchichte des Mönchtums ebenſowol, als auf dem Gebiete der Dogmengeſchichte (ſemipelagianiſche Streitigkeit) von Bedeutung iſt. Cäſarius wurde zu Cabilonum (Cha-

lons sur Saone) in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts geboren. Schon in seiner Kindheit zeigte er Neigung zum mönchischen Leben. In dem berühmten gallischen Kloster Lerinum verbrachte er seine Lehrjare. Um seine durch Askese geschwächte Gesundheit zu stärken, begab er sich nach Arles (Arelate), wo ihn der dortige Bischof Anonius, sein Verwandter, zum Diakonus und bald darauf zum Presbyter weihete. Nachdem er eine zeitlang als Abt einem Kloster vorgestanden, ward er nach Anonius Tode im Jar 502 zu dessen Nachfolger gewält; obgleich er sich, um dieser Wal zu entgehen, unter Gräbern versteckt hatte. Als Bischof fürte Cäsarius manche heilsame Reformen ein. So sollten sich unter andern die Laien, statt wärend des Gottesdienstes zu schwatzen, beim Kirchengesange beteiligen und sowol lateinische als griechische Lieder mitsingen, da beide Sprachen in dieser Gegend üblich waren. Mit besonderem Eifer legte er sich auf die Predigt und schickte die von ihm verfaßten Predigten auch andern, oft sehr entfernten Bischöfen zu, um sich derselben zu bedienen in Ermanglung eigener Predigtgabe. Für Kranke legte er Hospitäler an, und um kriegsgefangene Franken von den Ostgoten loszukaufen, veräußerte er selbst die kostbaren Kirchengeräte. Bei dem westgotischen König Alarich II. ward er verklagt, die Stadt Arles an die Burgunder überliefern gewollt zu haben; deshalb ward er nach Burdegalis (Bordeaux) verwiesen, aber, nachdem seine Unschuld an den Tag gekommen, wider zurückgerufen; doch ward er noch ein zweites (509) und ein drittes Mal (512) beunruhigt. Theodorich, König der Ostgoten, ließ ihn nämlich nach Ravenna bringen, überhäufte ihn aber bald darauf mit Ehrenbezeugungen. Auf der im Jar 529 veranstalteten Synode zu Arausio (Orange) verteidigte Cäsarius mit Erfolg die augustinische Lehre gegen den Semipelagianismus, der in Gallien viele Anhänger hatte. In seinem nicht mehr vorhandenen Buche de gratia et libero arbitrio lehrte er, daſs der Mensch one die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes tun könne (vgl. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, II, S. 369 und 430; Neander, Denkw. III, S. 54—112). In dem Streite, welchen die arelatensischen Bischöfe mit ihren Nachbarn, namentlich dem Bischof von Vienne zu füren hatten, begünstigte der römische Bischof Symmachus den Cäsarius, dem er auch das Pallium übersandte. Zu den nützlichen Verordnungen, welche Cäsarius als Bischof erließ, gehört auch die, daſs kein Diakonus vor dem 30. Jare und auch dann nicht eher geweiht werden soll, als bis er die Bibel viermal durchgelesen habe. Gleichwol sehen wir den Cäsarius unbiblische Lehren, wie die vom Fegefeuer, in seinen Predigten verbreiten. Neben einem löblichen Streben nach innerer Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit findet sich doch auch wider bei ihm viel mönchisches und abergläubisches. So gehen auch seine Vorschriften, die er den Mönchen und Nonnen gab (regulae duae, altera ad monachos, altera ad virgines) in's kleinliche und pedantische. Er baute selbst zwei Nonnenklöster, das eine zu Massilia, das andere zu Arelate. Als letzteres in einer Belagerung zu Grunde gerichtet wurde, stellte er es wider her und erweiterte es mit einer Kirche. Seine Schwester, Cäsarea, wurde die erste Äbtissin desselben. Noch in seinen letzten Tagen lag ihm dieses Kloster besonders am Herzen, und wenige Tage vor seinem Tode, der den 27. August 543 erfolgte, ließ er sich noch einmal dahin tragen, um die Nonnen zu trösten, zu ermanen, zu segnen. Gleich nach seinem Tode wurden seine Kleidungsstücke vom Volke geraubt, weil man sich Wunderwirkungen von ihnen versprach. So befreite sein Schweißtuch einen Franken vom 40tägigen Fieber. Unter den Wundern, die seine Biographen (Cyprianus, Messianus und Stephanus in den Actis Sanctorum Ord. S. Ben. von Mabillon. Secul. I. p. 659—77) von ihm anfüren, wird unter andern erwänt, daſs er durch sein Gebet Feuersbrünste gestillt, Teufel ausgetrieben und selbst einen Toten erweckt habe. — Außer dieser Quelle sind noch zu vergl. Longueval, Histoire de l'église gallicane. T. II. p. 262 sqq.; Oudin, Diss. de vita et scriptis S. Caesarii, Arelat. Archiepiscopi; de scriptor. eccles. I; Hamberger, Zuverläſſige Nachrichten III. S. 256; Schröckh, Kirchengesch. XVII. S. 407 ff.; Neander a. a. O. und Kirchengesch. II. 1353. III. 5. Von seinen Predigten hat Stephan Baluze zuerst 14 herausgegeben, Paris 1649. Die übrigen, 46 an der

Zal, finden ſich in der maxima Bibl. Patr. T. VIII., vgl. auch den 5. Band von Auguſtins Werken (Bened. Ausg.). **Hagenbach** †.

Cäſarius von Heiſterbach (bei Bonn), Mönch und Prior in dem dortigen Ciſtercienſerkloſter, iſt als geiſtlicher Schriftſteller, insbeſondere aber als Geſchichtſchreiber aus der erſten Hälfte des 13. Jarhunderts eine namhafte Erſcheinung. Ort und Zeit ſeiner Geburt ſind unbekannt, ſeine Erziehung erhielt er in Köln; nach ſeiner eigenen Erzälung war ſie eine ſorgfältige. Er erwänt als ſeine Lehrer den Domſcholaſtikus Rudolf und den Dechanten zu S. Andreas, Enfried. Gewiſs iſt, daſs er zu ſeiner nicht gewönlichen Bildung, Kenntnis der Väter, auch des klaſſiſchen Altertumes, vornehmlich aber der Schrift, hier wenigſtens den Grund gelegt haben muſs, da ſie uns ſchon bei ſeinen Jugendarbeiten begegnet. Daſs das bewegte Leben in Köln, auch die Wirren des Erzſtiftes, die den Zuſtand des Reiches bezeichneten, in tiefen Eindrücken auf ihn gewirkt, können wir aus den lebhaften Erinnerungen in ſeinen Schriften erkennen. In dieſe Kölner Zeit fiel die Kreuzpredigt des Kardinals Heinrich von Albano (unter Clemens III. 1188). Außerdem iſt eine wunderbare Lebensrettung in ſchwerer Krankheit das Einzige, was wir von ſeiner Jugendgeſchichte wiſſen. Sein Eintritt in das Kloſter fand in jungen Jaren (um das Ende des 12. Jarhunderts) one außerordentliche Veranlaſſung oder Umwandlung ſtatt. Es ſcheint ein in ihm ſelbſt begründeter, vielleicht ſchon länger genärter Zug geweſen zu ſein, der ihn, eine beſchaulich angelegte Natur, dahin fürte, wenn auch freundliches Zureden und Vorhalten erhabener Vorbilder (durch den Abt Gerhard) den Entſchluſs reifte. Wol über 30 Jare hat er dort als Mönch, dann als Prior und Novizenmeiſter, zugebracht, und das Kloſter nur bei amtlichen Reiſen, zumal als Begleiter des Abtes, auf kurze Zeiten verlaſſen. Seine Todeszeit läſst ſich nicht ſicher beſtimmen. Die Quellen über ihn ſind ſeine eigenen Schriften. Zu vergleichen iſt Hartzheim, bibl. Colon.; Böhmer in der Vorrede zum zweiten Bande der Fontes rerum German.; Braun in der Bonner Zeitſchrift für Philoſophie und kath. Theologie, 1845. VI, 3; beſonders aber: Alex. Kaufmann, Cäſarius von Heiſterbach, ein Beitrag zur Kulturgeſchichte des 12. und 13. Jarhunderts, Köln 1850 (dazu Reuters Repertorium 1852, Auguſtheft), ferner: Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl.; Potthaſt, bibl. hist. med. aev.; Winkelmann, Geſch. Friedrichs II. ꝛc., 1863, S. 7. Cäſarius hatte frühe eine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit begonnen. Wir haben ein Verzeichnis ſeiner Schriften in einem Briefe, welchen er zu dieſem Zwecke in ſpäterer Zeit an den Prior Peter von Marienſtatt geſchrieben hat (vergl. denſelben bei Coppenſtein). Sie ſind zum größeren Teile theologiſch, Arbeiten der praktiſchen Schrifterklärung in der Geſtalt von Sermonen, Homilien, Expoſitionen, im weſentlichen immer von demſelben Charakter, und haben zum teil die Perikopen, zum teil gewälte Schriftſtellen und ganze bibliſche Bücher — ſeine beſondere Vorliebe haben das der Allegorie willkommene Hohelied und die Reflexionen des Predigers Salomo genoſſen — oder auch Teile des kirchlichen Rituals und Heiligenfeſte zum Gegenſtand. Der Dominikaner Coppenſtein hat dieſelben (Köln 1615) als Fasciculus moralitatis für das Kirchenjar herausgegeben. In dieſen geiſtlichen Reden und Betrachtungen verläugnet ſich der Geſchichtſchreiber nicht; ſie ſind durchwoben mit einem reichen Schatze von Belegen in geſchichtlichen und legendenhaften Beiſpielen. Er ſelbſt erwänt dieſer Vorliebe, und bedauert, durch erfarenes Miſsfallen ſich hierin beſchränkt zu ſehen. Dieſes Miſsfallen hat wol nicht der Form, ſondern dem Inhalte jener Geſchichten gegolten, welche er als ſtrenger Sittenrichter one Anſehen des Standes und der Perſon zuſammentrug. Die Betrachtung ſelbſt iſt ſeltener rein dogmatiſch, lehrhafte Darlegung, doch auch dann immer eindringliche Rede; in der Regel wechſelt die allegoriſche und die moraliſche Behandlung ab, ſo zwar, daſs oft über einen und denſelben Text ſich neben einer allegoriſchen eine moraliſche Homilie findet. Von der Allegorie kann man wol zugeben, was Kaufmann ſagt (S. 32): „in der Bilderſprache der Zeit geſchrieben ſind ſie (die Homilien), namentlich wo die Bilder dem Pflanzenleben entnommen, nicht one Anflug von Farbe und Poeſie, meiſtens ſinnig, oftmals tief“. Aber im ganzen iſt dieſe alle-

gorisirende Phantasie doch eine so üppig und unnatürlich rankende, dass sie nur historisches Interesse als das Zeichen einer Zeit erweckt. Man darf nicht vergessen, dass die Reden und Betrachtungen den Hörer- oder Leserkreis des Klosters vor Augen haben. Dieser Welt sind sie auch selbst entsprossen. Ihre enge Anschauung schmückt das Heilige mit dem Schmucke der versagten Außenwelt, gestaltet es aber dabei öfter zur Fratze als zur schönen Lebendigkeit. Alle Elemente der Mystik, welche die Zeit bot in heiliger Lehre und Glauben, werden zusammengetragen, um das geistige Verlangen in diesem engen Kreise zu sättigen. Das Peinliche liegt aber meist darin, dass wir hier als selbständige Lebensgestalt haben, was sich nur als seltsames und doch berechtigtes Ornament einem großen Gesamtbilde anschließen mag, das Schnörkelwerk der Chorstüle und Dachrinnen one den strebenden Bau der Kirche. Neben diesen krankhaften Zügen erquickt die moralische Betrachtung durch ihre verhältnismäßige Gesundheit. Nicht nur werden die Sitten der Zeit und insbesondere des geistlichen Standes in frommem Sinne und reinem Geiste gerichtet, sondern die Moral selbst, welche hiebei den Maßstab bildet, ist eine vielfach warhaft evangelische, immer im Zusammenhange mit den Gründen des Heiles, in einfachen klaren Grundsätzen durchaus eindringlich entwickelt: gar mancher dieser Sermone könnte noch heute als Muster geistlicher Rede und Schriftbetrachtung angewendet werden. Hier spricht mehr Cäsarius, als der Mönch, und doch ist auch hier die durchgängige Beziehung auf die Menschen, welchen die Rede gilt, und die Welt, in der sie leben, nicht zu verkennen; aber gerade diese Begrenzung macht einen woltätigen Eindruck. Dabei ist die Sprache körnig, und doch bewegt, die biblische Belesenheit von überraschendem Eindrucke und die Anwendung der Stellen meist eine treffende. Bei aller Einfachheit ist eine wol ungesuchte, aber nicht unbewusste, sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paräneſe wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Notwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam verteilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt. Hierin ist Cäsarius ein Zeuge, wie die Kunst der kirchlichen Rede nie, zu seiner Zeit am wenigsten, ausgestorben war, ein würdiger Schüler der großen Homileten unter den Vätern. Er ist kein Kircheurednr im größten Stile, er ist nicht schöpferisch in der Tiefe der Betrachtung, er ist auch kein mittelalterlicher Volksredner, aber ein Meister, der alle diese vorbildlichen Elemente verarbeitet für die eigentümliche Welt seines Wirkens (vgl. Brauns Urteil hierüber a. a. O.). Und so geben die beiden Seiten zusammen das lebensvolle Bild seiner Person sowol als seiner Zeit.

Was Cäsarius als Geschichtschreiber geleistet, kann nicht besser gewürdigt werden, als es durch Böhmer a. a. O. geschehen ist: durch ihn ist, neben einem Katalog der Erzbischöfe von Köln, der im Chronikenstil doch den höheren Schwung des Geschichtschreibers nicht verbirgt, die Vita S. Engelberti desselben hier zum Gemeingute gemacht worden. Cäsarius hat sie geschrieben auf das Verlangen des Erzbischofes Heinrich von Köln, der durch die Kunst des schon zu Lebzeiten hochgeschätzten Geschichtschreibers das tatenvolle Leben und tragische Ende seines dem Kampfe mit Vasallenübermut zum Opfer im Meuchelmorde gefallenen Vorgängers verherrlicht sehen wollte. Und dieser dankbare Stoff (zumal das zweite Buch, das eigentlich Geschichtliche, wärend das erste panegyrische Schilderung, das dritte den Bericht der Wunder des Heiligen gibt) hat unter seiner Hand eine Frische und Wärme erhalten, welche ebenso die Einfachheit der Mittel wie die natürliche Kunst darin bewundern läßt, eine Kunst, die sich würdig allem an die Seite stellen darf, was die bildenden Künste jener Zeit in der Heimat des Mannes an unvergesslichen Denkmalen hervorgebracht haben. Eine Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth wartet noch auf Herausgabe.

Das bekannteste Werk des Cäsarius aber ist sein dialogus magnus visionum et miraculorum in XII Büchern, noch im 15. Jarhundert erschienen, am ver-

breitetſten in der Kölner Ausgabe von 1591 unter dem Titel: illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII, neu herausgegeben von Joſ. Strange 1851: Caesarii Heisterbacensis etc. dialogus miraculorum. Auch dieſes Buch verleugnet ſeine Beſtimmung für das Mönchsleben nicht. In einer Art von theologiſchem Kurs iſt hier ein reicher Erzälungsſtaff aufgehäuft. Die erſten Bücher eröffnen eine faſt ſyſtematiſche Folge: de conversione (zum Religioſenſtand), de contritione, confessione, tentatione. Hierauf folgen mehr untermiſcht die Bücher V—X de daemonibus, von der Tugend, der simplicitas, der Jungfrau Maria, allerlei Viſionen, der Euchariſtie, allerlei Wundern; und das elfte und zwölfte Buch lenken wider in eine ſyſtematiſche Folge ein, indem ſie mit dem Tode und den Zuſtänden nach demſelben ſchließen. Je ein Kapitel ſtellt eine allgemeine Erörterung über den Gegenſtand voran. Alle folgenden ſind erzälend, doch iſt die Erzälung nicht one Nutzanwendung, welche auf eine gefällige Weiſe durch die Form des Dialoges eingefügt iſt. Dem belehrenden Erzäler Cäſarius ſteht der Novize Apollanius gegenüber, der bald weitere Belehrung verlangt, bald in der Weiſe des Chares das Ergebnis der Betrachtung zieht. Die Erzälungen ſind nicht bloß gefällig und haben den Reiz der Anekdote, ſondern ſie ſind in zweifacher Beziehung eine ſehr wichtge Geſchichtsquelle. Sie geben zum teil wirkliche Zeitgeſchichte. Züge aus dem Leben von bekannten Perſonen, Äbten und Biſchöfen, auch Fürſten und Königen, wechſeln mit Beiſpielen aus der ungekannten Welt des klöſterlichen und weltlichen Lebens, bis in den Orient reicht das aufgerollte Bild. Es treten vor unſer Auge kirchliche Bewegungen der Zeit, die Ketzerei des freien Geiſtes, und die albigenſiſche, wie ſie im Munde des Volkes und in der Kunde der Religioſen lebten. Es ſpiegelt ſich die Trauer über die Zerriſſenheit des Vaterlandes in der ganzen Darſtellung. Aber dies iſt nur das Eine. Der größere Wert dieſer Quelle beruht darauf, daſs ſie eine ausgezeichnete Erkenntnis der Sittengeſchichte gibt. Das ganze öffentliche, kirchliche, ſtatliche, bürgerliche, häusliche Leben ſeiner Zeit enthüllt uns Cäſarius in kurzen farbenreichen Bildern. So regt und bewegt ſich, ſagt Kaufmann S. 38, in dem Mönchsbuch des Heiſterbachers ſeine Zeit in ihrer bunteſten Mannigfaltigkeit; mit allem, was ſie an Alltäglichem und Wunderbarem, Fröhlichem und Traurigem, an Großem und Niedrigem, an Hoffnungsgrünem und Ablebendem beſeſſen hat. Kaiſer wie Päpſte, Ritter wie Mönche, Ketzer wie Gläubige, Edle wie Schurken — ein ganzes Leben zieht in dieſen Werken an uns vorüber; er vergleicht ihn S. 40 mit dem Teufel Leſages, der die Dächer abdeckt und uns in die innerſten Geheimniſſe der Wonungen ſchauen läſst. Wir haben vor allem hier der lebendigen Illuſtrationen zu der ſcholaſtiſchen Dogmatik der Zeit zu gedenken, welche uns in reicher Fülle entgegentreten. Man leſe im neunten Buche, wie Prieſter und Biſchöfe ſtatt der geweihten Hoſtie bald ein blutiges Lamm, bald das Jeſuskind, bald die Mutter mit demſelben, bald rohes Fleiſch geſehen haben, wie der Kelch und das Korporale Blut zeigen, wie der Leib des Herrn im Munde ſüß geſchmeckt hat, wie er durch die Flamme des Kirchenbrandes hindurch unverſehrt gerettet worden iſt, wie Tiere ſelbſt zu Zeugen an ihm werden müſſen, da ſie entweder ſich vor ihm ſcheuen, oder die Verwegenheit der Annäherung mit dem Tode bezalen. Hier belebt ſich die ganze ſcholaſtiſche Kaſuiſtik der Lehre von dieſem Sakrament, und die Geſchichte des Dogmas erhält ihre kirchengeſchichtliche Unterlage durch den Blick in den Glauben der Zeit und deſſen Zuſammenhang mit der lebendigen Sitte. Nicht weniger lehrreich ſind andere Bücher, insbeſondere die vom Tode und den letzten Dingen. Fegfeuer und Hölle werden konkret; da wird einem Sünder in einem Vulkan das Feuer zurecht gemacht, die Seele eines andern durch Steinwürfe in den Abgrund gejagt. Da werden Gegenden genannt, in welchen ſich das Purgatorium befindet, ein Verkehr der Toten mit den Lebendigen in vielfachen Viſionen enthüllt, der es nahe legt, wie das Los Abgeſchiedener in der Macht der Kirche liegen kann. — Ein lebensvolles Bild der Sitten des Klerus iſt zumal in den erſten Büchern gegeben, und neben die edle Geſtalt des Verfaſſers ſelbſt, und den hohen Begriff, welchen uns ſein Weſen von ſeinem Stande geben könnten, tritt die ſchonungslos enthüllte Menge der

Laster, namentlich der entfesselten Sinnlichkeit der Genossen desselben. Aber überhaupt das Leben und Treiben aller Stände der Zeit wacht hier auf. Wie diese Bücher zugleich eine Quelle der Sagengeschichte, ja der in der Verhüllung noch oft wol erkennbaren altüberlieferten Mythologie bilden, hat Kaufmann a. a. O. gezeigt.

Nicht zu verwechseln mit Cäsarius ist ein Ordensgenosse gleichen Namens aus der zweiten Hälfte des 13. Jarhunderts, der eine explicatio rer. et verb. geschrieben hat, für welche sich einst Leibnitz in seinen etymologischen Forschungen interessirte. (Vergl. Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop.) **C. Weizsäcker.**

Cajetan, eigentlich Jakob de Vio von Gaëta, geb. 25. Juli 1470 (den Namen Thomas hat er später zu Ehren seines Meisters Thomas von Aquino angenommen, Gaëtano hieß er von seinem Geburtsort), welcher 1518 das berühmte Gespräch mit Luther in Augsburg hatte (s. Luther), ist eine der persönlich merkwürdigeren Erscheinungen, welche von römischer Seite in die Reformationsgeschichte verflochten sind. Er war kein päpstlicher Höfling und Politiker, sondern ein gläubiger Eiferer für seine Sache und seinen Herrn. Diese Neigung hatte ihn im 16. Jare in den Dominikanerorden gefürt, feuriges Studium mit der scholastischen Theologie vertraut und zu einem unbedingten Thomisten gemacht. Selbst zum Meister in dieser Dialektik gereift, nahm er es wol mit einem Picus von Mirandula auf und galt später als hervorragendes Haupt der thomistischen Schule. Seine Gelehrsamkeit und sein tadelloser Wandel brachten ihn als Prokurator seines Ordens nach Rom, wo er nicht nur das Vertrauen seiner Ordensbrüder genoss, so dass sie ihn 1508 zum General wälten, sondern auch in päpstlicher Gunst bis zum Kardinal (1517) stieg. Schon gegenüber vom Pisaner Konzil 1511 finden wir ihn als Verfechter der unbedingten päpstlichen Obergewalt; seine Schrift wurde auf Anregung des Konziles durch den Beauftragten der Pariser theologischen Fakultät, Jakob Almain, im Sinne des Episkopalsystems widerlegt; als dienstfertiges Werkzeug war er noch Julius dem II. zur Berufung des lateranensischen Gegenkonziles (1512) behilflich. Ein solcher Mann, der überdies Luthers Anfänge schon bekämpft hatte, musste vor allem geschickt erscheinen, jene Angelegenheit mit Luther ins Reine zu bringen; er selbst soll die Übertragung dieses Geschäftes, da er sich als Legat wegen des Türkenkrieges in Deutschland befand, gewünscht haben. Nach diesem Vorfalle ist er bei Karls V. Kaiserwal in Frankfurt, bei der Papstwal Hadrians des VI., und später als Legat in Ungarn tätig, und genießt das Vertrauen Clemens VII. bis zu seinem Tode, 1534, vgl. Ranke, Ref. Gesch. I; J. Köstlin, M. Luther I, 204 ff.; G. Plitt, G. d. ev. K. b. z. Augsb. R.-T. 111 ff.

Jenes Gespräch mit Luther ist auf diesen entschiedenen Katholiken nicht one nachhaltigen Einfluss geblieben. Cajetan hat sich als Polemiker gegen die Reformation und Verteidiger der römischen Lehre großes Ansehen erworben. Aber er hatte die Überlegenheit des Ketzers in der Schrift erkannt, und war redlich genug, sich dies zu Herzen zu nehmen. Von nun an widmete er sich dem Studium der Schrift; kein Hindernis schreckte ihn ab. Den Mangel hebräischer Sprachkunde wollte er durch jüdische Dolmetscher überwinden, im N. T. musste Erasmus Autorität sein. Er gedachte die Mängel der Vulgata durch eine streng wörtliche Übersetzung zu beseitigen. In der Erklärung sollen die Väter nicht gegen den klaren Wortsinn gelten. In der Kritik teilt er die freieren Ansichten des Hieronymus, soweit sie ihm nicht bloß subjektiv erscheinen (wie Hieronymus über die Apokryphen, den Hebräer-, Jakobus-, Judas-, 2. und 3. Johannis-Brief, gegen ihn für 2. Petri). Doch begründet er sein freieres Verhältnis zu den Vätern selbst wider aus Augustin und verleugnet nirgends das Prinzip der Tradition. Indessen bewegt er sich doch frei in kritischen Ansichten (Joh. 8, 1 ff., Pseudo-Dionys verworfen, Urschrift des Matth. griechisch), in der Exegese (Elohim in Genes. 1. nicht Trinität, Joh. 6. nicht vom Sakrament, die Schlange im Paradies nur symbolisch, ebenso das Höllenfeuer nicht materiell u. a. dergl.), ja diese Freiheit erstreckt sich von der Schrifterklärung bis in wesentlich kirchliche Fragen (für Ehescheidung beim Ehebruch, für Gebet in den Landessprachen, gegen christ-

liche Speiſegebote, Zweifel an der Monogamie). Charakteriſtiſch an ſeinem exegetiſchen Streben iſt die entſchiedene Oppoſition gegen die allegoriſche Erklärung und das Verlangen der nüchternen Wörtlichkeit. Allein dieſer von Warheitsſtreben zeugende Fortſchritt iſt bei dem Manget eines Prinzipes für das Schriftverſtändnis und der Befangenheit im römiſchen Syſtem bloß formell und bei den dürftigen Kenntniſſen ſehr mager geblieben. Auffallend genug war die Sache, um die heftige Polemik des Dominikaners Ambroſius Catharinus hervorzurufen, welcher ſich auch ein Urteil der Sorbonne angeſchloſſen hat. Doch durfte ſich dieſe Anfeindung erſt nach ſeinem Tode herauswagen. Sein Anſehen gibt ihm ſelbſt noch in Pallavicini einen Fürſprecher. Cajetans Werke ſind zu Lyon 1639 geſammelt herausgegeben, nicht one Milderung anſtößiger Stellen. Über ſeine bibliſchen Meinungen und Abſichten iſt vorzüglich zu vergleichen R. Simon, histoire critique du N. T. ch. 37; Schröckh, Neue Kirchengeſch. IV, 50 ff.; Gieſeler, Kirchengeſch. III, 2, S. 685. Ganz beſonders: Jäger, Cajetans Kampf gegen die lutheriſche Lehrform Z. S. f. d. hiſt. Th. 1858, S. 430 ff. **C. Weizſäcker.**

Cajetaner, ſ. Theatiner.

Cajus. Euſebius nennt in ſeiner K.G. 6 verſchiedene chriſtliche Caii (über dieſen überaus häufigen Namen vgl. Pauly, Realencyklop. Bd. III. Pape-Benſeler, Wörterbuch Bd. I. Corp. Inscript., dazu Act. 19, 29. 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14. 3 Joh. 1). Zwei jeruſalemiſche Biſchöfe um die Mitte des 2. Jarh. (h. e. V, 12, 2), ein römiſcher Biſchof zur Zeit Diokletians (h. e. VII, 32, 1), ein Märtyrer zu Apamea im erſten Drittteil des 3. Jarh. (h. e. V, 16, 22), ein alexandriniſcher Kleriker zur Zeit des Dionys (h. e. VII, 11, 22 sq.) und ein kirchlicher Schriftſteller um das J. 200 fürten dieſen Namen. Der letztere muſs in den mannigfachen und ſchweren Kriſen, welche die römiſche Kirche zwiſchen den J. 180—235 durchlebt hat, eine nicht unbedeutende Rolle geſpielt haben. Euſebius nennt ihn (II, 25, 6) einen *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ*, der um die Zeit des Biſchof Zephyrin gelebt habe (der Ausdruck deutet wol nicht darauf hin, daſs Cajus dem Klerus angehörte; vgl. die Note von Heinichen z. d. St.; wol aber darf man mit Fug ſchließen, die Wirkſamkeit des Cajus ſei in Rom zu ſuchen) und weiſt ihm eine Schrift wider Proclus, ein Haupt der (römiſchen) Montaniſten (vgl. Tertull. adv. Valent. 5. Pseudotertull. 7) zu. Dieſe Schrift citirt Euſebius viermal: II, 25, 6 entnimmt er ihr eine intereſſante Notiz über die „Siegeszeichen der beiden Apoſtel", Petrus und Paulus: „denn du magſt auf den Vatikan gehen wollen oder den Weg nach Oſtia, ſo wirſt du auf die Siegeszeichen derer ſtoßen, die dieſe Gemeinde gegründet haben". III, 28, 1 sq. teilt er ein wichtiges Bruchſtück derſelben Schrift über Cerinth mit. Man erſieht aus demſelben, daſs Cajus Gegner des roheſten Chiliasmus geweſen iſt. Miſsverſtand aber iſt es, aus den Anfangsworten (*ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ διὰ ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ διδεγμένας ψευδόμενος*) zu ſchließen, Cajus habe die joh. Apokalypſe für ein Werk des Cerinth gehalten. III, 31, 4 fürt Euſebius aus dem „Dialog" des Cajus eine Bemerkung des Proclus über die Gräber des Philippus und ſeiner vier weisſagenden Töchter zu Hierapolis an. Vielleicht ſtand dieſes Bruchſtück ſehr nahe bei den erſten. VI, 20, 3 endlich erwänt er nach Nennung des Beryll und Hippolytus den *ἀνὴρ λογιώτατος* Cajus und ſeinen Dialog noch einmal. Aus den Angaben dort darf kaum geſchloſſen werden, daſs der Schrift eine Disputation mit dem hervorragenden Montaniſten vorangegangen iſt. Euſebius berichtet, daſs Cajus „die Dreiſtigkeit und Keckheit ſeiner Gegner in Verfertigung neuer Schriften" angreife, ſelbſt aber nur 13 pauliniſche Briefe erwäne. Weder iſt letzteres auffallend, noch darf aus dieſer Stelle geſchloſſen werden, Cajus ſei es in ganz beſonderem Sinne um den Kanon zu tun geweſen. Euſebius greift vielmehr — aus bekannten Gründen — dieſe Notiz heraus. Überhaupt hat man ſich vor Hypotheſen über die Stellung des Cajus in den Streitigkeiten der Zeit zu hüten. Jedenfalls unrichtig iſt es, wenn man ihn einen Mann nennt im weſentlichen auf Seiten des Hippolyt ſtehend, aber weniger extrem, mehr vermittelnd.

Hieronymus (de vir. ill. 59) repetirt nur die Stelle des Euſeb. VI, 20, 3.

Aber auch alle die überraſchenden Nachrichten über Cajus, welche Theodoret (h. f. II, 3. III, 2) und Photius (bibl. cod. 48) bringen, gehen lediglich auf Euſebius zurück; es ſind teils Weiterführungen, teils Miſsverſtändniſſe des euſebianiſchen Textes, teils Kombinationen auf Grund jener 4 Stellen. Dies gezeigt zu haben, in das Verdienſt Volkmars (Hippolytus u. d. röm. Zeitgenoſſ. 1855, S. 60—71). Der Hauptinhalt der Cajusmythen iſt kurz folgender: 1) Er habe das Labyrinth (d. h. das 10. Buch der Philoſophumena) verfaſst. 2) Er habe das ſog. kleine Labyrinth (d. h. die Schrift wider die Häreſie des Artemon, aus welcher Euſebius h. e. V, 28 Fragmente mitgeteilt hat) geſchrieben. 3) Er habe die Schrift *περὶ τοῦ παντός* (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*) verfaſst. 4) Er ſei Presbyter zu Rom z. Z. des Victor und Zephyrin geweſen. 5) Er ſei dann von ihnen zum *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* (!) geweiht worden (Volkmar hat auch dieſe Nachricht ſehr geſchickt auf Eus. h. e. II, 25, 6 zurückgeführt; die Annahme, Cajus ſei änlich wie Hippolyt ſchismatiſcher Biſchof geweſen, iſt daher grundlos). 6) Er habe eine beſondere Schrift wider Cerinth geſchrieben. 7) Er habe die Apokalypſe des Johannes für ein Werk des Cerinth gehalten. 8) Er ſei der Verf. des ſogenannten Muratoriſchen Kanons. 9) Er habe die Philoſophumena geſchrieben. Die vier letzten Behauptungen gehören der modernen Mythenbildung (Baur, Bunſen, Döllinger, Muratori u. a.) an; für die fünf erſten ſind uns Theodoret und Photius verantwortlich. Der ganze Sagenkreis illuſtrirt die Geſchichte der Kirchengeſchichte des Euſebius in der Kirche aufs trefflichſte. Durch die Aufdeckung desſelben iſt ein für allemal die Perſon des Cajus als Verf. der Philoſophumena beſeitigt (ſ. d. Artikel: „Hippolyt“). Als einzige brauchbare Angabe neben denen des Euſebius iſt die Bemerkung bei Ebed Jeſu (Assem. Bibl. orient. T. III. p. 15) hinzunehmen, Hippolyt habe „capita adversus Caium“ geſchrieben. Es iſt möglich, mit Volkmar (a. a. O. S. 69 f.) und Caspari (Quellen u. ſ. w. Bd. III, S. 301 f. 407 f.) hier an eine Kontroverſe über den Chiliasmus zwiſchen den beiden römiſchen Schriftſtellern zu denken; zugleich darf wol auch daran erinnert werden, daſs Tertullian de baptismo 1, de praeser. h. 33, adv. Valent. 32 von einem Sektenſtifter „Cajus“ neben Marcus und einer „haeresis Gaiana“ als Fortſetzung der nicolaitiſchen Irrlehre ſpricht. Dieſe Häretiker, die wol nicht identiſch ſind mit den Kainiten (*Καϊανοί* des Epiphanius h. 38), und mit dem römiſchen Cajus zuſammenhängen mögen, ſind vielleicht auch von Hippolyt bekämpft worden. (Über die Gajaniten [Caiani] vgl. d. Art. „Monophyſiten“.)

Litteratur: Außer Valeſius und Heinichens Noten zu Euſebius vgl. Volkmar, Caspari a. a. O., ſowie die Monographieen von Bunſen, Baur, Döllinger, Jacobi, Iwanzow-Platonow, Lipſius, Schwegler, dem Unterzeichneten u. a. zu Hippolyt, den Philoſophumenen und der älteſten Ketzergeſchichte. Routh, Reliquiae Sacrae T. II p. 2 sq.; Bunſen, Analecta Ante-Nicaena Vol. I p. 409 sq. Die ältere Litteratur bei Fabricius-Harles, Bibl. Graeca. **Adolf Harnack.**

Calaſaurier, ſ. Piariſten.

Calatrava, Ritterorden von, geſtiftet um die Mitte des 12. Jarh. zur Verteidigung der Stadt Calatrava gegen die Mauren, 1164 von Alex. III. beſtätigt nebſt der Regel, welche das Generalkapitel der Ciſtercienſer vorgeſchrieben hatte. Dom Garcias war der erſte Großmeiſter. Die Ritter fochten anfangs glücklich und mehrten ſo ihre Einkünfte, verloren aber 1197 Calatrava, worauf ſie ſich nach Salvatiera zurückzogen, bis ſie Calatrava wider eroberten. Im Jar 1487 wurde die Großmeiſterwürde mit der Krone von Spanien verbunden, Helyot VI. 46. Seit 1808 wird der Orden als Verdienſtorden betrachtet. Die ſeit 1219 entſtandenen Komthurinnen von Calatrava, welche den Habit von Ciſtercium trugen, ſind jetzt ſäkulariſirt. **Herzog.**

Calixtus I. (Kallistos), Biſchof von Rom unter Heliogabalus und Alexander Severus. Durch die Auffindung des Werkes Hippolyts über die Ketzereien (ἔλεγχος) hat die Geſchichte dieſes Biſchofs eine neue von der früheren abweichende Geſtalt gewonnen. Bis jetzt wuſste man von ihm nichts ſicheres. Es wurde ihm der Prachtbau der Kirche Santa Maria Trastevere zugeſchrieben; aber die Sitte, Kirchen beſtimmten Heiligen zu widmen, iſt ſpäteren Urſprunges. Sehr

zweifelhaft ist die Anlage des nach ihm benannten und berühmten Märtyrerkirchhofes; das Ware an der Sache ist, dass er durch Bischof Zephyrinus Vorsteher dieses Kirchhofes wurde, wie Hippolyt berichtet. Es sind von ihm zwei unechte Dekretalen vorhanden, worin unter vielen anderen Vorschriften auch die vier großen Jahressasten, Quatembersasten, angeordnet sind. Dass Calixt Märtyrer geworden, ist höchst unwarscheinlich. Die Akten seines Martyriums sind von Anfang bis zu Ende erdichtet. Doch schon im Martyrologium von Beda findet sich ein Auszug daraus; sie sind warscheinlich im 7. Jarhundert aus Veranlassung einer Translation der Gebeine des Kallistus versertigt worden. Man ist also auf den Bericht des Hippolyt, des heftigen Gegners des Kallistus, angewiesen, welcher Bericht allerdings parteiisch gefärbt sein mag. Er findet sich im ἔλεγχος 9, 11 u. ff. Es wird kaum ein Mann von niedrigerem Stande je den römischen Bischofsstul inne gehabt haben. Unter Kaiser Commodus (180—192) lebte in Rom ein Christ, Kallistus, Sklave eines christlichen Beamten, Namens Karpophorus. Er übergab dem Sklaven eine bedeutende Geldsumme, um damit ein Wechslergeschäft zu errichten. Calixt betrieb es auf dem Fischmarkt und es wurde ihm viel Geld auch von Witwen anvertraut. Er machte aber schlechte Geschäfte und verlor alles. Um von seinem Herrn nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden, suchte er sein Heil in der Flucht. Er war im Begriff, in Portus auf einem Schiffe abzusaren, als der ihm nachsetzende Karpophorus im Hasen erschien. Da stürzte er sich ins Meer, wurde aber herausgezogen, seinem Herrn überliefert und zur Strafe in die Tretmüle eingesperrt. Daraus nach einiger Zeit befreit, hatte er Streit mit den Juden in Rom, wurde infolge davon gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den dortigen Bergwerken abgefürt. Durch die Verwendung der Geliebten des Kaisers Commodus, Marcia, wurde er daraus befreit. Nach Rom zurückgekehrt wurde er von Papst Zephyrin sehr hervorgehoben und geehrt; er übergab ihm das große Coemeterium, das später seinen Namen empfing (*εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν*). Es bleibt nun ein unaufgelöstes Rätsel, wie ein solcher Mann (unter P. Zephyrin) Geistlicher und (nach dessen Tode) gar Bischof von Rom werden konnte. Döllinger zieht daraus den allzu künen Schluss, dass sein sittlicher Charakter nicht anrüchig war und dass er eine bedeutende Geisteskraft besaß, woraus allein sich erkläre, wie es kam, dass die römische Geistlichkeit ihn an ihre Spitze stellte. Diese Sache wirft vielmehr ein eigentümliches Schlaglicht auf den sittlichen Zustand der römischen Kirche. Schon zu Lebzeiten des Zephyrin hatte er Streit mit Hippolyt, der ihn des Patripassianismus beschuldigte (ἔλεγχος 10, 27), wärend Kallistus Hippolyt und dessen Partei Ditheisten (*δίθεοι*) schalt, ib. 9, 12. Ein anderer Gegenstand des Streites zwischen ihm und Hippolyt war die Kirchenzucht. Hippolyt bekannte sich zu den Grundsätzen, welche später die Novatianer aufstellten, namentlich, dass solche, die Todsünden begangen, niemals wider in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, wärend Kallistus die mildere röm. Praxis verteidigte und bis auf gewissen Grad der Verehelichung des Klerus sich nicht widersetzte. Er lehrte sogar nach dem ἔλεγχος 9, 12, dass ein Bischof auch wegen einer Todsünde nicht abgesetzt werden soll, wozu er triftige Gründe hatte.

S. d. Art. Hippolyt und die daselbst angefürten Schriften über Hippolyt, ferner die Annalen des Baronius, Tom. II. ad a. 220—226. Nach Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 15) ist es dem römischen Kanoniker Moretti nicht gelungen, in seinem Werke über Kallistus, erschienen 1752 in Rom, auch nur eine einzige Tatsache von einigem Belange zu konstatiren. **Herzog.**

Calixtus II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem königlich-burgundischen Geschlechte und war Erzbischof von Vienne, als am 2. Februar 1119 die Stimmen der zu Cluny versammelten Kardinäle auf ihn fielen. Schon vorher hatte er als päpstlicher Legat eine Entschlossenheit und Weltklugheit bewiesen, die Kaiser Heinrich V. einen neuen Gregor in ihm fürchten ließ. Er war nach seinen mönchischen Vorgängern seit längerer Zeit wider der erste Papst aus dem vornehmen Weltklerus. Er zeigte das aufrichtigste Verlangen, den zerrüttenden, schon mehr als 50järigen Investiturstreit auf eine billige Weise auszugleichen,

ſelbſt mit Aufopferung der abſoluten Anſprüche ſeiner Vorgänger. Heinrich, um ſich vom Banne zu löſen, verſprach gleich bei den erſten Verhandlungen mit den päpſtlichen Geſandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Inveſtitur aller Kirchen“ aufgeben zu wollen; der Vertrag ſollte wärend des großen Konziles zu Rheims in einer perſönlichen Zuſammenkunft des Papſtes und des Kaiſers zu Mouzon abgeſchloſſen werden. Indes hielt Heinrich die Geſandten des Papſtes hin; dieſer, miſstrauiſch geworden, durchſchaute bald die Tücke des Gegners und ſprach zu Rheims von neuem feierlich am 30. Oktober 1119 die Exkommunikation über Heinrich und deſſen Papſt Burdinus (Gregor VIII.) aus. Doch blieb der Bann ſelbſt unter den deutſchen Fürſten one Wirkung. Dagegen bildete ſich unter den Kardinälen des Papſtes bereits eine Partei, die zu billigem Vergleiche riet, eine Folge der allgemeinen Abſpannung, die der lange Kampf um die kirchlichen Fragen hinterlaſſen. Wärend nun Heinrich mit ſeinen Fürſten, beſonders mit dem Erzbiſchofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür belehnte, Hilfstruppen gegen Burdinus zu erhalten. Dieſer flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwonern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumphe, rückwärts auf ein Kameel geſetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom gefürt und vom Papſte zur Buße in das Kloſter Cava bei Salerno geſperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiſer und machte dieſen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apoſtoliſchen Stule geneigter, der ſeinerſeits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Inzwiſchen erhob ſich auch in den Fürſten des deutſchen Reiches eine vermittelnde Macht, deren ſchiedsrichterlichen Vergleich ſich der Kaiſer gefallen laſſen muſste. Ihnen gebürt das Verdienſt, auch die Frage über die Belehnung der Biſchöfe und Äbte mit Ring und Stab einer Löſung zugefürt zu haben. Eine Einigung des Kaiſers mit den Fürſten zu Würzburg bante den Weg. Dann wurde auf der Reichsverſammlung zu Worms am 8. September 1122 der Vertrag zwiſchen dem Kaiſer und den päpſtlichen Legaten unter folgenden Bedingungen abgeſchloſſen. Die Walen der Biſchöfe und Äbte im deutſchen Reiche ſind frei und kanoniſch und geſchehen in Gegenwart oder unter Aufſicht des Kaiſers, jedoch one Gewalt und Simonie; in ſtrittigen Fällen gewärt der Kaiſer dem beſſeren Teile, worin er dem Urteile des Metropolitans und der Provinzialbiſchöfe folgt, Zuſtimmung und Schutz. Der Gewälte empfängt vom Kaiſer durch das Zeichen des Scepters die Regalien, von der römiſchen Kirche die Inveſtitur durch Ring und Stab (ſ. den Art. Konkordat). Außerdem verſprachen beide Teile einander Frieden und Schutz, der Kaiſer auch die Rückgabe der von ihm okkupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zalreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verleſen und feierlich vollzogen, der Kaiſer wider in die Gemeinſchaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormſer Konkordat den langjärigen Inveſtiturſtreit, indem es die Begriffe ſchärfer ſchied und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Verſuche des Papſtes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Biſchöfe anzugreifen und die Jurisdiktion der päpſtlichen Legaten durchzufüren, ſcheiterten völlig. Dagegen gelang ihm, in Rom und den Patrimonien wider Ordnung zu ſchaffen, die päpſtliche Macht in Italien, zumal unter den Biſchöfen des Landes zu befeſtigen. Am 18. März 1123 eröffnete Calixtus ein großes Laterankonzil, auf welchem der zu Worms geſchloſſene Friede promulgirt, die Kanones gegen Simonie, Prieſterehe u. a. von neuem eingeſchärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verkündet wurden. Bei dieſer Gelegenheit wurde das Buch des Pſeudo-Turpinus, in welchem Karl der Große als Kreuzfarer erſcheint, vom Papſte beglaubigt. Man hält ihn ſelbſt oder einen franzöſiſchen Geiſtlichen aus ſeinem Gefolge für den Verfaſſer des zweiten Teiles. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge ſtarb der Papſt am 13. oder 14. Dez. 1124.

S. Briefe bei Jaffé, Regesta Pontif. Rom. Die Quellen zu ſ. Leben bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. — v. Gieſebrecht, Geſch. der deutſchen Kaiſerzeit Bd. 3.

G. Voigt.

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stul Alonso de Borja (ital. Borgia). Einst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Lerida, diente er dann in der Kanzlei Alonsos von Aragonien, wurde Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch das Kardinalat, welches ihm Eugen IV. erteilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stul Petri erhoben. Calixtus war nicht one löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von tadellosem Wandel und gutmütig, aber ein Greis von 77 Jaren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das schon im Konklave alle Kardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleistet hatten, sagte Calixtus sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinfälligen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablassbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versönen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erflehen. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablasskram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken. Der Zehnte dagegen, welcher dem gesammten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die one Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Konkordate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Walen, Kommenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten misbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appelliren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der Tat rüstete Calixtus am Tiberufer eine Flotte von 11—16 Galeeren aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Kardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodisern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, one indes je einen Kampf zu bestehen. Die christlichen Fürsten sahen teilnamlos zu, die Flotte kehrte bald zurück, und die Inseln fielen wider in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Hunyadi bei Belgrad (1456) schien die dringendste Gefar entfernt zu haben. Auch hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel, und nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Son desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluss seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unkanonischen Alter, zum Kardinal und Vizekanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugedacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber, das die Kurie und den Kirchenstat mit seinen Soldbanden beherrschte, den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; Raynaldus ad a. 1455—58; vieles in den historischen Schriften des Aeneas Sylvius. Vgl. G. Voigt, Pius II. Bd. 2. **G. Voigt.**

Calixtus, Georg, der selbständigste und einflussreichste unter den lutherischen Theologen, welche noch im 17. Jarhundert für Nachfolger Melanchthons gelten können, ward am 14. Dezember 1586 in dem schleswigschen Dorfe Medelbye geboren. Wie sein Vater, der Pfarrer des Orts, noch selbst Schüler Melanchthons in dessen letzten Jaren gewesen war, so suchte er auch diesen seinen jüngsten Son denselben Weg zu füren. So früh erhielt der Son eine solche Reise in humanistischen Studien durch den Vater selbst und zuletzt durch einen Rektor Latomus auf der Schule zu Flensburg, dass man ihn 16 Jar alt zur Fortsetzung derselben auf die Universität Helmstädt schicken konnte, wo noch einer der hervorragendsten Humanisten aus der alten Schule, Johann Caselius, der Freund Melanchthons, Casaubonns' und J. Scaligers, Schüler und gleichgesinnte Kollegen unter dem Schutz des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig um sich vereinigt hatte, und wo unter derselben Regierung wie in Schleswig nicht mehr auf Anerkennung der Konkordienformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete sich Calixtus hier diesen philosophischen und philologischen Studien, und neben Caselius wurde hier sein vornehmster Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er so tief in die aristotelische Philosophie eingefürt und so sehr dafür interessirt ward, dass er sie mit der waren Philosophie überhaupt identifizirte und ihr in den der Philosophie ziemlich weit abgesteckten Schranken bleibende Selbständigkeit und Berechtigung beizulegen bestimmt ward. Durch ihn lernte er davon auch auf die Theologie die Anwendung machen, dass auch diese durch eine historische Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neuerer zu befreien sei. In dieser Richtung widmete sich darum Calixtus, als er sich seit 1607 mehr der Theologie zuwandte, mehr als Autodidakt dem Studium der Kirchenväter, als dass er sich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmstädt, meist noch strenge Lutheraner und Gegner der Humanisten und ihrer Studien, hätte anschließen mögen. Vierjärige wissenschaftliche Reisen durch Deutschland, Belgien, England und Frankreich in den Jaren 1609 bis 1613, nicht in Zerstreuungen, sondern auf Bibliotheken und in Disputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholische Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er sein höchstes Muster, Isaak Casaubonus, noch selbst sah, und in Paris, wo ihm wider katholische Zustände in Litteratur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten seinen Gesichtskreis und seinen Überblick weit über den der sächsischen magistri nostri hinaus und nötigten ihm bleibend die Anerkennung ab, dass reformirte und katholische Theologie nicht bloß schlechte, sondern auch gute und nachamenswerte Eigenschaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer Vorübung im Dociren und Disputiren als Magister, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Disputation gegen einen Jesuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wider umzustimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humanisten geneigten Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig im Jar 1614 eine Anstellung als Professor der Theologie zu Helmstädt, und wurde von hier an, da er dies Amt lebenslang behielt, fast ein halbes Jarhundert lang zunehmend ein Erhalter und Beförderer einer humanistischen und historischen, melanchthonischen, „gemäßigten" und irenischen Theologie in der lutherischen Kirche bis an seinen Tod im Jar 1656.

Aber eben diesen Friedensbestrebungen kam in der Zeit des 30järigen Krieges weder die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzal der einflussreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so verwandelte sich durch ihren von den Sympathien der Menge getragenen Widerstand Calixtus Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, in eine Reihe von Fehlschlagungen, wurde „fast spurlos vorübergehend, aber wie eine Weissagung". Schon von Anfang her überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Konsistorium des Landes und unter seinen älteren theologischen Kollegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zu-

wider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Kaspar Pfaffrad, Michael Walther, H. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hilfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kursachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jar 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Kompendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jar 1616 wurde eine Abhandlung Calixts de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Konsistorium vor dem Imprimatur an die theologische Fakultät zu Gießen zum Gutachten geschickt, und da Balth. Mentzer in dem Aufsuchen des consensus gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Übersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und dadurch überhaupt jarelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jare 1619 erregte seine von andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern teils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, teils neue durch sein weit durchgefürtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Übernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinktion, dass Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß improprie und per accidens Urheber der Sünde sei, durch synergistische Ausdrücke u. dergl. Im Jar 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoeneggs Vorsitz in Jena zu einem Konvent zusammen, wo sie durch Abstimmung Calixts und Martinis Verwerflichkeit „dezidirten“ und einen „gelehrten Studiosus aus den kurfürstlichen Stipendiaten“ mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschlossen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausfürung gefunden haben wird. Im Jar 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich tatsächlich bewies, wider vielen Überschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixts Warnung war und ist, dass wer die christlichen Theologen von der antiken Litteratur und Philosophie zurückhalten will, dasselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Roheit und Unfähigkeit der Wortfürer der Kirche. Im Jar 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustins de doctrina Christiana und des Kommonitoriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewissheit des ursprünglichen Schriftsinnes durch die Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sei, und wie dies Zeugnis der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sei, z. B. wenn niemand in den vier ersten Jarhunderten einen Primat des Petrus in Matth. 16,18 gefunden habe, also die evangelische Exegese desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de pontificio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, dass er schon als einer der befähigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und bekämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu, welchem er im Jar 1634 nicht nur eine fragmentarische Bearbeitung der theologia moralis, sondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete irenische Schrift de arte nova Nihusii entgegensetzte; erstere mit dem Verdienste, die seit Melanchthon von der praktischen Philosophie noch wenig losgerissene Ethik als die Wissenschaft bloß von dem Handeln des schon widergeborenen Christen wider mehr als eine theologische Disziplin und als einen Teil der Soteriologie vindizirt, also nicht von der Dogmatik getrennt, sondern wider enger mit ihr verbunden zu haben; letztere Friedensgedanken nachgehend

durch Aufſuchen des allen chriſtlichen Parteien noch gemeinſamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinſame gerade das Fundamentale ſei, und durch Vorſchläge, mit welcher wiſſenſchaftlichen Haltung one Einmiſchung der hier inkompetenten und ſelbſt weniger beteiligten Gemeinde, in welcher bei einem ſolchen Maß von Konſenſus kein Haſs der Mitchriſten mehr gerechtfertigt ſei, von friedliebenden Theologen die Unterſuchung der Diſſenſe fortgefürt und ſtückweiſe Vereinigung darüber angebant werden könne. Aber ſo viel Anerkennung und Annäherung erſchien nun wider troß der gerade hiebei beabſichtigten wiſſenſchaftlichen Vernichtung der katholiſchen Diſſenſe eifrig lutheriſchen Theologen unter dem Eindruck des älteren Miſstrauens als ein halber Abfall zur katholiſchen Kirche; ſchon im Jar 1640 ſtellte ein Prediger zu Hannover, Statsrat Büſcher, in der Schrift Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis alte und neue Verdachtsgründe und Nachweiſungen zuſammen, daſs die Theologen zu Helmſtädt, Calixtus und ſein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Horneſus, von der beſchworenen Lehre der im braunſchweigiſchen Corpus Julium enthaltenen Bekenntnisſchriften vielfach abgefallen ſeien. So hatte Calixtus in den nächſten Jaren zu gleicher Zeit gegen dieſen lutheriſchen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweiſen und gegen die fortgeſetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholiſchen Gegnern ſeine auf die überzeugendſte Widerlegung der katholiſchen Lehre berechnete Irenik fortzuſüren, jenes in der „Widerlegung des unwarhaften Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus“ u. ſ. w. (Lüneburg 1641), dieſes in der „iterata compellatio ad academiam Coloniensem“ und anderen Zugaben ſeiner 1642 gedruckten Ausgabe des Dialogus Georg Caſſanders de communione sub utraque specie, ebenſo in dem „responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum“ (Helmſt. 1644 u. 45) und in einer Reihe von kleineren Diſſertationen. Noch weniger ward ihm von den lutheriſchen Zeloten die neben aller Schärfe ſeiner wiſſenſchaftlichen Polemik gegen calviniſche Lehren offen bekannte und betätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformirten Theologen noch mehr als die katholiſchen als in den Hauptfundamenten zuſtimmende Mitchriſten anzuerkennen. Durch das polniſche Religionsgeſpräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der zerfallenen Kirchenparteien war der ausgeſprochene Zweck desſelben; Calixtus, voll Sehnſucht, hier vor ſeinem Tode noch ſeine Kirchenfriedensgedanken zur Ausfürung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte ſich den brandenburgiſchen Abgeordneten dazu beigeben laſſen; aber hiefür, daſs er mit dem reformirten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erſcheinen gewagt hatte, hoben die lutheriſchen Theologen, Johann Hülſemann aus Leipzig und der junge Heißſporn Abraham Calovius, damals Prediger zu Danzig, jener 1602, dieſer 1612 geboren, mit dem 60järigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinſchaft auf, und wider akklamirte hier wie ein Jarhundert vorher und ſonſt der große Haufe der deutſchen Lutheraner zu der Unverſchämtheit des neuen Flacius gegen den alten praeceptor Germaniae. Der entſchiedenſte Gegner aller unerbaulichen Polemik ward durch dieſe Geſinnungstüchtigkeit und was ſich in gleichem Sinne daran ſchloſs, beſonders ſeitdem der Superintendent der Stadt Braunſchweig, Jakob Weller, Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden geworden war, noch unvermeidlich einige ſeiner letzten Lebensjare hindurch in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche ſich der vieldeutige Name der ſynkretiſtiſchen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren folgenreicher Beſtimmung ſehr bedeutende Keime in ſeinen Schriften lagen, wie über die Auseinanderſetzung von Religion und Theologie, oder von Philoſophie und Theologie, ſtritt man hier mit ihm, ſondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentſcheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre ſchon im A. Teſt. erkennbar ſei, ob ſeine Ausdrücke über die tätigen Früchte des Glaubens die rezipirten ſeien u. dergl.; und dieſelbe Maßloſigkeit, welche den übrigen chriſtlichen Konfeſſionen gegenüber zwiſchen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterſcheiden mochte, und lieber in ſelbſtgefälliger Gedankenloſigkeit jeden Diſſens für gleich

fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus dafür, daſs er gleicher Urteilsloſigkeit und Gleichgültigkeit nicht fähig war. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensſchriften, wie die de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eins temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650; iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demſelben Jare desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, beſchloſs er dieſe Tätigkeit mit einer langen deutſchen „Widerlegung der Verleumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beſchimpfen ſich unterſtanden hat u. ſ. w." (Helmſtädt 1651). Noch einmal vor ſeinem Ende ſchienen ſeine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des weſtfäliſchen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch feſtgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden muſste, kam man eine zeitlang auf Calixts Irenik zurück; Jeſuiten diskutirten ſie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreiſen; aber bald zeigte ſich auch hier, daſs die Zeit der Mitentſcheidung der politiſchen Fragen durch die Theologie vorüber ſei. In der Ferne meiſt verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunſchweigiſchen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jaren unter dem nachdrücklichen Schutze ſeines Fürſten, des gelehrten Herzogs Auguſt des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Neuzeit herabreichen, in der Ferne mehr nur von Statsmännern, Humaniſten und nichttheologiſchen Gegnern theologiſcher Ochlokratie, in der Nähe von allen verehrt, ſtarb Calixtus noch nicht 70 Jare alt am 19. März 1656; die Bekanntmachung des neuen Bekenntniſſes von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, durch deſſen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen ſeiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutheriſchen Kirche zu „entlaſſen" wünſchte, wurde ihm, obwol er ſchon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt, wie er auch nach ſeinem Tode nicht mehr einzuſüren war. Aber Calixts Schüler und Epigonen, darunter auch ſein Son und Nachfolger, Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, geſt. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht, deſſen Theologie auch bei ihnen zum teil wider zur Tradition wurde und von ihnen in feindlicher Abgeſchloſſenheit auch gegen ſolche neue Richtungen feſtgehalten wurde, in welchen, wie im Pietismus, Georg Calixtus wol das der ſeinigen verwandte Element nicht verkannt haben würde.

Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmſten oben genannt und meiſtenteils noch öfter herausgegeben ſind, bereitete ſein Son lebenslang eine Geſamtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beſchrieb, welche aber nicht zu Stande kam. Doch erſchienen noch manche nicht unbedeutende Inedita einzeln nach Calixts Tode, wie ſchon bei ſeinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorleſungen von andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den erſteren gehören unter andern ſeine intereſſanten akademiſchen Reden, orationes selectae, Helmſtädt 1660. Zur letzteren Klaſſe ſind ſeine expositiones literales faſt über alle Bücher des N. T.'s zu rechnen, auch die öfter erſchienene concordia evangeliorum; nur den Kommentar über den Brief an den Titus hat er 1628 ſelbſt herausgegeben; auch ſeine Beiträge zur altteſtamentlichen Exegeſe hat ſein Son unter dem Titel lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmſt. 1665 zuſammen drucken laſſen. Seine Stärke in der hiſtoriſchen Theologie, die ungeheure Beleſenheit, mit welcher er alle Zeiten überſah und daraus die Anerkennung der Vorzüge einer jeden ſchöpfte, zeigt ſich bei ihm weniger in eigentlichen Bearbeitungen einzelner Teile der Kirchengeſchichte, als in dogmatiſchen Monographieen mit reichſter dogmengeſchichtlicher Ausſtattung faſt über alle Artikel der Dogmatik. Sein handſchriftlicher Nachlaſs und Briefwechſel iſt teils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, teils auf der göttingiſchen Bibliothek

erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, sowie über die die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers Cimbria literata Th. 3, S. 121—210. Weitere Mitteilungen aus dem Nachlasse von dem Unterzeichneten in „Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolfenb. Handschriften herausgegeben", Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen, Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833. Später H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846, und W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses „G. Calixtus und seine Zeit", von **E. L. Th. Henke †.**

Calixtiner, s. Hussiten.

Callenberg, s. Missionen, protestantische unter den Juden.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diözese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation von St. Vannes. Er studirte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Favre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei Moyen-Moutier in den Vogesen die jüngeren Ordensschüler in der Theologie und der Philosphie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der hl. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Senones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zalreichen, teils archäologischen und geschichtlichen, teils theologischen Werke zeugen von ungewönlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet, nach den von dem tridentinischen Konzil aufgestellten Grundsätzen; La Ste Bible; en latin et en françois (nach Sacys Übersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 Bände, 4°). Die sogenannte Bible de Vence ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris 1748, 14 B. 4°); die Bible d'Avignon ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 B. 4°). Mit Übergehung des mystischen Sinnes gibt Calmet in dem Kommentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Exkurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Exkurse erscheinen auch besonders unter dem Titel: Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Ecriture sainte, 3 B., Paris 1720, 4°. Der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet (Amsterd. 1722, 12 B., 12°) ist dasselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 B., 2. Aufl., Bremen 1744, 8°). — Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, 2 B., Paris 1722, Fol.; Supplem. 1728. Die in den Kommentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel Bibliothèque sacrée, ein Verzeichnis von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewönlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — Die Histoire sainte de l'A. de du N. T. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 B., Paris 1718, 4°) und die Histoire universelle sacrée et profane (17 B., Straßburg 1735 u. f., 4°) haben geringern Wert als die aus Archiven geschöpfte und mit Dokumenten begleitete Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine (4 B., Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 B., ebend. 1745 u. f., 8°). Die übrigen Werke Calmets gehören nicht hieher. (S. Calmets Selbstbiographie in seiner Bibliothèque lorraine, 4. Bd. der Histoire de Lorraine; — und Vie de Calmet, von seinem Neffen Fangé, 1763, 8°, mit dem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften). **C. Schmidt.**

Calov. Er pflegt als der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jarhunderts bezeichnet zu werden. Morungen in Ostpreußen ist sein wie Herders Geburtsort, — abermals ein Esau und ein Jakob aus demselben Schoße. Geboren 1612, bezieht er, 14 Jare alt, 1826 die Universität Königsberg. Nach der Gewonheit jener Zeit gehört das philosophische Quadriennium seines Studiums verschiedenartigen Wissenschaften an: er studirte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. Zur Theologie übergegangen, schreibt er schon im 21. Jare jene später unter dem Namen stereoma testamentum Christi in Rostock gegen den reformirten Hofprediger Berg herausgegebene Streitschrift, 1634 geht er nach Rostock; 1637 nach Königsberg zurückgerufen, erhält er sofort eine außerordentliche Professur, 1643 nimmt er den Ruf an das berühmte Danziger Gymnasium an, wo er mit seinem Amtsvorgänger zur Geistes- und Kampfgemeinschaft mit dem Polemiker Botsack sich verbindet, welcher 1643 past. prim. geworden. Ihn begleitet er zu dem Thorner Kolloquium 1645, wo er mit Calixt bekannt und namentlich durch die Verbrüderung, in welche derselbe zur gemeinschaftlichen Bekämpfung der römischen mit den reformirten Kolloquenten eingetreten, zuerst gegen den Synkretismus in Harnisch gerät. 1650 wird ihm besonders durch Wellers Vermittlung der ehrenvolle Ruf nach Wittenberg zu teil, welches von da an in der Übergangsperiode zu Pietismus und Aufklärung die Hauptfeste lutherischer Orthodoxie bleibt. Bei dem devoten Kurfürst Georg II., welcher beim Aufenthalte in Wittenberg jedesmal bei Calov das Absteigequartier zu nehmen nicht verfehlt, steht er in höchster Gunst; der vielvermögende Hofprediger Weller ist sein Freund und Beschützer: allgemein als einer der gelehrtesten und rüstigsten unter den lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des Jarhunderts anerkannt, steigt er zur Würde des General-Superintendenten und Primarius der Theologie.

Wie durch den Ruhm seines Namens die Frequenz des Danziger Gymnasiums sich auf 600 erhöht hatte, so steigt unter ihm auch die Zal der akademischen Inskriptionen auf 470—600. Es zält an 200 Zuhörer in seinen Privatvorlesungen und gilt unter seinen Kollegen wie unter den Studirenden als Stern erster Größe. Zwei Mitglinder der Fakultät stehen unbedingt unter seiner Leitung, der leutselige Quenstedt, sein Schwiegervater, und der schwache Deutschmann, sein Schwiegerson. Nur der vierte Kollege, Joh. Meisner, mit Hinneigungen zu Calixt und durch persönliche Differenzen gestachelt, wird seit dem Jare 1675 sein entschlossener Gegner. Seitdem in der Burg dieses lutherischen Zions ein erbitterter Kampf zwischen den theologischen Kollegen, der in den Parteiungen der Studirenden sich reflektirt: kein Wort wird mehr zwischen den Kollegen gewechselt. Calov vermeidet die Senatssitzung, predigt wider seinen Kollegen. — Von Familienverlusten wird das Leben Calovs betroffen, wie kaum das eines andern Theologen vor oder nach ihm, die er indes auch mit einer Beharrlichkeit, wie kaum ein anderer vor oder nach ihm, zu repariren bedacht ist. Die Särge von 5 Gattinnen und 13 Kindern sah der zuletzt Vereinsamte aus seinem Hause tragen. „Sehen wir, sagt schon 1665 beim Tode der vierten Gattin der Leichenredner, das Calovsche Haus, so ist fast kein Jar verflossen, als lange er hier gewesen: bald stirbt die Hausmutter, eine nach der andern, bald die Kinder, bald die Studenten, bald sonst jemand." Und in jedem solchen Todesjar erscheint von dem Unermüdlichen eine neue Streitschrift! Nach dem Tode der fünften Gattin 1684 tritt schon nach Verfluss von vier Monaten der 72järige zum sechsten Mal in den Ehestand und vermält sich mit der jugendlichen Tochter seines Kollegen Quenstedt. „Senex consularis", schreibt damals ein Zeitgenosse an Spener, „über 70 Jare, prostituirt sich nun so stark intra und extra ecclesiam". Was hilft doch alle Wissenschaft, wenn wir unsere Affekte nicht regieren können! Er soll so matt sein, dass er kaum 5 Schritte gehen kann sine lassitudine" *). Nur 2 Jare lang erfreute er sich des Genusses dieser Verbindung: er stirbt, 74 Jare alt, im Jare

*) Das akad. Leben des 17. Jahrh. II, S. 144.

1686. Ite, ruft der akademiſche Anſchlag an die Studirenden, ite exequias: nunquam patris similis vidistis funus.

Die Natur hatte den Mann zum Großinquiſitor geſchaffen: harte Züge, feſte Unterkiefern, ein ſtarrblickendes Auge. Der Feſtigkeit ſeines Knochenbaues — torosa membra rühmt an ihm das Leichenprogramm — entſpricht die Feſtigkeit und Zähigkeit des Willens, die für alle ſubjektiven Intereſſen gleichgültig gewordene Hingebung an das Objekt, kochende und dennoch von kalter Überlegung gezügelte Leidenſchaft. Quotiescunque, ſagt Schurzfleiſch, der akademiſche Leichenredner, iniret suffragium, nihil gratiae, nihil precibus dabat, regulam vero suffragandi talem sibi statuebat, qualem lex atque religio praescribebant. Seine Streitigkeiten innerhalb der Fakultät zeigen, daſs er für Ehre nicht gleichgültig war, ebenſowenig für Sinnengenuſs, wie ſeine ſechsmalige Ehe zeigt. Aber dieſes und anderes gewiſs untergeordnet dem einen Intereſſe für „das Kleinod der waren reinen Lehre“. Als er den Ruf nach Roſtock ausgeſchlagen, gibt er in einem Briefe an J. Müller in Hamburg als Grund den traurigen Zuſtand der vaterländiſchen Kirche an und ſetzt hinzu: salus ecclesiae suprema lex esto *). Und ehrenwert müſste ja auch in ihrer Beſchränktheit dieſes Aufgehen in das eine Objekt ſein, wäre nur der Herzſchlag für das Ziel, one welches es nach Matth. 7, 23 bei allem Eifer für die reine Lehre doch einſt heißen kann: „Ich habe euch noch nie erkannt“, an dieſem Vorkämpfer lutheriſcher Orthodoxie ſpürbar. Aber weder ſeine Schriften, noch ſeine Predigten, noch ſein vertrauter Briefwechſel zeigt von dieſem Eifer eine Spur. Nur das läſst ſich ſagen, daſs er ſich denſelben wolgefallen ließ, wo er an anderen ihn warnahm, von ſolchen nämlich, welche er in jeder Hinſicht der Norm ſeiner Orthodoxie gemäß fand. So erkannte er den Nutzen der kirchlichen examina catechetica und merkwürdig iſt ſeine Äußerung gegen Spener vom Jare 1675, als ihm derſelbe die pia desideria überſandt hatte: pia desideria vestra sunt mea desideria et quum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra jam percipiat luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendaro pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberrimo in templo nostro publice commendavi **). In einem Briefe an denſelben vom Jar 1675 wagte Spener ſogar, dem Ketzerrichter gegenüber Hoburgs Poſtille teilweiſe in Schutz zu nehmen, indem er hinzufügt: „aber auch die patres bedürfen ja in mancher Hinſicht Nachſicht und die unſrigen pflege ich öffentlich zu ermanen, auch bei Leſung der Schriften der großen Lehrer der Kirche doch nicht weiter zu trauen quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit αὐτόπιστος ***). Da, wo Spener am angefürten Ort S. 56 ſich auf das gute Zeugnis ſeiner Orthodoxie von Calov beruft, erwänt er nicht ſpäterer Entzweiung. Eine im praktiſchen Intereſſe verfaſste Schrift iſt auch von Calov ausgegangen, der ſogenannte „bibliſche Kalender“, nach welchem auch Georg II. ſeine Andacht zu verrichten pflegte, aber der täglichen Proſa von Kapiteln und Pſalmen ſind ſo viele, daſs ein Schriftleſer mit Herzenſammlung ſchwer damit beſtehen kann.

Der Brennpunkt der litterariſchen Tätigkeit Calovs iſt ſeine Polemik. Sie iſt heiß, zornig, doch frei von jenen kleinlichen Perſönlichkeiten und jener Entwürdigung des theologiſchen decorum, deren ſeine Wittenberger Schildträger, Strauch, Deutſchmann u. a. ſich ſchuldig machen, wenngleich die geheime Fakultätsgeſchichte Wittenbergs dartut, daſs Intriguen und Inſinuationen ihm nicht fremd geblieben. Der Mittelpunkt dieſer polemiſchen Tätigkeit und das Hauptziel derſelben iſt die Niederkämpfung der Hydra des helmſtädtiſchen Synkretismus. Schon von Danzig aus ſind gegen dieſen Feind gerichtet die prolegomena institutionum

*) Epp. ad J. Muellerum, ep. 161 cod. Hamburg.
**) Spener, gründliche Beantwortung des „Unfugs der Pietiſten“, S. 40.
***) Epp. ad J. Muellerum ep. 202. Doch wird dieſer Brief nur vermutungsweiſe Spener zugeſchrieben.

theologicarum 1649. Es folgt seine digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum 1651, Harmonia Calixtino-haeretica 1655 u. a. Einen Inbegriff der Anklagen gegen die calixtinische Schule, nach welchen deren Anhänger als unverbesserliche membra putrida ecclesiae von der Kirche auszustoßen, enthält der consensus repetitus fidei verae lutheranae, im Auftrage des sächsischen Hofes verfaßt 1665. In allem Eifer und in aller insinuanten Freundlichkeit schreibt Calov nach allen Teilen Deutschlands, selbst an ungarische und schwedische Kirchengenossen, um sich eine möglichst große Anhängerzal für dieses neue liber symbolicus zu erwerben. Aber vergebens ist alles Gegenkämpfen gegen die neue aufkeimende Zeitrichtung. Nach dem Hintritt Georgs II., seines hohen Gönners (1680), hat die Orthodoxie selbst in Sachsen ihren eifrigen Schirmvogt verloren, der von Statsrücksichten geleitete politische Geheime Rat greift immer mehr in die Angelegenheiten des Oberkonsistoriums ein, und die mit Nachbarländer in Konflikt setzende Wittenberger Polemik wird immer mißliebiger. Calovs historia syncretistica wird 1682 mit Beschlag belegt, seine Stimme im Oberkonsistorium nicht mehr gehört *). Nach Wellers Hintritt besitzt er zwar auch an Geier und Lucius Freunde und Verehrer, aber der erstere fült doch auch die Notwendigkeit, ihm briefliche Ermanungen zugehen zu lassen, seine Leidenschaft zu zügeln **).

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Scepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt selbst hatten von Anfang des Jarhunderts an die Reformirten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da sich bei den Städtern Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Tätigkeit. Selbst in seiner unmittelbaren Nähe fand er einen Häretiker, den Schulkollegen Heinr. Nicolai. Der interessante und bedauernswerte Mann war in selbständiger Forschung auf manchen Punkten zu arminianischen Ansichten gelangt. In seinem nach im Danziger Archiv befindlichen handschriftlichen Lebenslauf klagt er, daß nach 20järiger ruhiger Verwaltung seines Professorats Calov zuerst als Angeber gegen ihn aufgetreten und beim Rat auf seine Absetzung gedrungen. In Danzig erschien nun 1647 Calovs mataeologia papistica, 1648 seine theologia apostolica romana und andere Streitschriften. Von den in Wittenberg herausgekommenen erwänen wir noch die discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1665, den Socinianismus profligatus, 1652, und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformirten Häresieen auf in den considerationes Arminisnismi, 1655, und in den theses theologicae de Labbadismo, 1681, zuletzt noch gegen Böhme in dem Anti-Boehmius, 1684. Man pflegt zu bemerken, daß am sanftesten die Geißel in dem Werke gegen die Arminianer gebraucht worden, allerdings, damit derselbe Schlag desto unsanfter auf ihre reformirten Gegner, die Kontra-Remonstranten, niederfalle.

Selbst seine exegetische Hauptleistung, seine Biblia illustrata (4 Th.) nimmt von dem polemischen Interesse den Ausgang: das Werk ist eine Widerlegungsschrift der Kommentare von Grotius. Er bewärt in demselben wie auch in dem 1671 erschienenen Commentarius in Genesin nicht weniger Scharfsinn als Gelehrsamkeit, aber die Auslegung ist durchaus durch das Autoritätsprinzip bestimmt. Die norma normans wird selbst zur normata, und wäre jene norma nur die Autorität des Megalander gewesen — wie Luther hier stehend heißt: aber die 5 lutherischen Symbole nicht nur, sondern auch der consensus mit der tradirten rechtgläubigen Dogmatik des Luthertums erscheint als entscheidende Norm. Jene rechtgläubige Dogmatik war aber bereits seit Gerhard zur Annahme einer

*) Wittenberger Theologen, S. 202.
**) Meine Schrift: „Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts", 2. Abth. S. 91.

gleichmäßigen Inſpiration des Alten und Neuen Teſtaments fortgeſchritten: aus der Schrift in allen ihren Teilen, aus dem Buch Eſther wie aus dem Evangelium Johannis ſpricht gleichmäßig als Autor der heilige Geiſt. Hatten andere die Sprach- und Stilverſchiedenheit zu erklären, zu einer Accomodation des heiligen Geiſtes an die menſchlichen calami die Zuflucht genommen, ſo wird von Calov dieſe Zuflucht verſchmäht: die Verſchiedenheit der Materie allein ſoll ausreichen, die der Form zu erklären, oder: durch alle Beſtandteile des Inhalts, aſtronomiſche wie geographiſche, zieht ſich das göttliche Orakel: „Wer will wagen, die Autorität eines Copernicus über die des heiligen Geiſtes zu ſtellen?“ *). Von hiſtoriſch-individueller Auslegung daher kaum eine Spur: Trinität, Unſterblichkeit, die Natur und Idiomen Chriſti ſind im A. Teſtament mit nicht geringerer Deutlichkeit gelehrt als im Neuen. Die von ihm gegebene harmonia evangelica ad concinnandum novum Monotessaron folgt den Grundſätzen Oſianders, wiewol er Proleg. § 2 auffallender Weiſe geſteht, erſt nach Vollendung ſeiner Schrift erfaren zu haben, daſs ſchon Oſiander, Codomannus, Molinäus ſeine Vorgänger geweſen.

Als Dogmatiker ſetzt Calov den Lehrbau Gerhards fort. Schon wurde das Bedürfnis einer mehr ineinandergreifenden Darſtellung der Dogmen ſtärker gefült: Calovs Werk fürt nicht mehr den Titel loci, ſondern systema locorum theologicorum, 1655—1677, 12 tom. Er ſelbſt zwar begründet dieſe neue dogmatiſche Arbeit nach Gerhard nur durch die ſeitdem angewachſene Menge neuer Irrlehren, wobei er vor allen die ſynkretiſtiſchen im Auge hat; es war wol aber nur die Beſcheidenheit vor dem großen Namen, die ihn verhinderte, noch andere Rückſichten anzugeben. Wie man überhaupt unter dem, was man lutheriſche Scholaſtik nennt, lediglich unfruchtbare Subtilitäten zu verſtehen pflegt, ſo wird man auch in dieſem Werke, worin die lutheriſche Scholaſtik ihre Triumphe feiert, nur ſolche erwarten. Aber auch Calov iſt ein theologus scripturarius, welcher nicht weniger als Gerhard, ſondern faſt noch mehr Ernſt damit macht, den Schriftbeweis zu Grunde zu legen. Er macht es gerade einem Calixt zum Vorwurf, das Sprachſtudium dem metaphyſiſchen nachgeſetzt zu haben **), und erklärt in ſeiner theologia antisyncretistica th. 4: theologiae studioso longe magis necessaria est linguae hebraicae et graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae. Er erweiſt ſich als geübter Dialektiker, aber die Vorliebe für logiſche Subtilitäten wie auch für dogmatiſche Spekulationen iſt bei ihm geringer als bei Hülſemann, ſeinem Schwiegervater und Geſinnungsgenoſſen. Sein Fortſchritt über Gerhard hinaus beſteht in dem größeren Umfange der bekämpften Irrlehre, in der ſorgfältigeren Verknüpfung und Ausfürung mancher Lehrſtücke, in den weiter ausgedehnten Grenzen des Häretiſchen ***). Wärend Muſäus und ſelbſt Hülſemann Bedenken tragen, die von den Gegnern nicht zugeſtandenen Konſequenzen aus ihrer Lehre zu dem Häretiſchen zu rechnen, tut dieſes Calov mit unerbittlicher Strenge unter der Vorausſetzung, daſs ja der Beweis für die orthodoxen Folgerungen mit einer Evidenz dargetan werden könne, welcher nur die pertinacia, das Kennzeichen der Häreſie, ſich zu widerſetzen vermöge.

Das Lob der Gründlichkeit kommt indeſs nur den vier erſten Teilen des Systema zu, gegen das Ende hin wird die Behandlung immer flüchtiger. Eine zweite Auflage hat das Werk nicht erlebt; aus einem Briefe Calovs an den Buchhändler Zunner in Frankfurt geht hervor, daſs er über eine ſolche mit ihm unterhandelte und ein Honorar von 200 Talern verlangte — eine damals ungewönliche Zumutung, zumal für eine zweite Auflage, indem bis in das zweite Drittteil des Jarhunderts das Honorar in der Regel nur in Freiexemplaren beſtand. Außer dieſem Systema war von ihm noch das dogmatiſche Werk herausgegeben

*) Wittenberger Theologen, S. 254; Gaß, Geſch. der proteſtantiſchen Dogmatik, 1854, I. Th. S. 165.

**) Epist. dedicatoria zu ſeiner Isagoge, 1667.

***) Vgl. die Kritik des Calovſchen Systema bei Gaß a. a. O. S. 333.

worden: Apodixis articulorum fidei 1684 und die Theologia naturalis et revelata juxta Augustanam confessionem 1646. Seinen Schriften liegen größtenteils akademiſche Vorleſungen zu Grunde, denen indeſs meiſtenteils eine fleißige Überarbeitung zu teil geworden zu ſein ſcheint. Am meiſten verrät ſeine Altersſchwäche ſein Anti-Boehmius. Er hatte denſelben ſeinem Freunde, dem Superintendenten Pomarus in Lübeck, zur Durchſicht mitgeteilt, welcher in einem ſeiner Briefe äußert, ihn abſichtlich über ein Jar zurückgehalten zu haben, um die Herausgabe einer ſo unvollkommenen Arbeit zu verhindern.

Die vorhandenen Biographieen Calovs ſind ſehr mangelhaft und dürftig: Joh. Friedr. Erdmann, Lebensbeſchreibungen der Wittenb. Profeſſoren 1804, S. 88; eine pomphafte akademiſche Rede ſeines Verehrers Fr. Mayer mit wenig Datis in Pipping, memoria theologorum nostra aetate clarissimorum S. 108. Aus Leichenreden und Korreſpondenz habe ich eine vollſtändigere Charakteriſtik zu geben verſucht in den Wittenberger Theologen 1852, S. 185 f. **Tholuck †.**

Calvarienberg, ſ. Golgatha.

Calvariſten oder Prieſter des Calvarienberges, 1633 geſtiftet in der Diözeſe Auch, bald darauf wurde auch in Paris auf dem Mont Valerien ein Haus von dieſen Prieſtern, auf Bitte Ludwigs XIII. gegründet; der Mont Valerien erhielt von da an den Namen Calvarienberg. Es gibt auch Benediktinernonnen vom Calvarienberge. **Herzog.**

Calvin. Überſicht der Quellen und Bearbeitungen. Seitdem in der erſten Auflage der Artikel Calvin und ſeitdem die Supplemente zum Hauptwerk herausgekommen, iſt auf dieſem Gebiete mehreres ſehr nennenswertes, zum teil ſehr bedeutendes zu Tage gefördert worden. Wir faſſen alle bisherigen Quellen und Bearbeitungen zuſammen. Zu den zwei Geſamtausgaben der Werke Calvins, der von 1617, in Genf erſchienen in 12 Foliobänden, der von 1671 in Amſterdam, welche beiden Ausgaben jetzt veraltet ſind, iſt hinzugekommen eine dritte als Fortſetzung des corpus reformatorum, Calvini opera, quae supersunt omnia, herausgegeben von Wilhelm Baum (der ſich jetzt davon zurückgezogen hat), Eduard Cunitz, Eduard Reuß, Profeſſoren der Theologie in Straßburg; ſeit 1863, wo der 1. Band erſchien, ſind bis jetzt ſiebzehn herausgekommen; die Herausgabe ſteht bei den Briefen: alles verſehen mit wertvollen Prolegomenen, wodurch unter andern über die erſte Ausgabe der Institutio das rechte Licht verbreitet wird; dazu kommt ein Abdruck der erſten höchſt ſelten gewordenen Ausgabe der Institutio von 1536, ſodann der Ausgaben von 1539 bis 1554, die franzöſiſche Überſetzung der Ausgabe von 1539, eine Anzal von Pſalmen, von Calvin metriſch überſetzt noch vor des Clément Marot Pſalmen, ein epinikion zu Ehren Chriſti von Calvin, eine Anzal neu aufgefundener Briefe von Calvin. In dieſelbe Ausgabe ſind aufgenommen: Joa. Calvini opuscula v. 1552; Joa. Calvini epistolae et responsa 1576; Calvini, Bezae aliorumque literae ed. Bretschneider 1835, ſodann die Briefſammlung, die Jules Bonnet 1854 in vier Bänden herausgegeben. Dazu kommt die Tholuckſche Ausgabe der Institutio und der Kommentare Calvins zum N. T., in lat. Sprache — beide ſind in der Neuzeit auch in franzöſiſcher Sprache herausgegeben worden. — Von Biographen Calvins iſt zuerſt Beza zu nennen, der noch im Todesjare Calvins 1564 l'histoire de la vie et de la mort do Jean Calvin, — 1565 zum zweiten Male und vermehrt herausgab; die lat. Bearbeitung iſt kürzer, erſchien in der Briefſammlung, die 1575 und 1576 in Genf und Lauſanne veranſtaltet wurde, ſodann in der Amſterdamer Ausgabe der Werke Calvins, ebenſo vor der Tholuckſchen Ausgabe der Kommentare Calvins zum N. T., zuletzt in der neuen Ausgabe der Werke Calvins. Von Schmähſchriften ſind die wichtigſten die von Bolſec nebſt der gegen Beza, 1835 in Genf neu edirt, von Jaques E. May, Rouen 1657, der jedoch Calvin von der durch Bolſec erhobenen Beſchuldigung reinigt, daſs er wegen unnatürlicher Verbrechen in ſeinem Vaterlande gebrandmarkt (fleurdélisé) worden ſei. Gegen Bolſec erſchien eine eigene Schrift, Antibolſecus, Cleve 1622. Gegen die Schrift von Richelieu, Über die leichteſte und ſicherſte Methode zur Bekehrung derjenigen, die ſich von der Kirche getrennt haben,

ſchrieb Drelincourt, Geiſtlicher von Charenton, eine viele wichtige Angaben enthaltende Verteidigungsſchrift. Auf deutſchem Boden ſind in der neueſten Zeit drei weitläufige Biographieen Calvins erſchienen: Henry, Das Leben Johannes Calvins, des großen Reformators, 3 Bde., Hamburg bei Fr. Perthes, 1835—1844, rezenſirt in Tholucks litterariſchem Anzeiger 1846, Nr. 24—27. In gutem Geiſte geſchrieben, ſehr vieles Material enthaltend: E. Staehelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewälte Schriften, 1863, als 4. Theil der Sammlung Väter und Begründer der reformirten Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gut geordnete Darſtellung, wenngleich einzelne Teile infolge der neueſten Forſchungen einige Modifikationen erleiden möchten. Dazu kommt das leider unvollendet gebliebene Werk von Kampſchulte, katholiſchem Profeſſor der Geſchichte in Bonn, geſtorben vor einigen Jaren: Johann Calvin, ſeine Kirche und ſein Staat in Genf, Leipzig 1869, ſo unparteiiſch gehalten, als man es von einem katholiſchen Gelehrten überhaupt erwarten kann. Die Darſtellung reicht bis zum Jare 1546, wo eine ernſte, ja heftige Oppoſition gegen das herrſchende Syſtem mehr und mehr Raum gewann. Wichtig ſind auch die Arbeiten der beiden Galiffe, insbeſondere die vom Sone, Profeſſor in Genf: Besançon Hugues, libérateur de Genève in Tome XI der mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès intentès à Genève en 1547 pour haute trahison contre Ami Perrin, ancien sindic etc. et contre son accusateur Laurent Maigret, dit le Magnifique; dazu eine Abhandlung über die politiſchen Parteiungen und die Niederlage der Oppoſitionspartei im J. 1555, im Tome VIII der mémoires de l'institut national Génevois. — Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procés do Pierre Amaux etc. Alle dieſe Arbeiten gründen ſich auf umfaſſende archivaliſche Forſchungen; nur ſchade, daſs ſie einen gegen alle Einrichtung Calvins äußerſt feindſeligen Geiſt atmen. Der Verfaſſer ſtellt ſich hin als der ancien Génevois, der für die Rechte und Freiheiten des alten Genf im Gegenſatze gegen die eingedrungenen, beſonders franzöſiſchen Flüchtlinge, auf den Kampfplatz tritt, und an dieſen auch gar nichts gutes übrig läſst. Übrigens läſst ſich nicht läugnen, daſs er vieles vorbringt, was durchaus gegründet iſt; nur fehlt er darin, daſs er übereilte Schlüſſe daraus zieht; dahin gehört, was er über Calvins Verhalten zu dem franzöſiſchen Agenten und Spion in Genf, Maigret, ſagt; was er darüber bemerkt, daſs Calvin Genf als ein Pfand anſah, um gegebenen Falles die Lage der franzöſiſchen Reformirten zu ändern und zu beſſern. Was Maigret, le Magnifique genannt, betrifft, ſo hatten Calvin und die Regierung von Genf gegründete Urſachen, mit dieſem Manne ſäuberlich umzugehen; denn dem Ketzerneſte Genf drohte von Frankreich immer Gefar. Übrigens iſt nicht zu vergeſſen, daſs dieſer Mann im Jare 1535 dem durch Savoyen bedrohten Genf die Hilfe Frankreichs verſchaffte. Außerdem begreifen wir nicht, wie Galiffe ſich einbilden kann, daſs durch Verrat an Frankreich das Los der Reformirten in dieſem Lande gebeſſert werden konnte. Das mag immerhin ſeine Richtigkeit haben, daſs es in Genf eine entſchieden franzöſiſch geſinnte Partei gab. — In anderen Stücken widerſpricht auch Kampſchulte den Schlüſſen v. Galiffe, S. 364; ebenſo ſtellt ſich ihm Roget in der alsbald anzuführenden Schrift entgegen, S. 33. Auch wir haben bereits in Bd. 21 der 1. Ausgabe S. 46 ein Urteil von Galiffe zu berichtigen gefunden. Übrigens kann Galiffe nicht umhin, anzuerkennen, daſs Calvin gegen dieſelben Flüchtlinge, die ſeine Stütze ſind, ſehr ſtreng verfärt. In Summa kann man nicht ſagen, daſs durch die Forſchungen Galiffes die Geſchichte Calvins und Genfs zu ſeiner Zeit eine ganz andere Geſtalt angenommen. Die Härten in Calvins Charakter, die ſchon längſt anerkannt ſind, ſind mehr herausgekehrt. Ein Reſumé der genannten Arbeiten von Galiffe findet ſich im deutſchen Muſeum von Prutz 1863, Nr. 3: Der Calvinismus und die politiſchen Parteien in Genf; beſonders herausgegeben unter dem Titel: Neueſtes über Calvin, Frankfurt a/M. 1863. Aus früheren Jaren füren wir hier die geiſtvolle Schrift von Sayoux an: études litéraires sur les écrivains françois de la réformation, 1. Bd. 1841. — Sehr intereſſant iſt eine kleine aber ſehr inhaltvolle Schrift von Roget, l'église et l'état à Genève du vivant de Calvin, Genf 1867, woraus ſich ergibt,

daſs Calvin durchaus nicht eine ſolche Herrſchaft übte, wie oft iſt angenommen worden, daſs die Regierung ſich vielfach in die inneren Verhältniſſe der Kirche einmiſchte, nnd ſelbſt Calvin einmal ermante, ſeine Pflicht beſſer zu erfüllen. Die ganze Darſtellung dient zur Ergänzung und teilweiſen Berichtigung derjenigen von Galiſſe, dazu kommt von demſelben Verfaſſer eine Geſchichte des Volkes von Genf, wovon bereits drei Bände erſchienen ſind. Außerdem ſind noch folgende Arbeiten über Calvin anzufüren: Lobſtein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, Straßburg 1877; Schenk, Lehrer in Moskau, Johann Calvins Verdienſte auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts. Der Verfaſſer findet ſich umſomehr zu dieſer Arbeit veranlaſst, als von dieſem Gegenſtande in Karl v. Raumers Geſchichte der Pädagogik nur ganz beiläufig Erwänung geſchieht. Um ſo willkommener iſt uns auch der Artikel v. Wagenmann über Calvin in der pädagogiſchen Encyklopädie. Außerdem haben wir noch zu nennen eine Straßburger Baccalaureatsthese v. Edmond Stern: la théorie du culte d'après Calvin, Straßburg 1869; ſodann Jules Bonnet, Calvin au val d'Aoste les amitiés de Calvin, in deſſen récits du seizième siècle, Paris, Grassart 1864; Rilliet de Candolle, Lettre à M. Merle d'Aubigné sur deux points obscurs de la vie de Calvin 1864, worin der Verfaſſer den Aufenthalt Calvins in Italien mit Unrecht gänzlich in Abrede ſtellt, wärend Jules Bonnet ſeinerſeits zu weit geht und unverbürgte Sagen als hiſtoriſches Material verwertet. Auch Merle d'Aubigné hat in ſeiner Geſchichte der Reformation zur Zeit Calvins dieſen ausfürlich behandelt. Dazu kommt die Schrift von Bungener, Calvin, ſein Leben, ſein Wirken, ſeine Schriften, deutſch 1864, gute, populäre, aber nicht auf eigenen Forſchungen beruhende Darſtellung. Außerdem iſt noch anzufüren die 2. Ausgabe der Schrift v. Gaberel, die Geſchichte der Genfer Kirche.

Calvin (eigentlich Cauvin oder Caulvin zu ſchreiben) wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater war Fiskalprokurator der Grafſchaft Noyon und Sekretär des Bistums; er war unbemittelt, wuſste aber trefflich die Vorteile ſeiner Stellung zu Gunſten ſeines Sones auszubeuten; ſo kam es, daſs ſchon der erſte Unterricht Calvins ſorgfältiger war, als die Mittel des Vaters es zuließen: er wurde mit den Kindern einer der erſten adeligen Familien des Landes, de Mommor, erzogen. Schon frühe zeigte er den ihm eigentümlichen ſittlichen Ernſt des Charakters; er war der Cenſor ſeiner Jugendgenoſſen, ſein tief religiöſer Sinn gab ſich in ſteifer Anhänglichkeit an den Glauben und den Gottesdienſt der Kirche kund. Um deſswillen wurde er vom Vater für die kirchliche Laufban beſtimmt und nach Paris geſchickt. Hier machte er unter trefflichen Lehrern, im Kollegium de la Marche unter Maturin Cordier, der ſpäter vom Papſtum abfiel und nach Genf ſich überſiedelte, darauf im Kollegium Montaigu tüchtige Studien, worin er bald ſeinen Mitſchülern vorauseilte. Die Mittel zur Fortſetzung ſeiner Studien verſchaffte ihm eine Pfarrſtelle (de Marteville, die bald mit derjenigen von Pont l'evêque vertauſcht wurde). Er hatte ſie one vorausgehende Weihe, gemäß dem damaligen Miſsbrauche, durch den Einfluſs des Vaters auf den Diözeſanbiſchof erhalten: man begnügte ſich, ihm die Tonſur zu geben und ihn eine Diſputation halten zu laſſen*). Bald jedoch muſste er ſeinen Studien eine andere Richtung geben; der Vater geriet auf den Gedanken, daſs das Studium des Rechts dem hoffnungsvollen Sone eine glänzendere Laufban eröffnen würde, und der Son muſste ſich fügen; onehin mochte dieſes Studium ſeinem ſcharfſinnigen Geiſte mehr zuſagen; er betrieb es mit Glück und Auszeichnung unter ausgezeichneten Lehrern, in Orleans unter Peter de l'Etoile, in Bourges unter Alciat. Oftmals hielt er in Orleans an der Stelle des Lehrers die Vorleſung, und bei ſeinem Abgehen von dort erhielt er die juriſtiſche Doktorwürde. In Bourges genoſs er überdies den Unterricht des gelehrten Wolmar in der griechiſchen Sprache, der ihm für ſeine theologiſche Bildung ſo wichtig

*) Henry läßt ihn ſchon damals predigen; er verſteht unrichtig Bezas Worte, der nur dieſes ſagte, daſs Calvin, ehe denn er Frankreich verließ, in Pont l'evêque einigemal gepredigt habe.

wurde. Schon damals gewönte er ſich an jene rege Geiſtesthätigkeit, welche er bis an das Ende ſeines Lebens in geſteigertem Maße fortſetzte. Er arbeitete bis Mitternacht und begann die Arbeit früh morgens um 5 Uhr mit Widerholung deſſen, was er am vorigen Tage erlernt hatte. Um dieſe Zeit geſchah in ſeinem frühreifen Geiſte eine innere Umwandlung, infolge derer er ſeinen Studien, ſeinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Der väterlichen Religion mit Eifer und Treue ergeben und ihren Heilmitteln Vertrauen ſchenkend, fand er ſich doch in ſeinem Gewiſſen nicht befriedigt. Der Gedanke an Gott erfüllte ihn mit Schrecken und Angſt und keine Bußwerke vermochten ſie aus ſeiner Seele zu vertreiben. Je mehr er mit ſich ſelbſt ſich beſchäftigte, deſto mehr fülte er Pein im Gewiſſen und fand nur dadurch einigen Schutz dagegen, daſs er mit Abſicht den Blick von ſich ſelbſt hinwegwendete. Gott aber zämte ihn und machte durch eine plötzliche Bekehrung (subita conversione) ihn gelehrig (Vorrede zu den Pſalmen. Schrift an Sadolet). Dieſe plötzliche Umwandlung iſt ein ſehr beachtenswerter Zug: fortan war er dem Katholizismus bereits abgeſtorben; er hatte ſeine Nichtigkeit durchſchaut und den unabänderlichen Grund gelegt zu einer immer reiner ſich geſtaltenden religiöſen Überzeugung. One das Studium des Rechts völlig aufzugeben, forſchte er nun eifrig in der heiligen Schrift. Nach dem Tode ſeines Vaters begab er ſich nach Paris und widmete ſich nun ausſchließlich demjenigen Studium, wozu er am meiſten innern Trieb und Beruf fülte. Sein reichbegabter Geiſt hätte mit Ruhm die juriſtiſche Laufban durchlaufen; ſie ſollte ihn aber nicht feſthalten, ſondern ihm nur zur Geiſtesgymnaſtik und Vorbereitung auf einen höheren Beruf dienen. Daſs er willig ſich dem Wunſche des Vaters gefügt, iſt ein Zeugnis von jener Geiſteszucht, die ſich willig unter das Joch väterlicher Autorität beugt und die er ſpäter von andern ſo ſtreng forderte; daſs er, ſobald die Umſtände es geſtatteten, von ſeiner Freiheit Gebrauch machte, iſt ein Beweis, daſs ſein Geiſt durch jenes Opfer nicht geknickt, ſondern zur Selbſtändigkeit herangereift war. Damals gerade entfaltete ſich in Frankreich, in Paris zumal, unter dem Schutze des ſchöngeiſteriſchen Königs Franz I. die reformatoriſche Bewegung: er predigte öfter in den Verſammlungen der Evangeliſchgeſinnten; ſeine Rede endigte gewönlich mit den Worten: iſt Gott für mich, wer mag wider mich ſein? Gerne ſcharten ſich die Teilnehmer der reformatoriſchen Bewegung um den geiſteskräftigen Jüngling. Voll von dem künen Gedanken, den König für die Reformation zu gewinnen, verfertigte er, — ſo groß war das Vertrauen, das man ihm bereits bewies, — für den Rektor der Univerſität, Nikolaus Cop von Baſel, am Feſte aller Heiligen 1533 die übliche an den König gerichtete Rede, welche öffentlich vorgeleſen wurde; ſ. Calvins Opera im Corpus reformatorum, volumen IX, LXXIII; ſie enthielt ſehr freie Anſichten über die obſchwebenden Religionsfragen und hätte dem Verfaſſer beinahe Gefangennehmung zugezogen. Er wandte ſich zunächſt nach dem ſüdlichen Frankreich und es begann nun für ihn ein Wanderleben, das durch Sagen ausgeſchmückt worden. Wichtig war es für ſeine fernere Entwickelung und Ausbildung, daſs er in Angoulême mit dem Kanonikus du Tillet, der damals zur Reformation hinneigte, in Verbindung trat, deſſen reiche Bibliothek benutzte, um die Vorſtudien zu ſeiner institutio zu machen. Nachdem er nochmals Paris beſucht, nötigte ihn die ausbrechende Verfolgung (1534), eine Zuflucht in Baſel zu ſuchen. Er ſehnte ſich, wie er ſelbſt ſagt, nach Stille und Ruhe, um den geliebten Studien obliegen zu können.

Bis zu dieſer Zeit war Calvin bereits als Schriftſteller aufgetreten. Auf eigene Koſten gab er die zwei Bücher des Seneca von der clementia heraus und verſah ſie mit einem Kommentar, in der deutlichen Abſicht, den König zu milderen Maßregeln gegen die Evangeliſchen zu bewegen (Paris, April 1532). Den widertäuferiſchen Irrtum von dem Seelenſchlaf widerlegte er mit Gründen aus der Schrift in der Psychopannychia (Paris 1534). Die Verfolgung der franzöſiſchen Anhänger der Reformation gab aber dem jungen chriſtlichen Denker wärend ſeines Aufenthaltes in Baſel Anlaſs, die beſten Früchte ſeines geiſtigen Lebens hervortreten zu laſſen. Franz I. entſchuldigte nämlich die blutigen Verfolgungen der Proteſtanten ſeines Reiches gegen die darüber entrüſteten deutſchen Fürſten, um

deren Freundschaft er sich beworben hatte, indem er einige Schriften verbreiten ließ, worin behauptet war, daſs nur schwärmerische, zum Aufrur gegen alle göttliche und menschliche Ordnung geneigte Widertäufer gestraft worden. Einige jener Schriften kamen in Calvins Hände. „Da ich sah", sagte er in der Vorrede zum Kommentar über die Psalmen, „daſs es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden, so überzeugte ich mich, daſs mein Stillschweigen ein Verrat an der Warheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zur Herausgabe meiner Institution veranlaſste. Vor allem hatte ich die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott köstlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien; und da ich die Scheiterhaufen wider aufrichten sah, wollte ich wenigstens andere Völker zum Mitleiden bewegen." So entstand die erste Ausgabe dieſes berühmten Werkes. Die früher streitige Frage, betreffend die erste Ausgabe dieſes Werkes, ist in den Prolegomena zu der neuen Ausgabe von Calvins Opera jetzt endgültig entschieden. Das Werk ist von Calvin im J. 1536 zum ersten Male herausgegeben worden und zwar in lateinischer Sprache. Entscheidend für diese Annahme ist eine Stelle aus der Vorrede Calvins zu der französischen Ausgabe vom J. 1541, worin der Verfasser mit dürren Worten sagt, daſs er das Werk zuerst in lateinischer Sprache herausgegeben und nachher, um dasselbe für seine Nation nutzbar zu machen, in die französische Sprache übersetzt habe. Dasselbe sollte aber zunächst die französischen Protestanten zum klaren Bewuſstsein der Lehre, die sie bekannten, erheben und diese ihren Gegnern bekannt machen. So klein es war im Vergleich mit dem, was es später durch des Verfassers mehrende und bessernde Hand geworden ist, so enthielt es doch schon den vollständigen Ausdruck derjenigen Überzeugung, welcher er bis in den Tod getreu blieb, und bekundete eine seltene Reife des Geistes in so großer Jugend.

Die Widmungsworte an Franz I. sind schon längst als ein erhebendes Denkmal christlicher Freimütigkeit berühmt. Zuerst, sagt er, habe er an nichts weniger gedacht, als ihm dies Buch zu widmen, das zum Unterrichtsbuch für die Franzosen bestimmt gewesen, deren viele die Warheit suchten und die rechte Erkenntnis nicht hätten. Die Verfolgung der Protestanten habe ihn bewogen, damit einen andern Zweck zu verbinden, nämlich ihm ein Glaubensbekenntnis zu übergeben, damit er die Lehre kennen lerne, welche jene Wütenden mit Feuer und Schwert und mit den greulichsten Verleumdungen verfolgten. Darauf geht Calvin zur Widerlegung der gegen seine Glaubensgenossen erhobenen Anklagen über. „Indem sie unsere Religion eine neue Religion nennen, beschimpfen sie Gott, dessen heiliges Wort nicht verdiente, der Neuerung verdächtigt zu werden. Für diejenigen ist unsere Religion neu, denen Christus und sein Evangelium etwas neues sind. Vermöge derselben Unwissenheit halten sie unsere Religion für zweifelhaft und ungewiſs. Aber so sehr sie die Ungewiſsheit derselben verhöhnen, wenn sie die ihrige mit dem eigenen Blute besiegeln müſsten, würde man ersehen, wie hoch sie dieselbe achten. Ganz anderer Art ist unsere Zuversicht, welche weder die Schrecken des Todes noch selbst Gottes Richterstul fürchtet." Er bittet darauf den König, die Verfolgung einzustellen, wobei er die Hoffnung ausspricht, daſs der Herr selbst ihnen beistehen wird; mit dem Wunsche, daſs der Herr seinen Thron durch Gerechtigkeit fest machen möge, schließt diese herrliche Vorrede. Als die institutio erschien, hatte Calvin Basel bereits verlassen und sich kurze Zeit an den Hof der Herzogin von Ferrara begeben, der standhaften, unglücklichen Beschützerin des Evangeliums. Hierauf ging er in seine Vaterstadt zurück, brachte seine Sachen in Ordnung und nahm sich vor, in Basel oder in Straßburg Muße für gelehrte Arbeiten zu suchen, voll von sehnlichem Verlangen, seinem unsteten Leben ein Ende zu machen. Da nun die Kriegszeiten andere Wege verschlossen, nahm er seinen Weg über Genf, wo er am 5. August 1536 anlangte, in der Absicht, nur eine Nacht daselbst zuzubringen und sogleich die Reise weiter fortzusetzen.

In dieser Stadt waren gerade in dem Zeitpunkte, wo der junge Calvin sie berürte, in politischer wie in kirchlicher Beziehung für ihre ganze folgende Entwickelung entscheidende Veränderungen eingetreten, die zunächst durch die Verhält-

niſſe zur Schweiz hervorgerufen worden. Schon ſeit dem Falle Karls von Burgund hatte Berns wachſende Macht im benachbarten Waadtlande feſten Fuß gefaſst. Der Unglückstag bei Cappel (1531), die darauf folgende Reſtouration des Katholizismus in einem Teile der deutſchen Schweiz woren eine mächtige Manung, die entſtandenen Verluſte durch neue Erwerbungen zu erſetzen; es ſtonden domit Eroberungspläne in Verbindung. Farel war es, der die romaniſche Schweiz für die Reformation gewann, und Bern lieh dazu ſeinen ſtorken Arm. In Genf ſelbſt waren die Auſpicien für die Reformotion höchſt ungünſtig. Die Stadt war in tiefes ſittliches Verderben geſunken, wozu die häufigen Hoflager der ſavoyiſchen Herzöge und dos anſteckende Beiſpiel einer laſterhaften Geiſtlichkeit dos ihrige mitgewirkt hatten. Von wiſſenſchoftlicher Kultur und Strebſamkeit wor keine Rede, noch weniger von gefültem Bedürfnis einer religiöſen Reformation. Als dieſe Bewegung in Deutſchland und der Schweiz begann, waren die Genfer lediglich vom Streben erfüllt, ſich der Herrſchaft des Herzogs von Savoyen und ihres Biſchofs, der für jenen Partei ergriffen, zu entledigen. Darüber ſpalteten ſich die Bürger in zwei Parteien; die einen hielten es mit den Eidgenoſſen (Eidguenots), die andern mit Savoyen (mamelus). Mit Hilfe der Kantone Bern und Freiburg wurde die ſavoyiſche Herrſchaft gebrochen, die ſavoyiſch Geſinnten wurden vertrieben oder muſsten ſich fügen. Der Held dieſes Aktes der Geſchichte iſt Berthelier, der dorüber das Leben verlor.

Auf dieſen erſten Akt folgte die Reformationsbewegung, welche die Bürgerſchoft widerum in zwei Teile ſpaltete, bis der reformatoriſch geſinnte Teil die Oberhand erhielt. Dos Eindringen der Reformation, der Sieg derſelben, war weſentlich durch die Dozwiſchenkunft Berns zuſtandegekommen. Nur unter dieſer Bedingung wollte Bern gegen den Herzog von Savoyen Schutz gewären; um vor Savoyen ſicher zu ſein, bequemten ſich viele zur Annohme der Reformation, die andern aus Liebe zur Ungebundenheit. Bis zum 27. Auguſt 1535 hotte die Reformation den vollſtändigen Sieg davongetragen. Held dieſer Begebenheiten iſt der ſchon genonnte Farel. Neben ihm arbeiteten als Prediger andere Flüchtlinge ous Frankreich.

Jener tat in Verbindung mit der Obrigkeit und ſeinen Kollegen ſein möglichſtes, um die Reformation zu befeſtigen. Im 15. Jarhundert war die allgemeine Bürgerverſommlung (conseil général) als oberſte geſetzgebende Behörde in den der Bürgerſchaft zukommenden Dingen eingefürt worden. Dieſe Einrichtung wurde nun zur Beſeſtigung der Reformation verwendet. Im Februor 1536 verſprachen die verſammelten Bürger durch einen feierlichen Eidſchwur, alle vorhergegangenen Beleidigungen zu vergeſſen. Zugleich wurde die Ordnung des Gottesdienſtes feſtgeſetzt; dreimal im Jare ſollte das heilige Abendmal mit ungeſäuertem Brote ousgeteilt werden. Die Touſſteine wurden abgeſchafft, desgleichen alle Feſte, nur den Sonntag behielt man bei. Ein ſtrenges Verbot erging gegen alle weltlichen Vergnügungen, Spiele, Tänze, Moskerodenzüge u. ſ. w. Am 21. Mai gelobten die Bürger durch feierlichen Eidſchwur, die Lehre der römiſchen Kirche zu verwerfen und nach der Regel des Evangeliums zu leben. Die vorhandenen Schulen wurden, ſo weit es anging, mit tüchtigen Lehrern verſehen. Allein es fehlte viel doron, daſs die Reformation, in dieſer Strenge durchgefürt, allgemeine Billigung erhalten hätte und populär geworden wäre. Bonnivard, der Prior der Abtei St. Viktor, kannte ſeine Genfer, als er ihnen zu Anfang der Reformation ſogte: „Ihr habt die Prieſter gehaſst, die euch nur zu änlich waren; ihr werdet die Prediger hoffen, weil ſie euch zu unänlich ſind“. In der Tat traten ſchon im September 1536 viele Bürger vor den Rat und erklärten, „ſie könnten die Prediger, welche ihre Laſter tadelten, nicht mehr dulden; ſie wollten in Freiheit leben“. Es zeigte ſich, daſs die Durchfürung der Reformation wie die früheren Ereigniſſe die Bürgerſchaft in zwei Porteien ſpaltete, die große Mehrzal derer, die äußerlich die Reformation ongenommen und die Minorität, die es mit den Predigern und der Obrigkeit von Herzen hielt. Farel fülte aufs tiefſte die Größe und Schwierigkeit des Werkes, dos auf ſeinen und ſeiner Kollegen Schultern log.

Da betrat der junge Calvin die Stadt. Seine Hoffnung, nicht bemerkt zu werden, wurde getäuscht. Einer der französischen Prediger erkannte den schon rühmlich bekannten jungen Mann, sein hageres Aussehen, sein ernstes Antlitz, sein funkelndes Auge. Alsobald lief er zu Farel, ihm die Sache mitzuteilen. Farels Entschluss war sogleich gefasst: Calvin sollte sein Gehilfe werden. Er begab sich auf der Stelle in seine Herberge und hielt den Widerstrebenden fest durch die Macht seiner erschütternden Worte. Denn Calvin weigerte sich anfangs, unter dem Vorwande, dass er fürchte, durch den Dienst an einer Kirche seine Wirksamkeit zu beschränken. Er fülte sich nämlich mehr zu einer gelehrten Tätigkeit hingezogen; seine angeborne Schüchternheit und Liebe zur Einsamkeit erregte in ihm keine große Neigung, eine so schwere Stellung mitten in einer durch Parteiungen zerrissenen, für die Reformation bloß äußerlich gewonnenen Stadt einzunehmen. „Meister W. Farel", so erzält er selbst in der Vorrede zur Auslegung der Psalmen, „hielt mich in Genf zurück, nicht sowol durch seinen Rat und seine Ermanung, als vielmehr mittelst einer fürchterlichen Beschwörung, so dass mir vorkam, als hätte Gott selbst seine Hand über mich ausgestreckt, um mich festzuhalten. Da er sah, dass er mit Bitten nichts ausrichtete, steigerte er seine Rede bis zur Verfluchung, dass es Gott gefallen möchte, die Ruhe und Muße zum Studiren, die ich suchte, zu verfluchen, wenn ich mich weigerte, in so großer Not Hilfe zu leisten. Dieses Wort erschreckte und erschütterte mich solchermaßen, dass ich die unternommene Reise aufgab, doch so, dass ich im Gefüle meiner Schüchternheit mich nicht verpflichten wollte, eine bestimmte Stelle einzunehmen." So weit hatte Farel ihm nachgegeben, in der Hoffnung, bald auch diesen letzten Widerstand überwunden zu sehen.

Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvins Laufban als Reformator, sowie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemütsart darin abgespiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farels Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Atem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem versönten Vater in Christo etwas zurücktritt. Sowie Farel in heftigem Aufsaren seiner Seele Gewalt antut, so wird es ihm fortan zur Gewonheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswert, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Tätigkeit berufenen Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete, die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch innern Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der Tat bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisirung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf änliche Weise verhielt es sich mit Calvins Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, dass Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, sowie er denn auch nur aus Pflichtgefül das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes.

Calvin, nachdem er mit öffentlichen Erklärungen der heiligen Schrift (einer Art von theologischen Vorlesungen) in dem Dom von St. Peter den Anfang gemacht *), ließ sich bald bewegen, Farel in seiner Pastoralwirksamkeit beizustehen,

*) Worauf Farel vor den Rat trat und bat, für sein Unterkommen zu sorgen. Der Rat hatte seinen Namen vergessen und ließ in's Protokoll schreiben: Farel a exposé que cette

worin er durch die gute Aufnahme seiner ersten Predigt sehr bestärkt wurde. Ein Katechismus wurde von ihm noch 1536 verfaſst in französischer Sprache (lateinisch 1538 herausgegeben), nicht zu verwechseln mit dem bekannten kleinen Genfer Katechismus in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich ein Auszug aus der Institution, one Fragen und Antworten. Auf seinen Antrieb und durch seinen Einfluſs geschah es, daſs ein von Farel aufgestelltes Glaubensbekenntnis, sowie einige neue, die Kirchenzucht betreffende Artikel den Bürgern vorgelegt und von ihnen beschworen wurden (20. November 1536). Die Widertäufer überwand er in einem öffentlichen Gespräch in Gegenwart des Rats und Volkes, so daſs sich fortan keiner mehr sehen ließ (18. März 1537).

Durch solches Auftreten wurde Calvin bald in die Reibungen verflochten, die er vorausgesehen und gerne vermieden hätte: die Geister platzten auf einander und der strenge Censor und herbe Gesetzgeber erlitt eine Niederlage. Die Prediger Calvin, Farel und Caraud erklärten zu Ostern 1538, wegen der herrschenden Sittenlosigkeit das Abendmal nicht halten zu können. Zugleich bezeugten sie ihre Unzufriedenheit darüber, daſs der Rat, one die Prediger zu befragen, die Beschlüsse der Lausanner Synode vom Jare 1537 angenommen und der Versammlung der Bürger vorgelegt, welche, dem Einflusse des verbündeten Bern nachgebend, dieselben sanktionirt hatten. Diese Beschlüsse betrafen zwar nur äuſserliche Dinge, den Gebrauch der Taufsteine, des ungesäuerten Brotes beim Abendmal, die Feier der groſsen kirchlichen in Genf abgeschafften Feste.

Es war unverständiger Eifer, wie Calvin selbst nachher eingestand, daſs die Prediger sich diesen einmal vom Volke angenommenen Neuerungen widersetzten; die Widereinfürung der järlichen groſsen Feste war ja noch dazu ein Fortschritt über den früheren beschränkten Standpunkt. Immerhin lag dem Widerstande der Prediger das löbliche Bestreben zu Grunde, die Unabhängigkeit der Kirche von der Statsgewalt aufrecht zu halten. Die Bürger aber und auch der Rat befürchteten das stärkere Hervortreten der klerikalischen Autorität und ergriffen freudig den Anlaſs, das Joch, das beiden Teilen lästig geworden war, abzuschütteln. Eine vom Rat berufene Versammlung der Bürger befahl am 23. April 1538 den genannten drei Predigern, innerhalb zweier Tage die Stadt zu verlassen. Sie erklärten: „es ist besser Gott zu gehorchen als den Menschen", und ergriffen freudig den Wanderstab. Besonders freute sich Calvin mehr als löblich war, wie er selbst es eingesteht; denn frei von der drückenden Last seines neuen Berufs kehrte er zu seinem alten Vorsatze zurück, fortan keine öffentliche Stelle zu bekleiden, um sich ungestört den Studien hingeben zu können. Doch sollte nach der Absicht der göttlichen Vorsehung, die sich bald enthüllte, diese Trennung von seiner Gemeinde nur dazu dienen, die Gemüter derselben für seine Wirksamkeit empfänglicher zu machen und das Brechen ihres trotzigen Widerstandes zu erleichtern.

Schon glaubte er, nach einigem Herumirren, in Straſsburg den ersehnten Zufluchtsort erlangt zu haben, als er in änlicher Weise, wie in Genf durch Farel, so dort durch Butzers ernste Vorstellungen bewogen wurde, die Seelsorge der sich bildenden französischen Gemeinde von französischen Flüchtlingen zu übernehmen, womit er Vorlesungen an der neu gestifteten Akademie verband. Viele Franzosen kamen um seinetwillen nach Straſsburg. Bald wurde er in die deutschen Angelegenheiten hineingezogen. Als Teilnehmer an den Religionsgesprächen in Frankfurt a/M., Worms und Regensburg trat er mit Melanchthon in freundschaftliche Verbindung und erwarb sich bei den Deutschen den ehrenvollen Beinamen des Theologen. Auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete war er hier sehr tätig, sowie er denn schon in Genf andere auſser den genannten kleinen Schriften herausgegeben hatte. Zuerst kommt hier in betracht die neue Ausgabe seiner Institutio im Jare 1539; die zweite Hauptausgabe dieses bedeutsamen Werkes, die wenig verändert sich zeigt in den folgenden Straſsburger Ausgaben von 1543 und 1548 und in den Genfer Ausgaben von 1550, 1553 und 1554, woraus 1559 in Genf

---

leçon, que ce françois donne en S. Pierre, est nécessaire etc.; es wurde ihm einiges wenige gegeben, später, 18. Februar 1537, etwas dazu (6 écus au soleil).

die dritte und letzte Ausarbeitung erfolgte, das Muster aller folgenden, herausgegeben von Robert Stephanus. Doch enthielt dieselbe im wesentlichen nichts neues, sondern hat nur an Methode, Ordnung und Klarheit gewonnen. — Sodann schrieb Calvin, um die Union zwischen dem reformirten und lutherischen Lehrbegriff anzubauen, die durch die vielen Streitigkeiten nicht nur erbitterten, sondern auch irre gewordenen Geister auf die Bahn der Wahrheit zu lenken, ein Buch über das heilige Abendmal im J. 1540 in französischer Sprache, 1545 in das Lateinische übersetzt von des Gallars. Indess Luther, wie schon früher, (Calvin an Farel 20. November 1539), so nach Erscheinen dieses Buches über Calvins Standpunkt zu dem Abendmalsstreite sich sehr anerkennend aussprach (Hospin. hist. sacramentaria P. II, p. 178), urteilten, wie denn öfter die Schüler über den Meister hinausgehen — die eifrigen Lutheraner von jenem Werke mit verächtlichen Worten; „er waschet den Pelz und macht ihn nicht nass" (Henry I, 285). Endlich fällt in diese Zeit seines Straßburger Aufenthaltes der Kommentar zum Brief an die Römer, dedicirt seinem Freunde und Lehrer Grynäus in Basel, hervorgegangen aus den von ihm gehaltenen theologischen Vorlesungen. Es ist offenbar, dass diese Arbeit mit der Institutio innig zusammenhing.

Daneben vergaß er keineswegs seine alte Gemeinde. Fortwährend stand er ihr mit Rat und Ermanung bei und bewies sich als ihr tapferer Verteidiger, als der gewandte Kardinal Sadolet die ihres Fürers entblößten Genfer durch eine blendende Schrift in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen wänte*). Da erwachte in den Genfern mehr und mehr das Verlangen nach dem ausgetriebenen und dennoch ihnen treugebliebenen Lehrer. Es manten sie die garstigen Ausbrüche wilder Sittenlosigkeit, das neue Auftreten der Widertäufer, die Erneuerung der Winkelmessen. Die Gewissen waren erschüttert warden durch die Unglücksfälle der vier Syndics, Urheber der Vertreibung Calvins. Der eine brach sich den Hals durch einen Fall zum Fenster hinaus; der andere, des Mordes angeklagt, endigte sein Leben auf dem Schaffot. Die zwei anderen wurden als schuldig des Hochverrats aus der Stadt verwiesen. Unter diesen Umständen ließen die Genfer an Calvin die dringende Einladung ergehen, die verlassene Stelle wider einzunehmen. Diese Einladung erhielt er in Worms. Seine erste Antwort war verneinend. „Es ist kein Ort in der Welt, den ich so sehr fürchte wie Genf", so schrieb er damals an einen Freund. Farels und Butzers dringende Vorstellungen, sowie der persönliche Besuch von Gesandten aus Genf, überwanden endlich seinen Widerstand. Mit Tränen in den Augen nahm der starke Mann die Einladung an. „Ich biete Gott", schrieb er an einen Freund, „mein geschlachtetes Herz zum Opfer dar, meinen gefesselten Geist unterwerfe ich dem Gehorsam." Am 13. September 1541 langte er wider in Genf an und wurde mit großer Freude von Regierung und Bürgerschaft aufgenammen. Der Rat, der die ihm angewiesene bescheidene Wanung bereits ordentlich eingerichtet, bat ihn, doch ja nicht wider fortzugehen und ließ um den Preis von acht Sannentalern einen neuen Rock für ihn anfertigen. Ein sehr hoher Gehalt, 500 Gulden (während ein Syndic nur 200 bezog), nebst entsprechender Wein- u. Getreidelieferung, wurde für ihn ausgesetzt, ungerechnet Vergütungen für außerordentliche Dienstleistungen. Der Rat rechtfertigte seine Freigebigkeit gegen Calvin auch damit, dass dieser große Ausgaben für durchreisende Fremde zu machen habe. In der Tat hat noch kein verständiger Mann Calvin eines luxuriösen Lebens beschuldigt. Selbst Galiffe tut es nicht. Kampschulte gibt ihm das beste Zeugnis.

So beginnt der zweite Abschnitt von Calvins Leben, die Zeit seines einflussreichen Wirkens in Genf und auf die ganze reformirte Kirche. Sein Wirken zeichnet sich vor allem durch seinen, man möchte sagen streng-systematischen Charakter aus. Der französische Geist, so flüchtig er erscheint und gerade im Gegensatz zu dieser angebarnen Flüchtigkeit, ist methodischer als der deutsche. So wie diese Eigentümlichkeit in der französischen Sprache und schönen Litteratur hervortritt,

*) S. Jacobi Sadoleti, romani Cardinalis epistola ad senatum populumque Genevensem Anno 1539. Joa. Calvini responsio, in den Calvini Opuscula. Genf 1552.

ſo auch in derjenigen Geſtaltung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens, die als das eigenſte Erzeugnis des franzöſiſchen Geiſtes auf dem religiöſen Gebiete in neueren Zeiten betrachtet werden kann, im Calvinismus. Wenn überhaupt in Frankreich ſich der Katholizismus in ſeiner größten Strenge entwickelt hat, — wie denn in dieſem Lande die ſteifſten Mönchsorden, die Karthäuſer und Trappiſten entſtanden ſind, — ſo iſt ſich auch nicht zu wundern, daſs die Reformation des 16. Jarhunderts unter franzöſiſchem Einfluſſe den ernſteſten Charakter angenommen. Selten iſt wol ein menſchliches Wirken ſo ſtreng nach Grundſätzen geregelt worden, wie dasjenige des Reformators von Genf. Es beruhte auf einer wunderbaren Einheit, Klarheit und unerſchütterlichen Feſtigkeit der Überzeugung. Mit Darlegung derſelben, nach Anleitung der berühmten, ſchon öfter genannten Inſtitution, beginnen wir daher unſere fernere Darſtellung.

Vor allem tritt die Beſonderheit hervor, daſs die Betrachtung der chriſtlichen Warheiten, die den Lehrbegriff ordnende Tätigkeit ſich ſo eng als möglich an den einfachſten Ausdruck des chriſtlichen Glaubens anſchließt; es wird nämlich die ganze chriſtliche Glaubenslehre an den Faden des apoſtoliſchen Symbols angereiht und an dieſem Faden entwickelt. Die großartige Einfachheit des Planes und der Ausfürung zeigt ſich am deutlichſten in der Ausgabe von 1559 und den folgenden. Mit dieſer ſtrengen Handhabung des Glaubensprinzips hängt das zuſammen, daſs die Glaubenslehre in die engſte Beziehung zur Sittenlehre geſtellt und dieſe eigentlich mit jener abgehandelt wird. Die praktiſche Richtung von Calvins Reformation ſowie der reformirten Kirche überhaupt kommt in jenem Verhältnis zur lebendigen Anſchauung. Mit den beiden bisher berürten Punkten ſteht keineswegs im Widerſpruche die Ausfürung über die Prädeſtination und die hohe Bedeutung, die dieſer Lehre beigelegt wird. Calvin geht nicht von einem ſpekulativen, ſondern von einem religiös-ſittlichen Intereſſe aus. Es iſt ihm darum zu tun, im Gegenſatze gegen das herrſchende Verderben und die laxen Grundſätze über Sünde und Gnade, aus welchen dasſelbe zum teil hervorgegangen, die Richtigkeit und Verdienſtloſigkeit alles menſchlichen Wirkens hervorzuheben, der Rechtfertigung durch den Glauben eine feſte Grundlage zu geben; mit einem Worte, die Prädeſtinationslehre mit den entſprechenden anthropologiſchen Sätzen vom menſchlichen Unvermögen, vom Verluſte der Freiheit zum Guten, dieſe auguſtiniſchen Lehren waren ihm das Mittel, wodurch er den Katholizismus zu überwinden und niederzukämpfen trachtete. Es ſollte jetzt, beſonders nach dem Erſcheinen des Werkes von Schweizer über die reformirten Centraldogmen, allgemein anerkannt ſein, daſs Calvin hierin nicht nur mit Zwingli und Oekolampad, ſondern auch mit Luther und Melanchthon, mit dieſem wenigſtens in ſeiner erſten Periode, vollkommen einig war: in Feſthaltung oder, wenn man will, in Erneuerung des Auguſtinismus ſtimmte der reformatoriſche Geiſt in den verſchiedenſten Ländern zuſammen. Man kann wol ſagen, daſs durch Anwendung der auguſtiniſchen Lehre der Katholizismus gebrochen wurde. Allein nicht nur ſtimmte Calvin darin mit jenen Männern vollkommen überein, ſondern er hat im Anfange die Paradoxieen Luthers und Zwinglis gemieden und den betreffenden Warheiten den einfachſten Ausdruck gegeben. Dies zeigt ſich in der erſten Ausgabe der Institutio vom J. 1536: „an der Erlöſung in Chriſto können wir nur teilhaben durch den Glauben; Treue und Glauben aber können wir uns ſelbſt nicht geben, wir müſſen ſie von Gott erbitten. Letzter Grund unſeres Heils iſt die ewige Erwälung, einzig nach dem Vorſatze des göttlichen Willens. — Die erwält ſind, hören die Berufung, werden gerechtfertigt und verherrlicht. Es iſt unmöglich, daſs Erwälte verloren gehen; denn Gottes Vorſatz iſt ſchlechthin feſt“. Der Zweck der Straßburger Ausgabe brachte es mit ſich, daſs er ſeine Lehre überhaupt mehr entwickelte. Hatte die erſte Ausgabe bloß den Zweck gehabt, von den Proteſtanten Verleumdungen abzuweiſen, als wären ſie rebelliſche, ſtrafbare Widertäufer, ſo bekennt nun Calvin, in der Vorrede zu der Ausgabe von Straßburg, ſeine Abſicht ſei, die Theologie Studirenden zum Leſen der heiligen Schrift vorzubereiten und ſie zum Leſen derſelben anzuleiten. So wie das Ganze ſchon wiſſenſchaftlich geordnet iſt, ſo iſt namentlich auch die auguſtiniſche Richtung ſchärfer, ja ſchroffer

ausgeprägt; es wird gesagt, daſs in den Sünden nicht bloß Gottes Zulaſſung, ſondern auch ſeine Macht ſich zeige, daſs Gott die Sünde durch Sünde ſtrafe. „Gott reizt als gerechter Richter durch ſeinen Diener, den Satan, den böſen Willen, um die Gerichte zu vollſtrecken.“ — Daher wird nun ſchon eine zwiefache Prädeſtination angenommen, der einen zur Seligkeit, der andern zur Verdammnis; und zwar werden die Menſchen unter dieſen ungleichen Bedingungen geſchaffen. Wenn die Verworfenen untergehen, ſo büßen ſie nur für das Verderben, in welches Adam zufolge ſeiner Vorherbeſtimmung gefallen iſt. Der Sache nach haben wir hier bereits das decretum horribile, den Superlapſarismus der Ausgabe von 1559, worin Calvin über Auguſtin entſchieden hinausgeht.

Ein anderer wichtiger Punkt in Calvins religiöſer Überzeugung ſind ſeine Anſichten über Kirchenautorität und Kirchenzucht. Ohne von denjenigen der übrigen Reformatoren im weſentlichen abzuweichen, laſſen ſie doch eine gewiſſe Seite der Sache mehr hervortreten, eine andere mehr in den Hintergrund treten, ſo daſs katholiſche Schriftſteller, Boſſuet in ſeiner histoire des variations, Audin in ſeiner Schrift über Calvin, Möhler in ſeiner Symbolik dem Calvin eine Überſchreitung der Grenzen des Proteſtantismus und eine auffallende Annäherung an die katholiſche Kirche ſchuld gegeben haben. Soviel iſt gewiſs, daſs Calvin der Kirche eine größere Autorität zugeſtanden, als alle anderen Reformatoren. Er ſchließt ſich, was auch Henry I. 334 dagegen ſagen möge, in dieſem Punkte an Auguſtin an, nur nicht ſo weit, wie in der Lehre von der Prädeſtination und in der Anthropologie, d. h. mit dem Unterſchiede, daſs er, indeſs er dieſe letzten Lehren noch ſchroffer als Auguſtin formulirte, der Lehre von der Kirche die katholiſche Spitze, das Biſchofsamt und die äußerliche Einheit, genommen hat. Calvin iſt alſo weit entfernt, wie Luther, von der Freiheit des Chriſtenmenſchen auszugehen; hatten ſich doch die Verhältniſſe für Luther ſelbſt ſeit dem Erſcheinen der Schrift, worin er ſolche Lehren vortrug, ganz anders geſtaltet; die Greuel der Widertäufer in Münſter hatten es jedem klar gemacht, daſs die reformatoriſche Bewegung gar ſehr der Zügelung bedürfe. Daher geht Calvin von der Abhängigkeit des Menſchen, von der Gemeinſchaft, von der Notwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derſelben aus. „Weil unſere Roheit und Trägheit und die Schwachheit unſeres Geiſtes äußerlicher Hilfe bedürfen, durch welche der Glaube entſtehen und wachſen könne, ſo hat uns Gott ſolche Hilfe gegeben und dieſen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche iſt unſere Mutter. Schon dieſe einzige Benennung zeigt, wie nützlich und notwendig es ſei, ſie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn ſie uns in ihrem Schoße erzeugt, an ihren Brüſten ernärt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, ſo lange bis wir, von dieſem ſterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich ſein werden.“ Mit dieſen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buche der Inſtitution nach der Ausgabe von 1559; im weſentlichen war dasſelbe geſagt in der genannten Straßburger Ausgabe.

Dieſe Kirche, außer welcher kein Heil iſt, hat ein von Gott eingeſetztes Lehramt, dem die Gläubigen Gehorſam zu leiſten verbunden ſind. Sie hat das Recht, lehrend aufzutreten. Die Synode, welche ſie repräſentirt, welche aus Geiſtlichen und Älteſten beſteht, bietet die beſte Bürgſchaft für die richtige Auslegung der heiligen Schrift dar. Der Kirche kommt das Recht zu, Geſetze zu geben und die Kirchenzucht zu handhaben, doch ſo, daſs die Kirche die Fehlenden bloß geiſtlich beſtraft, und ſie dem State anzeigt zur polizeilichen Beſtrafung, weil der Stat nicht die Stelle der Kirche einnehmen ſoll. Denn keine Geſellſchaft kann one Ordnung und Zucht beſtehen. Die Lehre iſt die Seele der Kirche, die Zucht iſt mit den Nerven zu vergleichen, welche die Verbindung mit den verſchiedenen Gliedern vermitteln und dieſe in Ordnung zuſammenhalten. Sie iſt ein Zaum für die Böſen, ein Antrieb zum Guten, eine väterliche Zuchtrute. Sie durchläuft verſchiedene Grade von der Privatermanung zur öffentlichen Rüge, von da bis zur öffentlichen Ausſchließung vom heil. Abendmale. Damit ſie rechtmäßig ſei, muſs ſie nicht von den Geiſtlichen allein gehandhabt werden. Die ſo organiſirte Kirche iſt in ihrem Weſen vom State ſtreng geſchieden; dieſer verfolgt rein irdiſche Zwecke, indeſs die

Kirche einem himmlischen Ziele nachstrebt. Daher kommt jenem weder das Recht der Herrschaft über die Kirche noch der Einmischung in eigentlich kirchliche Dinge zu. Der Stat ist aber verpflichtet, der Kirche in Verwirklichung ihrer Ideale behilflich zu sein, so wie hinwiderum die Kirche des States Zwecke durch Handhabung der Sittlichkeit an ihrem Teile fördert. An eigentliche Trennung von Kirche und Stat hat also Calvin nicht gedacht, und sich in der Durchfürung seiner Ansicht noch entfernter davon gehalten als in der Theorie. Aber ebensowenig kann, mit Henry II. 115, gesagt werden, dass Calvin die Kirche dem State unterworfen habe *).

Unverzüglich schritt Calvin zur Durchfürung solcher Grundsätze. Unbekümmert um persönliche Beleidigung dachte er nicht daran, was ihm im Momente seines Triumphes ein leichtes gewesen wäre, diejenigen, die an seiner Verbannung Anteil genommen, zu verfolgen. Er sorgte vor allem dafür und benutzte seinen Sieg dazu, dass die Anstalt, um deren willen er gefallen war, und an deren Bestehen ihm das Wol der Kirche geknüpft schien, alsobald wider eingerichtet würde. Sogleich nach seiner Ankunft erklärte er, dass er sein Amt nicht versehen könne, wenn nicht zugleich mit der christlichen Lehrverkündigung ein wolgeordnetes Presbyterium, verbunden mit kirchlicher Zucht, angenommen würde. So entwarf er denn Gesetze zur Organisirung der Kirche, welche Gesetze noch in demselben Jare (am 20. Nov. 1541) von der gesamten Bürgerschaft feierlich angenommen wurden **). Durch dieselben wurde die kirchliche Einteilung der Stadt geordnet, die Zal der Geistlichen festgesetzt, ihre Verrichtungen ihnen angewiesen, die Wal derselben so eingerichtet, dass sie durch die anderen Geistlichen gewält werden und dass die Walen durch den Rat und die Gemeinden bestätigt werden sollten. Den Geistlichen ordnete Calvin Älteste bei, welche von den Geistlichen bezeichnet, vom kleinen Rate und ebenfalls von den Gemeinden bestätigt wurden. Daraus, dass der direkte Anteil der Gemeinden auf dieses Bestätigungsrecht beschränkt wird, erhellt zur genüge, dass die calvinische Presbyterialverfassung weit entfernt ist, einen demokratischen Charakter zu haben: sie ist vielmehr eine geistliche Aristokratie im besten Sinne des Wortes. Die Ältesten nun in Verbindung mit den Geistlichen bilden diejenige Behörde, um deren Aufstellung es dem Calvin hauptsächlich zu tun war, das Konsistorium, mit Handhabung der Sittenzucht beauftragt. Seine Zusammensetzung wurde unabhängig von Calvin und nicht seinen Ansichten gemäß bestimmt. Denn das politische Element hatte darin das Übergewicht über das kirchliche, worüber sich der Reformator in seinen Briefen beklagt ***). Es bestand nämlich aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Ältesten,

---

*) Was Calvins Ethik betrifft, so verweisen wir auf Lodstein a. a. O. Hier soll nur bemerkt werden, dass Calvins ethische Grundsätze in seinen religiösen Anschauungen wurzelten, daher sie grundverschieden von der philosophischen Moral der Alten und der Scholastiker sind. Die christl. Ethik fasst er zusammen als das neue Leben des Christen. Hiebei kommt in betracht 1) die objektive Grundlage des neuen Lebens, die Erwälung; 2) das subj. Prinzip des neuen Lebens oder der Glaube; 3) die Bedingungen des neuen Lebens, die christl. Freiheit; 4) die Norm des neuen Lebens oder der Dekalog; 5) die Entstehung oder Entwicklung des neuen Lebens oder die poenitentia; 6) die Bewärung des neuen Lebens, die Selbstverleugnung; 7) die Betätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft, oder Familie und Geselligkeit, Stat und Kirche; 8) das Ziel des neuen Lebens oder die christl. Vollkommenheit. Was den ersten Punkt betrifft, so bemerkt Lodstein mit vollem Rechte, dass Calvins Lehre von der Prädestination lediglich aus religiösen Interessen geflossen, ebenso, dass die göttliche Erwälung nach Calvins Ansicht nicht nur dem sittlichen Indifferentismus keinen Vorschub leistet, sondern im Gegenteil ein sehr starkes Motiv zum heiligen Leben und Wandel bildet.

**) C. Op. vol. X pars prior S. 17 ff. Die rédaction définitive existirt nicht mehr in dem Statsarchiv, sondern an der Spitze der régistres de la vénérable compagnie: die Herausgeber geben das projet d'ordonnances ecclésiastiques, vom Sept. Okt. 1541, und unter dem Texte diejenigen Varianten, wodurch sich die offizielle Redaktion vom projet unterscheidet.

***) Calvin an Myconius: nunc habemus qualecunque presbyterorum judicium et formam disciplinae qualem ferebat temporum infirmitas.

wovon einer Syndic, als solcher Präsident, die elf übrigen Ratsherren waren. Es versammelte sich alle Donnerstage und wurde durch einen Ratsdiener bedient. Es übte die Kirchenzucht wider Flucher, Lästerer, Trunkenbolde, Hurer, Schläger, Zänker, Tänzer, Verächter des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetze one alle Rücksicht auf Stand, Reichtum und Geschlecht. Diese Anstalt ist es hauptsächlich, die der genserischen Reformation ihren eigentümlichen Charakter aufdrückte, den man aber nicht geradezu theokratisch nennen darf. Roget a. a. O. weist nach, dass dem Konsistorium nicht zukam, als Gerichtshof für die Lehre zu fungiren, ebenso, dass die Regierung lange Zeit dem Konsistorium das Recht der Exkommunikation absprach.

So betrat denn der von Natur schüchterne, aber durch Glaubenskraft unerschütterliche Mann aufs neue die mühsame, gefarvolle Ban, die ihn schon einmal in ungünstigen Kampf mit dem Geiste des alten Genf verwickelt. Dieser Geist, kaum gebeugt und gedemütigt, regte sich alsbald aufs neue und raffte alle Kräfte zusammen. Je herber die Kirchenzucht wurde, desto frecher erhob er das Haupt, desto wütender verteidigte er sein gefärdetes Leben. Bis zum J. 1555 hatte der unerbittliche Sittenrichter Kämpfe aller Art, selbst bisweilen Todesgefar zu bestehen, einmal mitten in der wütenden Menge, das anderemal durch heimliche Nachstellung der Feinde, bis es seiner Standhaftigkeit gelang, den Geist des alten Genf zu bannen. Die Opposition war aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt; ihre Mitglieder wichen sehr von einander ab; die einen widersetzten sich der Kirchenzucht und bestanden auf den alten demokratischen Formen der Regierung, die unter Calvins Einflusse mehr und mehr beseitigt wurden. Das sind die sogenannten politischen Libertiner, worunter sehr rechtschaffene, achtbare Leute sich befanden. Andere näherten sich in auffallender Weise den Grundsätzen des sogenannten geistigen Libertinismus, von dem viele damals in Frankreich angesteckt waren, und der zum Deckmantel diente, um die katholischen Formen mitzumachen one innere Überzeugung. Es waren damit pantheistische Sätze verbunden, die zu direkter Verleugnung der christlichen Heilswarheit und zu unsittlichen Grundsätzen fürten, z. B. dass die gläubige Frau ihren Leib allen Gläubigen preisgeben dürfe, und dass dies der Sinn sei der Gemeinschaft der Heiligen *). In Genf fanden gerade diese letzteren Grundsätze bei einigen Eingang: Lästerung Christi, verruchte Lebensansichten und lasterhaftes Leben waren bei ihnen mit einander verbunden, doch one dass die Genfer Libertiner gerade die pantheistischen Grundsätze angenommen haben. Solche Libertiner, worunter vorzüglich Gruet und Benoite Ameaux zu nennen sind, dürfen wir aber durchaus nicht mit jener ersten Klasse von Libertinern und Opponenten in eine Reihe stellen. Doch beide Klassen umschlang das Band eines unversönlichen Hasses gegen Calvin und seine Einrichtungen. Einige gaben ihren Hunden den Namen Calvin. Sehr bezeichnend für den Geist, in welchem die Losreißung von Savoyen und der römischen Kirche vollzogen worden war, ist der Umstand, dass der Son eines Märtyrers der Freiheit, Berthelier, und einer der ersten Teilnehmer an der Reformation, Perrin, zu den bedeutendsten Häuptern der Opposition gegen Calvin gehörten. Dieser letztere ward im Jare 1546 militärisches Haupt der Republik, bald darauf Syndic; ein anderer Feind Calvins wurde Censor, um dieselbe Zeit, da der Besuch des Gottesdienstes befohlen und obrigkeitlich beaufsichtigt wurde. Die Opposition bis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen, waren bereits im J. 1550 die järlichen häuslichen Visitationen des Konsistoriums zur Erforschung des Glaubens und der Sitten der gesamten Einwonerschaft angeordnet worden. Aber noch drei Jare später wurde dem Konsistorium das Recht der Ausschließung vom heil. Abendmal streitig gemacht. Damals nämlich (1553) erhielt Berthelier, dem das Konsistorium den Genuss des heiligen Abendmals untersagt hatte, vom Rate die Absolution vom Kirchenbanne. Die Vor-

*) Calvin hat die Grundsätze dieser französischen Libertiner, zu denen zwei Lieblinge der Königin von Navarra, Quintin und Pocques, gehörten, geschildert in adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant, instructio. Opuscula f. 506.

ſtellungen derer, welche die letzte Entſcheidung über den Kirchenbann dem Rate zuwieſen, hatten obgeſiegt; es triumphirten die Gegner und hofften, Calvin werde durch ſtandhaftes Beharren ſeinen Sturz herbeiſüren oder durch Nachgeben die Kraft der Geſetze über die Kirchenzucht brechen. Da zerhieb er den Knoten durch ein unerſchrockenes Benehmen; zwei Tage vor der Septemberkommunion (einem der vier järlichen Kommunionstage) erklärte er auf der Kanzel: „des Chryſoſtomus Vorbilde nachfolgend, werde ich zwar nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, aber lieber mich töten laſſen, als daſs dieſe Hand den Verächtern Gottes, über welche das Gericht ergangen, die Heiligtümer des Herrn darreiche". Durch dieſes Wort beſtürzt, befahl Perrin, damals zum zweiten Male Syndic, alſobald dem Berthelier, bei dem bevorſtehenden Abendmale nicht zu erſcheinen. Um dieſelbe Zeit erlitt die Oppoſition eine andere Niederlage durch die Hinrichtung von Servet (Okt. 1553). Die Oppoſition hatte ſich nämlich dieſer Sache bemächtigt, eine rein theologiſche Frage wurde in eine ſtatlich-kirchliche umgewandelt: die ganze Exiſtenz Calvins ſtand dabei auf dem Spiele. Denn Servet hatte ſich durch die Feinde Calvins dazu verleiten laſſen, dieſen auf Leib und Leben anzuklagen, als falſchen Ankläger, als einen wegen ſeines Verfolgungsgeiſtes unwürdigen Diener Chriſti und als Ketzer. Servet wollte ihn aus Genf verwieſen ſehen; das war es, was die Libertiner wünſchten; Servet ſelbſt hoffte dann ſeine Stelle in Genf einzunehmen, oder man ſchmeichelte ihm wenigſtens mit dieſer Hoffnung. Dieſer unſinnige, gänzlich vereitelte Verſuch zeigt aufs deutlichſte die Verzweiflung der Oppoſitionspartei, und daſs ihr jedes Mittel gleich galt *). Ihr Haſs durch dieſe widerholten Niederlagen aufs höchſte geſteigert, brach zwei Jare ſpäter in einem Verſuche zum Aufrur aus. Es iſt allerdings nicht erwieſen, daſs Calvin und die ihm ergebenen franzöſiſchen Flüchtlinge ermordet werden ſollten. Daſs aber die ſtattgehabte Bewegung ſo wenig von bedenklicher Art geweſen, wie Galiffe ſie darſtellt, das können wir nach ſeinen eigenen Ausſagen nicht glauben. Hingegen iſt es leider nur zu war, daſs gegen die Aufrürer mit großer Grauſamkeit verfaren wurde, vier derſelben wurden hingerichtet, andere verbannt oder auf andere Weiſe beſtraft (1555). Erſt ſeit dieſem Ereigniſſe war Calvins Macht in Genf ſicher geſtellt, und entwickelte das Konſiſtorium ſeine größte Strenge. Eine Anzal von Beiſpielen wird uns den Beweis geben, mit welcher eiſernen Konſequenz verfaren wurde. Ameaux, der den Calvin einen Menſchen von böſem Charakter genannt, wurde durch die Stadt geſürt, im bloßen Hemde, eine brennende Kerze in der Hand, bis zum Galgen; er muſste Calvin um Verzeihung bitten. Eine Dame aus Ferrara wurde unter Androhung von Todesſtrafe verurteilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlaſſen, weil ſie häretiſche Reden gegen Calvin und das Konſiſtorium ſich erlaubt hatte. Andere wurden geſtraft, weil ſie getanzt, andere, weil ſie in Calvins Predigten gelacht hatten. In den Jaren 1558 und 1559 gab es vierhundert ſolche Fälle. Im Jare 1561 verbot das Konſiſtorium drei Tage wegen Krankheit im Bette zu bleiben, one den Geiſtlichen zu ſich zu rufen. Schon im J. 1547 war bei Androhung von Geldſtrafen der Beſuch der Kirchen befohlen worden; demgemäß kam 1564 der Fall vor, daſs ein Mann öffentliche Kirchenbuße tun muſste, weil er zu Pfingſten nicht kommunizirt hatte. Allein bei dieſen kirchlichen Strafen blieb es nicht. Es gab noch immer genug Leute, welche ſich aus allen Kirchenſtrafen nichts machten. Solche wurden dem Magiſtrate zur Beſtrafung überwieſen. Calvin änderte in dieſer Beziehung ſeinen früher ausgeſprochenen Grundſatz; er ſpricht ſich darüber aus in einem Briefe vom Jare 1559 **). Die Richter wetteiferten in ſtrenger Beſtrafung mit dem

*) S. Henry III, 181, Beilage S. 49, beſonders die aus den urſprünglichen Prozeſsakten geſchöpfte relation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documents originanx. Genève 1844, von Rilliet.

**) Calvin hat das „compelle contrare", Lukas 14, 23, ganz ſo verſtanden, wie Auguſtin, wie die franzöſiſchen Theologen zur Zeit der Aufhebung des Ediktes von Nantes es verſtanden, um die von den Reformirten verübten Miſshandlungen zu beſchönigen. S. Calvins Auslegung zu Lukas 14, 23 in der Harmonia Evangeliorum, Pars II, S. 42 der

Konſiſtorium. So wurde ein Kind, welches ſeine Mutter Diableſſe geſcholten hatte, gepeitſcht, ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geſchlagen. Spieler wurden an den Pranger geſtellt mit den Karten am Halſe. Auch das Verfertigen von Karten wurde verboten. Calvin ſelbſt hatte den Grundſatz, daſs die Schlechtigkeit der Zeit eine Schärfung der Strafen notwendig mache. Entſchlüpften ihm doch einſt die Worte, daſs er einige hunderte aus dem Stadtviertel von St. Gervais, dem Feuerherde der Oppoſition, werde hängen laſſen, wenn ſie ſich nicht ruhig verhielten. Oftmals trat er auch vor den Rat und verlangte ſchärfere Strafen. Ueberdies bearbeitete er die höheren Sphären der Geſetzgebung und bewirkte eine Schärfung der Geſetze, insbeſondere, daſs der Ehebruch mit Todesſtrafe belegt wurde (II, 69). Selbſt auf Abſchaffung der Tortur trug er nicht an; nach Galiffe hat er die Anwendung derſelben gebilligt.

Doch alles dieſes ſchien noch keine hinlängliche Gewär gegen den immer regen Oppoſitionsgeiſt zu gewären. Um die kirchlichen Anſtalten vor Geſar zu bewaren, gebrauchte Calvin ſeinen Einfluſs dazu, die Demokratie in Ariſtokratie umzuwandeln. Die Generalverſammlung der Bürger, der öfter genannte allgemeine Rat (conseil général), die oberſte geſetzgebende Behörde, war ſchon zu den Zeiten der ſavoyiſchen Herrſchaft bisweilen ſo tobend aufgetreten, daſs ihm der Rat der Sechzig an die Seite geſetzt wurde, bald darauf der Rat der Zweihundert. Im Jare 1555 gingen nun, unter Calvins Einfluſs — obſchon ſein Name in den Verhandlungen nicht genannt wird, in dieſer Beziehung wichtige Veränderungen vor. Der allgemeine Rat wurde fortan nur noch zweimal im Jare berufen, im Februar, um die Syndics zu wälen, im November, um einige andere untergeordnete Stellen zu beſetzen und um den Preis des Weines zu beſtimmen. Auch durfte fortan im allgemeinen Rat nichts mehr vorgeſchlagen werden, was nicht im Rat der Zweihundert, in dieſem nichts, was nicht im Rate der Sechzig, nichts in dieſem, was nicht im kleinen Rate genehmigt worden; dieſe letztere aus früherer Zeit herrürende Behörde war es alſo, in welcher ſich am Ende die ganze Statsgewalt konzentrirte, ſo daſs ſchon zu Calvins Zeiten der allgemeine Rat ſehr ſelten verſammelt wurde. Seine geſchichtliche Miſſion hatte er erfüllt, da er die Reformation als Grundgeſetz des States mit feierlicher Verpflichtung ſanktionirt hatte. Es geht aus dieſem allem zur genüge hervor, daſs Calvin kein Freund der Demokratie ſein konnte. In der Tat bezeichnet er ſie in ſeiner Institutio als diejenige Regierungsform, wobei am eheſten Unordnungen entſtehen. Geleitet durch das Beiſpiel der Iſraeliten, gibt er eigentlich dem Königtum oder der Alleinherrſchaft den Vorzug, nur darf keine Tyrannei damit verbunden ſein. Auch die Ariſtokratie ſtellt er noch über die Demokratie, one zu leugnen, daſs die Angeſehenen, wenn ſie allein herrſchen, leicht auch eine ungerechte Herrſchaft auszuüben verleitet werden. Er will aber keiner Regierungsform einen unbedingten Vorzug geben, keine unbedingt hintanſetzen. Er findet das Ware in der Verbindung aller drei Momente, und das Beſte iſt ihm eine gemäßigte Freiheit, die aber Alleinherrſchaft nicht ausſchließt; ſo predigt er auch den Untertanen der Könige und Fürſten die ſtrengſte Pflicht des Gehorſams. Doch, wenn das weltliche Regiment mit Gottes Worte in Widerſpruch gerät, ſo iſt der Untertan in dieſem Falle ſeiner Pflicht enthoben und es gilt der Grundſatz, man muſs Gott mehr gehorchen als den Menſchen, Instit. IV, 20, 32. Calvin geht noch einen Schritt weiter, Inst. IV, 20, 31. Er vindizirt einem wol geordneten Statswesen das Recht des Widerſtandes gegen die Übergriffe der Fürſten *).

Tholuckſchen Ausgabe. Hingegen verwendete er ſich dafür, daſs die zum Scheiterhaufen Verurteilten zuvor erdroſſelt wurden.

*) Nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti, quales olim erant, qui Lacedaemoniis regibus oppositi erant, Ephori etc. etc. et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, enm primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut, si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere

Die bisher betrachteten Einrichtungen und Anstalten bezweckten die religiös-sittliche Erneuerung von Genf. Diese Stadt sollte das Muster eines reformirten Gemeinwesens werden. Doch die vorzüglichsten Glieder in der Kette jener dasselbe Ziel betreffenden Maßregeln, diejenigen Anstalten, one welche alles andere, alle noch so große Strenge nutzlos gewesen wäre, haben wir noch nicht genannt; es sind dies Calvins und seiner Kollegen Bemühungen um Predigt und Seelsorge einesteils, und die Aufnahme fremder Flüchtlinge andernteils. Regelmäßig von zwei Wochen eine predigte Calvin alle Tage, klar und bündig die Lehre darstellend mit direkter Anwendung auf die Bedürfnisse der Gemeinde, zwar one Schwung der Beredsamkeit, aber mit jener Macht, welche das Beispiel eines fleckenlosen Wandels und der größten Strenge gegen sich selbst begleitet. Dass er gar keine Predigt niedergeschrieben, möchte ich mit Henry II, 194 nicht daraus schließen, dass er sagt, er habe die 22 Predigten über den 80. Psalmen nicht niedergeschrieben; dies fürt eher darauf, dass er öfter die Predigten schrieb. Doch mochten ihn die vielen Geschäfte am Niederschreiben hindern. Sie wurden ihm getreu nachgeschrieben, was leicht war, da er an Asthma litt und daher langsam sprach. Wie Luther hatte er den Grundsatz, dass der Prediger sich mit möglichster Kürze fassen solle; doch hat er diesen Grundsatz nicht so getreu befolgt wie Luther; die schlagende, treffende, populäre Art Luthers ist dem Calvin fremd; allein sie war für diesen auch nicht nötig vermöge des verschiedenen Charakters derjenigen, zu denen er redete. — Eine besondere Art von Predigt war die sogenannte Kongregation, d. h. ein für den Unterricht der Erwachsenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich am Freitage stattfand. Nach demselben durfte jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputiren. Dadurch erhielten die Prediger Anlass, manche Warheiten deutlicher darzulegen, und auch den religiösen Bildungsstand ihrer Zuhörer kennen zu lernen *). Für die Unerwachsenen wurden einige Katechisationen gehalten, und Calvin verfasste dafür einen Katechismus, der freilich durch den Heidelberger an Kraft und in systematischer Ordnung übertroffen wird, immerhin aber ein sehr gutes religiöses Volksbuch genannt zu werden verdient, sowie er denn auch in vielen reformirten Kirchen Eingang fand. Calvin schrieb ihn zuerst lateinisch, damit derselbe, wie er in der Vorrede vom 1. Dez. 1545 sagt, als öffentliches Zeugnis des Glaubens gelten könne. Welchen Wert Calvin auf die Katechisation setzte, das spricht er in der genannten Vorrede deutlich aus. Dieser Katechismus von 1545 trägt diesen Namen mit Recht, wärend der frühere, 1536 französisch, 1538 lateinisch erschienen, one dialogische Form einen Auszug aus der Institutio gibt. Die Wirkung der Predigten und Vorträge wurde durch die salbungsvollen, den Geist hehren Glaubens atmenden Gebete erhöht, die man freilich nicht nach der lateinischen Übersetzung in der sogenannten formula precum beurteilen muss. Das Sündenbekenntnis, warscheinlich von Calvin abgefasst (siehe oben), das den gewönlichen Gottesdienst eröffnet, und das Beza vor dem Konzile von Poissy hersagte, zeichnet sich aus durch apostolische Einfachheit und Kraft. Noch ist hier anzufüren, dass Calvin es war, der in Genf den Gesang in den Gottesdienst einfürte; zuerst wurden einige von ihm selbst metrisch übersetzte Psalmen gesungen. Was den Besuch der Pestkranken 1542, 1543 betrifft, der äußerst lebensgefärlich war, so hat sich Calvin zwar nie geweigert, sich demselben zu unterziehen, aber er findet es seinen Ansichten nicht gemäß, die ganze Kirche im Stiche zu lassen, um einem Teile zu helfen (an Viret Okt. 1542). In der Tat, wenn Calvin hiebei sich der größten Todesgefar aussetzte, so war es dasselbe, als ob ein Feldherr, anstatt die Schlacht zu leiten, sich in das ärgste Feuer und Handgemenge stürzen wollte. Calvin fürchtete allerdings, er werde dazu gedrängt werden; doch beschloss der Rat (1. Juni

---

affirmem, quia populi libertatem, cujus se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt.

*) Späterhin wurde der gehaltene Vortrag nur in der Versammlung der Geistlichen beurteilt; diese Sitte bestand bis 1793.

1543), daſs Calvin nicht ſolle aufgefordert werden, die Peſtkranken zu beſuchen. Die anderen Geiſtlichen geſtanden vor dem Rat, zu dem ſie ſich, von Calvin begleitet, verfügten, daſs Gott ihnen nicht die Gnade gegeben, der Geſar zu trotzen, mit welcher Erklärung der Rat ſich begnügte (3. Juni 1543). Der Geiſtliche Blanchard, der ſich dem Beſuche der Peſtkranken unterzog, wurde das Opfer davon. Ein Fremder, ein gläubiger Franzoſe, war der einzige, der in Blanchards Fußtapfen trat, Calvin gab zu, daſs den Kranken das Abendmal dargereicht werde, nur ſollten einige Verwandte und Nachbarn es mitgenießen, damit das Abendmal nach der Vorſchrift Chriſti genommen werden könne, d. h. in Gemeinſchaft. Calvin hätte überhaupt gewünſcht, das Abendmal in der Kirche öfter auszuteilen, und namentlich die monatliche Feier derſelben einzufüren. Er muſste ſich aber damit begnügen, daſs ſtatt dreimal, wie früher, nun viermal im Jare das Abendmal adminiſtrirt wurde. Von ſeinem Rigorismus in Beziehung auf die alleinige Feier des Sonntags war er ſeit ſeiner Vertreibung etwas zurückgekommen; er feierte Weihnachten und hielt an den anderen großen järlichen Feſten eine Art von beſonders dem Tage gewidmeten Andachtſtunden, die aber im J. 1551 vom Rate plötzlich abgeſchafft wurden.

Was endlich zur geiſtigen Erneuerung Genfs, zur Sicherung der calviniſchen Anſtalten weſentlich beitrug, iſt die Einwanderung und allmähliche Einbürgerung einer großen Menge von Flüchtlingen, die ganze Quartiere der Stadt inne hatten; Niederländer, Engländer, Italiener, Spanier, hauptſächlich Franzoſen. Einſt wurden auf einmal 300 neue Bürger aufgenommen, die faſt alle Franzoſen waren; und offen wurde dabei erklärt, es geſchehe zur Beſchützung und Verteidigung des kleinen Rates. Wenngleich dieſe neue Bevölkerung auch allerlei Beſtandteile aufwies, beſonders viele Franzoſen ſittlich verdorben waren, darunter auch manche Geiſtliche, die bald abgeſetzt werden muſsten, ſo gehörten doch viele zum Kerne ihrer betreffenden Nationen; ſie brachten mit nach Genf den ernſten Sinn, den durch das Feuer der Verfolgung geprüften und geläuterten Glauben. Sie wurden die treueſten Anhänger ihres geiſtesverwandten Beſchützers und gereichten ihm hinwiderum zum Schutze; one ſie wäre Calvin doch am Ende den Sönen des alten Genf (dieſe nannten ſich ſelbſt enfans de Genève) erlegen. „Dieſe Hunde von Franzoſen", ſagte einſt einer der Libertiner, „ſind Urſache, daſs wir Sklaven ſind und vor Calvin Bücklinge machen und die Sünden bekennen müſſen. Zum Teufel mögen die Prediger und ihre Anhänger faren." Allein ſtatt deſſen mehrten ſich dieſe von Jar zu Jar. So rollte in den Adern der Bürgerſchaft ein neues friſches Blut, welches auf ihre ſittliche Umwandlung einen unberechenbaren Einfluſs ausgeübt hat. Dieſes Urteil müſſen wir auch gegen Galiffe (ſ. oben) aufrecht halten. Könnte doch ſchon der Name Beza genügen, um die Warheit der Ausſage zu beweiſen, daſs hauptſächlich die franzöſiſchen Flüchtlinge es waren, die Calvin hielten und ihm zum Schutze gereichten. Allerdings übte er gegen ſie ſtrenge Zucht, wie er denn den Ehebruch ſeines eigenen Schwagers dem Rate anzeigte. Galiffe behauptet, neun zehntel cas de libertinage fallen auf Seite der Franzoſen. Ob man aber behaupten kann, daſs Calvin ſeine Hauptſtütze in den alten Genfern, die ſeine Anſicht teilten, gefunden habe, ſcheint uns mehr als zweifelhaft. Auf jeden Fall würde Galiffe dadurch ſich ſelbſt berichtigen. Zu beachten iſt aber, was er weiterhin ſagt, daſs bis zum Anfang des 17. Jarhunderts die Familien franzöſiſchen Urſprungs nicht zur Magiſtratur gelangten.

Dieſe Umwandlung war groß, tief eingehend und erregte allgemeine Bewunderung. Im J. 1557 ſchrieb Farel an A. Blaarer: „Neulich war ich in Genf und noch nie hat es mir dort ſo wolgefallen. Nicht daſs ich wünſchte, eine ſo große und nach dem Worte Gottes ſo begierige Gemeinde zu belehren, ſondern um zu hören und zu lernen, wie der Geringſte im Volke. In Genf wollte ich lieber der Letzte ſein als an einem andern Orte der Erſte". Genf ward als eine Muſterſchule des chriſtlichen Lebens bewundert. „Da wird", hieß es, „in allen Tempeln und Häuſern das lautere Evangelium verkündigt, da verſtummt niemals der liebliche Geſang der Pſalmen, da ſind Tag und Nacht Hände gefaltet und Herzen erhoben zum lebendigen Gotte. Denn es hat den größten Teil der Be-

woner jenes Sehnen ergriffen, von welchem der Prophet in jenen Worten redet: „von Herzen begehre ich dein des Nachts, dazu mit meinem Geiſte wache ich frühe zu dir“. Doch gab es noch genug ſittliche Auswüchſe, die ſtrenge Strafe erheiſchten, wie die Ratsprotokolle es beweiſen.

Der Sittenreformation zur Seite, ſie zu fördern beſtimmt, ging die Feſthaltung der reinen Lehre. Wir wollen übrigens nicht leugnen, daſs gerade hierin die bedeutendſten Schwächen von Calvins Wirken hervortreten, ſelbſt wenn man es aus dem Geſichtspunkte der damaligen Zeit betrachtet. Denn das frühe Abſchließen der religiöſen Überzeugung, ſowie es in mehrfacher Hinſicht für das praktiſche Leben förderlich war, erzeugte doch faſt notwendigerweiſe eine gewiſſe Härte im Feſthalten und Durchſetzen der eigenen Anſichten, gepart mit Verachtung des fremden Standpunktes und mit Geringſchätzung der ſtufenweiſen Entwickelung, in welcher ſich ſo viele zur Erkenntnis der Warheit erheben. Wenn Calvin die Widertäufer und in Beziehung auf genferiſche Zuſtände die franzöſiſchen Libertiner in der oben angefürten Schrift angriff und ſiegreich widerlegte, ſo können wir uns deſſen zwar nur freuen. Wir können auch nicht umhin, es zu billigen, daſs er ſich dem Caſtellio, Lehrer am Genfer Gymnaſium, widerſetzte, der das Hohelied für ein leichtes Jugendprodukt Salomos erklärt hatte. Daſs er aber den allerdings ſtörriſchen Mann durch ſeine Angriffe bewog, Genf zu verlaſſen (1543), ſowie daſs ſpäter Beza, der Armut dieſes Gelehrten ſpottend, auf ſeinen Charakter Verdacht warf, darin ſehen wir bedauernswerte Ausbrüche eines fleiſchlichen Eifers (ſ. d. Art. Caſtellio).

Noch weniger kann Calvins Rigorismus in Anſehung der Prädeſtinationslehre gerechtfertigt werden. Calvin gab dieſer Lehre eine Bedeutung, die ihr, ihrem Weſen nach, nicht zukommt, und trieb ſie, wie bevorwortet, weit über die Grenzen der bibliſchen Mäßigung hinaus auf eine Spitze, welche die Gemüter tief verwunden muſste. Der Widerſpruch dagegen wurde laut, und die Genfer Ratsprotokolle füren eine Menge von Fällen an, wo er beſtraft wurde, ſo daſs es ſchien, als ſollte die Prädeſtinationslehre, wovon der Apoſtel Paulus im ganzen ſo wenig, und hauptſächlich im Gegenſatze zum engherzigen Stolze der Juden auf ihre Erwälung zum Volke Gottes redet, als ob, ſagen wir, dieſe Lehre zum Eckſtein des chriſtlichen Glaubens gemacht werden ſollte.

Am meiſten Bedeutung hat in dieſer Hinſicht der Vorfall mit Hieronymus Bolſec. Dieſer ehemalige Karmelitermönch hatte um der Religion willen Frankreich, ſein Vaterland, verlaſſen und war nach Genf gekommen, wo er ſich der Medizin widmete. Er miſchte ſich nun auch ins Theologiſche, ſprach ſeine Bedenken gegen die calviniſche Prädeſtinationslehre aus, wurde darob von Calvin zurechtgewieſen und überſiedelte ſich nun nach Vevey (1551), um da ſeine Anſichten zu verbreiten. Er zerfiel darüber mit der Geiſtlichkeit des Diſtrikts, ſiedelte ſich wider in der Nähe von Genf an, und beſuchte in Genf die ſogenannten Kongregationen. Als am 16. Okt. 1551 der Pfarrer von Juſſy in einer Predigt über Joh. 8, 47 die Prädeſtination vorgetragen, trat nun Bolſec hervor und beſtritt dieſe Lehre, ermutigt durch den Glauben, daſs Calvin nicht zugegen ſei: „dieſe Lehre iſt gottlos und falſch, und macht Gott zum Urheber der Sünde. Die Menſchen werden nicht erlöſt, weil ſie erwält ſind; ſondern umgekehrt, ſie werden erwält, weil ſie Glauben haben“. Er ſchloſs mit der Aufforderung an das Volk, dieſe Lehre aufzugeben, und mit heftigen Vorwürfen gegen die Geiſtlichen. Da trat Calvin aus der Menge, unter welcher er ſich mit Abſicht verborgen gehalten hatte, hervor, und ſchlug, wie Beza ſagt, den Bolſec mit allen Waffen der Dialektik und der Gelehrſamkeit, ſo daſs er ſich ſelbſt zu übertreffen ſchien. Sobald Calvin geendet hatte, wurde Bolſec auf Befehl des anweſenden Polizeipräfekten als Aufwiegler des Volkes gegen die Geiſtlichen ins Gefängnis gefürt und der Prozeſs gegen ihn ſogleich eröffnet. Es wurden ihm 17 Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Da er ſich auf die Zuſtimmung der ſchweizeriſchen Kirchen berief, ſo veranlaſsten die Geiſtlichen den Magiſtrat, die Gutachten jener Kirchen einzuholen. Obwol ſie den Erwartungen Calvins nicht völlig entſprachen, ſo wurde doch Bolſec aus Genf verbannt, unter Androhung von Prügelſtrafe, wenn er das Gebiet der Stadt wider

betrete. Zu Thonon im Chablais, damals zu Bern gehörig, wohin er sich geflüchtet, erregte er auch Unruhen, so dass er 1555 von da vertrieben wurde. Er kehrte nun nach Frankreich zurück und suchte unter die Geistlichkeit aufgenommen zu werden; da es ihm nicht gelang, so kehrte er in die katholische Kirche zurück und schrieb seine mit albernen Verleumdungen angefüllte Histoire de la vie de Jean Calvin 1577, worin er unter anderm sagte, dieser sei in der Jugend wegen lasterhaften Wandels gebrandmarkt worden (fleurdelisé).

Was den dogmatischen Streit betrifft, so enthalten die Antworten, welche Bolsec auf jene ihm vorgelegten 17 Fragen gegeben, eigentlich die spätere tridentinische Lehre: die spezielle Gnadenfülle ist seit dem Sündenfalle für alle notwendig; sie wird aber allen dargereicht, doch so, dass es vom Rest des liberum arbitrium abhängt, ob wir derselben folgen oder nicht. Über Erwälung oder Verwerfung entscheidet also nicht ein unbedingter, partikulärer Ratschluss, und besser ist es, statt solchen Geheimnissen nachzugehen, uns an die geoffenbarte Heilswarheit und an die Erfarung zu halten, dass wer glaubt, selig werde, mithin erwält sei; wer nicht glaubt, verdammt werde. — Es ist begreiflich und vollkommen zu billigen, dass die schweizerischen Kirchen in den oben erwänten Gutachten über Bolsec nicht den Stab brechen wollten, ja dass Bullinger, der selbst bekannte, es sei ihm in dieser Lehre noch nicht alles klar, eine Verständigung zwischen Calvin und Bolsec für möglich hielt und den Calvin zur Mäßigung ermante, worüber dieser nicht wenig unwillig wurde. Da nun auch Bolsec vom Berner Gebiete aus eine unware Darstellung des Streites gab, so fülte sich Calvin von allen Seiten veranlasst, die Lehre von der Prädestination aufs genaueste festzustellen. So entstand der sogenannte consensus Genevensis, am 1. Januar 1552 dem Rate zugeeignet, gleich darauf gedruckt, unter dem Titel: de aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joa. Calvino expositus Gen. 1552. Es sollte so der Einklang der Geistlichen über diese wichtigen Lehrstücke mit der größten Feierlichkeit kund getan werden. In diese Schrift ist der frühere Streit (v. 1543) mit Pighius über dieselbe Lehre aufgenommen. Schon vor Erscheinung derselben hatte Calvin de praedestinatione et providentia Dei libellum herausgegeben, am 22. Juni 1550. Es ist ein Abdruck der einschlägigen Sätze seiner Institutio *).

Der Streit mit Servet betraf ein anderes Dogma und war überhaupt dogmatisch wichtiger. Über die statlich-kirchliche Seite dieses Kampfes haben wir uns bei Anlass der Opposition, die Calvin in Genf zu bestehen und zu überwinden hatte, bereits ausgesprochen. Wenn neuere französische Schriftsteller behaupten, dass diese Seite der Sache für Calvin die Hauptsache gewesen sei, so dass er am Ende bloß um seiner gefärbeten Herrschaft willen gegen Servet aufgetreten wäre, so verkennen sie gänzlich den Charakter Calvins, und tragen ihre eigene Unkenntnis theologischer Fragen auf den größten reformirten Theologen über. Sie haben kein Interesse für theologische Fragen, sie haben kaum eine Anung davon, und können nun natürlicherweise nicht glauben, dass andere ein Interesse dafür haben. Es ist dies dieselbe Verkehrtheit, wie wenn Thierry in seiner sonst sehr schätzbaren Geschichte der normännischen Eroberung den ganzen Streit zwischen Thomas Becket und seinem Könige auf den Antagonismus zwischen den Normännern und den Angelsachsen zurückfürt; es ist dabei auch ein untergeordnetes Moment zur Hauptsache gemacht aus Unkenntnis der Zeit, aus Gleichgültigkeit gegen die eigentlich zu Grunde liegende Streitfrage.

Calvin hatte in früheren Jaren eine große Freiheit in Behandlung der Trinitätslehre bewiesen. Als er zum ersten Male in Genf war, wollte er sogar die Worte Trinität und Person nicht gebrauchen, obschon er nichts dagegen hatte, wenn andere diese Worte gebrauchten, wie er denn die erste helvetische Konfession von 1536, welche jene Ausdrücke aufgenommen, ausdrücklich gutgeheißen hatte.

*) Calvins Lehre von der Prädestination wird im betreffenden Artikel zur Sprache kommen.

In der ersten Ausgabe der Institutio gebrauchte er zwar das Wort trinitas und persona, aber one darauf zu dringen (Henry I, 183). Es scheint, dafs er diese Ausdrücke als Schulausdrücke ansah, und sie nicht geeignet fand für den Vortrag vor der Gemeinde und für ein Gemeindebekenntnis. Caroli, einer der französischen Flüchtlinge, in Lausanne als Pfarrer angestellt, fing deshalb Händel mit Calvin und den ihm gleichgesinnten Genfer Geistlichen an. Er verlangte, dafs sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntnis unterschreiben sollten. Die Weigerung der Genfer Geistlichen, dies zu tun, bezog sich eigentlich auf das athanasianische, von dem Calvin sogar erklärte, dafs eine rechte Kirche es niemals gebilligt haben würde. Als nun Caroli den Vorwurf des Arianismus gegen sie erhoben, verlangten sie, vor einer Synode in Bern sich zu verantworten; sie fand 1537 statt, 100 Geistliche aus Bern, 20 aus Neuenburg, 3 aus Genf, worunter Calvin, waren zugegen. Diese schwiegen bis zuletzt, worauf Calvin hervortrat und die dem Katechismus von 1536 angehängte Konfession vorlas und der Synode übergab. Des Caroli Forderung, die Genfer sollten die drei Symbole unterschreiben, wurde von der Synode nicht gutgeheißen, hingegen die eingereichte Konfession als sancta et catholica bezeichnet. Der Vorfall erweckte aber doch in der Schweiz und in Deutschland Verdacht gegen die Genfer Orthodoxie; Calvin fand nötig de trinitate propter calumnias a Caroli u. a. dgl. zu schreiben.

In Calvin fand also eine ähnliche Entwickelung statt wie in Melanchthon, der in der ersten Ausgabe seiner Loci (in den Hypotyposen) die Trinitätslehre gar nicht behandeln wollte. Die trinitarischen und christologischen Bestimmungen aus der patristischen Zeit nahm nun Calvin schon zum teil in die Ausgabe der Institutio von 1549, noch mehr in diejenige von 1559 auf. Aber auch noch in dieser Ausgabe warnt er davor, diejenigen nicht zu verdächtigen, welche auf die hergebrachten Worte (consubstantialis, *οὐσία*, persona etc.) nicht schwören wollen. Er macht auch darauf aufmerksam, dafs sich unter diesen und andern sehr orthodoxen Formeln Ketzerei verstecken könne. Er gibt nicht undeutlich zu verstehen, dafs es besser gewesen wäre, von alten Zeiten her bei der Einfachheit des apostolischen Symbols zu verharren, welches er somit implicite dem nicänischen und athanasianischen vorzieht. Inst. lib. I, cap. 13, § 5.

Dies alles berechtigt nicht zu der Ansicht, dafs Calvin im Streite mit Servet die theologische Frage nur als Vorwand gebraucht habe, dafs es ihm damit nicht ernst gewesen sei, sondern es beweist dieses vielmehr soviel, dafs ihm Servet in einem sehr tiefen Irrtum zu stecken schien, da er in Beurteilung der Ansichten desselben durchaus nicht bloß den Maßstab jener älteren trinitarischen Bestimmungen anlegte. Darin stimmte mit ihm die schweizerische Kirche und auch Melanchthon überein, dafs Servet einen schweren und gefärlichen Irrtum lehre, und dafs er das Leben dadurch verwirkt habe. Sowie übrigens der Prozefs gegen ihn einmal eingeleitet war, so schritt nun der Rat vorwärts, vollkommen unabhängig von Calvin, so dafs nicht einmal seine und der Kollegen Bitte, ihn durch das Schwert hinrichten zu lassen, vom Rate gewärt wurde. Unrichtig ist daher die Behauptung, dafs Calvin die Sache lediglich vor das geistliche Forum ziehen wollte; sondern er wünschte, dafs Servet widerrufe und bedauerte seine Hartnäckigkeit in Festhaltung des Irrtums (Henry III, 204). Allein dieser Irrtum schien ihm todeswürdig*). S. das nähere über Servets Ansichten, Leben und tragisches Ende im Artikel Servet. Übrigens, wenngleich die Hinrichtung von Servet von der schweizerischen Kirche sowie auch namentlich von Melanchthon gebilligt wurde (Mel. Calvino 14. Okt. 1554), so fand sie doch in Genf und auswärts vielfachen Widerspruch. Calvin rechtfertigte sie in einer eigenen Schrift, wogegen eine Widerlegungsschrift erschien, welche Bezas Schrift zur Rechtfertigung der auf die Ketzerei gesetzten Todesstrafe veranlafste. Auch die Katholiken ergriffen den Anlafs, über die protestantische Unduldsamkeit herzufaren nnd die Protestanten des schreienden

*) Brief v. 20. Aug. 1553. Spero capitale saltem judicium fore, poenae vero atrocitatem remitti cupio.

Widerſpruches mit ſich ſelbſt zu beſchuldigen. Bis auf den heutigen Tag iſt Servets Scheiterhaufen ein ſtehendes Thema der katholiſchen Polemik. Und doch mußte Servet auch deswegen ihn beſteigen, um den Katholiken einen ſchlagenden Beweis vom proteſtantiſchen Eifer in Bekämpfung des Irrtums zu geben. So ſtrafte ſich dieſe Klugheit ſelbſt, wie immer; freilich hätten die Katholiken ein nicht minder großes Zetergeſchrei erhoben, wenn Servet ungeſtraft geblieben wäre. Das beweiſt nur ſo viel, daſs man es unverſönlichen Gegnern niemals recht machen kann, daſs es ein törichtes Unterfangen iſt, ſie verſönen zu wollen. Aber auch der Hauptzweck der Hinrichtung Servets, die Vertilgung ſeiner Lehren, wurde nicht erreicht. Man kann wol ſagen, daſs die antitrinitariſchen Lehren durch Servets Scheiterhaufen eher noch mehr entzündet als ausgelöſcht worden ſind.

In Genf ſelbſt hatte man noch eine geraume Zeit mit dieſer Richtung zu kämpfen, obſchon von nun an etwas glimpflicher verfaren wurde. Wie dieſe Richtung überhaupt eigentlich aus Spanien und Italien kam, ſo zeigte ſie ſich in Genf in der italieniſchen Gemeinde, doch nicht ganz in derſelben Geſtalt, wie bei Servet. Gribaldi wurde aus Genf verwieſen. Blandrata (ſiehe den Art. Blandrata) und Alciat kamen der Vertreibung durch freiwillige Entfernung zuvor. Gentile widerrief und verſprach in Genf zu bleiben, entwich aber bald darauf. Die italieniſche Gemeinde in Genf, an deren Spitze Caraccioli ſtand (ſiehe den Art.), gab ſich zum Schutze gegen dieſe Irrlehren ein eigenes Glaubensbekenntnis, welches Geſetzeskraft erhielt. Die Berürung Calvins mit einem andern Antitrinitarier, Bernardino Occhino, fällt in eine Zeit, wo dieſer mit ſeinem ſpiritualiſtiſchen Subjektivismus noch nicht hervorgetreten war. Bernardino Occhino, eine zeitlang Prediger der italieniſchen Gemeinde in Genf, 1542—1545, wurde damals von Calvin ſehr hoch geſchätzt (C. Vireto. Oct. 1542). Lelio Sozzini kam, wie mit vielen anderen bedeutenden Männern, ſo auch mit Calvin in Berürung, teils mündlich, bei perſönlichem Zuſammenſein in Genf, teils ſchriftlich. Er kam nach Servets Tode (1554) wider nach Genf und wagte es ſogar, Zweifel gegen die Dreieinigkeitslehre auszuſprechen; er geriet auch in Verdacht, an der Schrift des M. Bellius (ſiehe d. Art. Beza) gegen Servets Hinrichtung anteil genommen zu haben; daher er bald Genf wider verließ. Allein auch noch ſpäter brach Calvin nicht mit ihm, und ſchrieb ihm, auf ſeine Bitte, am 5. Juni 1555, einen langen Brief über die Gnadenwal (ſ. Trechſel, die proteſtantiſchen Antitrinitarier II, 166).

Wärend Calvin auf die erörterte Weiſe für Bewarung der von ihm als war erkannten Lehre eiferte, kämpfte und arbeitete, lag er mit gewonter, unermüdlicher Pflichttreue dem eigentlichen Lehramte ob. Bis zum Ende ſeines Lebens hielt er theologiſche Vorleſungen, regelmäßig dreimal die Woche, öfter alle Tage. Die ſich mehrende Zal der Jünglinge, die aus verſchiedenen Teilen Europas in Genf zuſammenſtrömten, bewogen ihn, bei dem Rat auf Stiftung einer ordentlichen Akademie anzutragen. Sie wurde 1559 geſtiftet, und Beza zum erſten Rektor derſelben gewält, der zugleich einer der theologiſchen Lehrer war, und außerdem an die Spitze des neuorganiſirten Gymnaſiums geſtellt wurde. S. die pädagogiſche Encyklopädie von Schmidt s. v. Calvin. Calvins Vorleſungen waren exegetiſcher Art; er gab ſie heraus und ſchrieb nun noch eigene Kommentare dazu, daher ſind ſeine exegetiſchen Schriften ſehr zalreich geworden; von vielen hat er ſelbſt-franzöſiſche Überſetzungen angefertigt. Sie umfaſſen die ganze heil. Schrift außer den Büchern der Richter, Ruth, Samuel, der Könige, Eſther, Nehemia, Eſra, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Offenbarung Johannis. Ein Verzeichnis der verſchiedenen Ausgaben gibt Walch, bibl. theol. vol. IV.

Es iſt hier der Ort, ſeine exegetiſchen Leiſtungen zu würdigen. Sie ſind wol nicht minder bedeutend, als ſeine Leiſtungen auf dem Gebiete der Dogmatik; ja ſie waren auf ſeine dogmatiſchen Arbeiten von entſchiedenem Einfluſſe, inſofern ſie ihm in der dogmatiſchen Spekulation eine gewiſſe bibliſche Mäßigung einflößten, die ſich nur in der ſchroffen Ausprägung des Dogmas von der abſoluten Prädeſtination verleugnet. Hinwiderum wirkten ſeine dogmatiſchen Arbeiten auf ſeine Schrifterklärung zurück, indem ſie ihn antrieben und befähigten, mehr als die meiſten Exegeten auf den dogmatiſchen Gedankengehalt der heiligen Schrift

einzugehen, one im ganzen die Unbefangenheit der grammatisch-historischen Auslegung zu verleugnen, wodurch sich die reformirten Exegeten vor den lutherischen überhaupt auszeichnen. Diese wesentliche Eigenschaft des Exegeten zeigt sich bei Calvin in der Auslegung des A. Testamentes sowol als des N. Testamentes. Ein anderer Vorzug der Calvinschen Exegese ist dieser, dass er sich nicht begnügt, einzelne Bemerkungen über den Text zu geben, sondern dass er ihn in seinem Zusammenhange, in seiner Einheit zu erfassen sucht, wobei er, noch in höherem Grade als Chrysostomus es tut, den Sinn der Schrift mit einer auf religiöser Erfarung gegründeten Psychologie zu erforschen sich bestrebt, wie dies Tholuck mit Recht hervorgehoben. Er hält, wie man im gemeinen Leben zu sagen pflegt, bei der Stange, und verfolgt seinen Schriftsteller Schritt für Schritt. Die Zucht, worin er seinen Geist hielt, zeigt sich hauptsächlich auch in seiner Schrifterklärung. Freilich knüpfen sich an seine Erklärung belehrende und erbauliche Gedanken *) und Ausfälle auf die Gegner; allein er verliert darüber nimmermehr den Faden. Er strebt nach körniger Kürze und durchsichtiger Klarheit, wie er es in der Vorrede zum Brief an die Römer sagt, und er ist diesem Streben getreu geblieben. Am meisten glänzt er, — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck auf einen das Glänzende so wenig suchenden Geist anzuwenden, — am meisten glänzt er in der Erklärung der paul. Briefe; da zeigt er sich in seiner Stärke, da kann er sein exegetisches Talent am freiesten entwickeln. Was die kritische, philologische, gelehrte Seite der Exegese betrifft, so tritt sie weniger hervor als in andern Exegeten aus derselben Zeit, weniger z. B. als in Beza, den er aber weit übertrifft in Erforschung des Gedankengehaltes und des Ideenzusammenhanges. Dass aber jene Seite der Exegese ihm nicht unbekannt ist, davon geben seine exegetischen Schriften Beweise (s. darüber Tholuck, Die Verdienste Calvins als Ausleger der heiligen Schrift, in seinen vermischten Schriften, 2. Band, S. 330 ff.)

Durch Calvins und Bezas Vorlesungen kam die Genfer Akademie sehr bald zu einer sehr bedeutenden Entwickelung, so dass Calvin z. B. öfter bei 1000 Zuhörer in seinen Vorlesungen zälte (Henry III. 391). Sie kamen aus den verschiedensten Gegenden Europas und pflanzten den mündlichen Unterricht dahin fort. Die von Calvin lateinisch und französisch herausgegebenen biblischen Erklärungen ersetzten das mündliche Wort für viele, welchen das Glück nicht zu teil ward, den gefeierten Lehrer selbst zu hören.

Dieser Gegenstand bildet daher den natürlichen Übergang zu Calvins Wirksamkeit außerhalb Genfs. Einige Geschichtschreiber haben behauptet, er habe im Jare 1535 Farels nur scheinbar widerstanden; die ausgezeichnet günstige Lage der Stadt zur Bildung eines Mittelpunktes für die reformirte Kirche habe der scharfblickende Mann alsobald erkannt und sich dadurch bewogen gefült, in Genf zu bleiben. Dieses Urteil ermangelt aller Warheit. Denn Calvin war gerade und lauter und handelte nicht nach Berechnung, sondern aus tiefgefülter Überzeugung. Aber so viel bleibt gewiss, dass Genf durch seine geographische Lage wie durch seine politische Unabhängigkeit auf vorzügliche Weise geeignet war, jene Stelle in der reformirten Kirche einzunehmen, wenn ein Mann wie Calvin an die Spitze der kirchlichen Angelegenheiten gestellt wurde. Diese ausgezeichnete Lage Genfs erkannte Calvins Feldherrnblick allerdings. Denn er schreibt im Jare 1549 an Bullinger: dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sollicitus de eo tuendo **).

Seinen nächsten und bedeutendsten Einfluss übte er auf Frankreich aus. Denn dieselbe Bewegung, aus deren ersten Schwingungen Farel und Calvin hervor-

---

*) Hievon nur ein Beispiel bei Gelegenheit von Tit. 1, 12, wobei Paulus einen Spruch des Epimenides anfürt, bemerkt er: ceterum ex hoc loco colligimus, superstitiosos esse, qui ex profanis auctoribus nihil mutuari audent. Nam cum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est.

**) Freilich aber war um die Zeit von Servets Hinrichtung die Luft in Genf so schwül geworden, dass er ernstlich daran dachte, diese Stadt zu verlassen (Henry III. 239).

gegangen, dauerte fort und wirkte von dem neuen Anhaltpunkte in Genf aus auf Frankreich zurück. In großer Menge wallfarteten die französischen Flüchtlinge zu der als heilig verehrten Stadt, sie mit Lobgesängen begrüßend und auf die Knie zum Gebete niederfallend, sobald sie derselben ansichtig wurden. Die täglich wachsende Zal der Glaubensbrüder in Frankreich wurde durch Calvins unermüdlichen Diensteifer ermuntert, belehrt, vor der Versuchung gewarnt, das Gewissen durch äußerliche Teilnahme am römischen Gottesdienste zu beschweren, welchem Gegenstande er eine eigene Schrift widmete. Sie wurden durch ihn getröstet, zum Kampfe ermutigt, oder zum Verlassen des Vaterlandes aufgefordert. Zugleich versah er die neu entstehenden Kirchen mit Predigern in Genf gebildet; in welcher Beziehung er zu sagen pflegte: „schicket uns Holz, so wollen wir Pfeile daraus schnitzen und euch zusenden". Die Zal der in Genf gebildeten Prediger entsprach nämlich nicht den ins Unsgeheure wachsenden Bedürfnissen. Es hieß, wenn 4—6000 Prediger geschickt würden, so würden sie bald Arbeit genug bekommen (Henry III, 483). Die Verfassung, die sich die französisch Reformirten gaben, die Kirchenzucht, die sie einfürten, das Glaubensbekenntnis, welches sie aufsetzten, bezeugen deutlich, wie enge sie sich an Calvin anschlossen; daher Karl IX. Genf als die Pflanzschule ketzerischer Schulen für sein Reich anklagen konnte *). So wie Calvin dem Eindringen politischer Antriebe in die französische Reformation sich widersetzte und die Verschwörung von Amboise missbilligte, so sah er auch gerne, dass Theodor von Beza einige Zeit hindurch seine Kraft dem Vaterlande widmete und übernahm willig, fast erliegend unter der Last seiner eigenen Pflichten, die Amtsgeschäfte des abwesenden Kollegen. Das war die Zeit seines größten Einflusses auf sein Vaterland. Er stand in Verbindung mit allen Großen. Coligny selbst sah ihn als das Haupt der Reformation an und teilte ihm seine Anschläge mit. Calvin benutzte seinen Einfluss, um den Großen gute Lehren und Ermanungen zu geben, welche nicht immer auf harten Boden fielen. Alle Großen der reformirten Partei wollten von ihm Schreiben haben und sahen sie als eine große Auszeichnung an. Die Pariser Gemeinde wünschte, um ihren Glanz zu erhöhen, ihn als Pastor zu berufen. Doch der Genfer Rat, mit welchem damals alle Reibungen aufgehört hatten, wollte ihn nicht entlassen, und auch Calvin fand sich nicht dazu bewogen; er widmete bei diesem Anlasse seiner Gemeinde seine Vorlesungen über Daniel (19. Aug. 1561) und sprach sich noch später darüber aus, dass er keine Lust habe, seinen Posten zu verlassen (Brief an Beza, Okt. 1562).

In Italien hielt Calvin die angefochtene Herzogin von Ferrara aufrecht und verwendete sich väterlich für die in Genf zusammenströmenden italienischen Flüchtlinge. In England ermante er den hoffnungsvollen jungen König Eduard, eine durchgreifende Reformation einzufüren **). Dahin zielten auch seine Briefe an den Herzog von Sommerset und an Cranmer. Er nahm sich der flüchtigen Engländer unter der katholischen Maria liebreich an, und suchte besonders der englischen Gemeinde in Frankfurt a. M. behilflich zu sein zur Beilegung der innern Zwistigkeiten. Mit dem schottischen Reformator Knox knüpfte er eine sehr nahe Verbindung an, und es wäre nur zu wünschen gewesen, dass sie auf dessen stürmischen Charakter einen größern Einfluss ausgeübt hätte. Knox kam als Flüchtling nach Genf und konnte nicht genug rühmen, wie sehr es ihm daselbst gefalle, dass er noch keinen Ort gesehen habe, wo sich die Reformation so gleichmäßig auf die sittlichen und religiösen Verhältnisse erstreckte wie in Genf (Briefe an Locke, 1556). — Zum ersten Mal kam er 1554 dahin und hörte Calvins Vorlesungen mit Eifer an; aus Frankfurt a. M. vertrieben, kehrte er nach Genf zurück; — er kam zum dritten Male von Schottland nach Genf (1556). Er kehrte 1559 nach Schottland

*) So begreift man auch den Rat, den man ihm erteilte, Genf zu zerstören (Calvin an Bullinger, 11. Mai 1560).

**) Ihm widmete er den Kommentar zum Jesaias und gab ein Buch bei, worin er, wie er sagt, generosam pueri mentem zu stacheln trachtet. — Später widmete er ihm den Kommentar zu den katholischen Briefen, und den zum 87. Psalme. Anderen hohen Personen widmete er andere seiner Werke und Kommentare.

zurück; die schottischen Großen hatten an Calvin geschrieben, er möchte Knox dazu bewegen. Darauf siegte die Reformation in diesem Lande (1560), sie trug ein echt calvinisches Gepräge, aber immerhin bleibt ein bedeutender Unterschied zwischen Calvin und Knox (Henry III. 398, 401, 405, 408). Jener eiferte weit weniger gegen die anglikanischen Ceremonieen, er teilte keineswegs die politischen Grundsätze des schottischen Reformators. Calvins Lehre von der Prädestination, seine Grundsätze über Kirchenwesen und Kirchenzucht passten aber am meisten zum schottischen Volkscharakter, der sich ihnen am wenigsten widersetzte und denselben am längsten treu geblieben ist. — Auch den mährischen Brüdern stand Calvin mit Rat bei (Henry III. 352). — In Polen suchte er, wiewol meist vergeblich, dem Eindringen und der Verbreitung der antitrinitarischen Lehre entgegenzuwirken. Auch auf die Gläubigen in Ungarn dehnte sich sein Einfluss aus. Er brach selbst dem Missionswesen der reformirten Kirche Bahn durch den Anfang einer freilich verunglückten Mission nach Brasilien (Henry III. Beilage, 135—137; s. auch den Artikel Villegaignon).

Calvins Verhältnisse zur Schweiz und sein Einfluss auf dieses Land hängen zusammen mit seinen Verhältnissen zu Deutschland und mit seiner Einwirkung auf Deutschland. In beiden Beziehungen aber handelt es sich fast ausschließlich um das Dogma vom Abendmal. Wir müssen hier auf Calvins Aufenthalt in Straßburg und auf das Werk über das Abendmal zurückgehen. In der Schweiz fing man damals an, Verdacht gegen ihn zu schöpfen, dass er zur lutherischen Ansicht hinneige, obwol es eigentlich diejenige Melanchthons war, wie denn dieser es ihm in vertrauten Mitteilungen offen gestand während des Zusammenseins in Frankfurt a. M. (Henry I. 244) *). Wie wenig er zu der eigentlich lutherischen Ansicht hinneigte, bewies er deutlich, als Butzer und Melanchthon eine Vereinigungsformel aufgesetzt hatten, um mit den Katholiken und Lutheranern auf dem Reichstage in Regensburg eine Vereinbarung herbeizuführen. Calvin erklärte sich entschieden gegen diese Doppelzüngigkeit (Henry I. 264). Aufs deutlichste spricht er sich aus in seinem Werke de coena und in der institutio, worin er, wie auch später immer, die figürliche Auslegung der Einsetzungsworte festhielt und auf dieser Grundlage seine Ansicht von der realen Gemeinschaft mit Christo im Abendmal gründete, indem er das Richtige und Ware in Zwinglis und Luthers Lehrbegriffe in einer höheren Einheit zu verbinden suchte.

Seitdem er nach Genf zurückgekehrt war, ging nun seine Absicht dahin, die schweizerischen Kirchen zu vereinigen. Allein hier stand ihm Vieles und Bedeutendes im Wege; die Differenz der Nationalität, die Eifersucht Berns auf Genf, wo es selbst die Gegner Calvins beschützte, die Spannung, worin Calvins Freund, Farel, mit Bern geriet, der Umstand, dass die calvinischen Grundsätze über Prädestination und Kirchenzucht die waadtländische Kirche und Akademie in Unruhe brachten, das nicht sehr günstige Urteil Calvins über Zwingli: diese und andere Dinge erschwerten die Verhältnisse zur Schweiz. Es setzte sich in den Gemütern der Berner und Züricher der Verdacht fest gegen *diese Franzosen*, wie man sie nannte. Die üble Stimmung im Kanton Bern gegen Calvin wurde gesteigert durch die neu sich erhebende Opposition in Genf, die auf die Geistlichen im bernischen Waadtlande einwirkte. Hauptsächlich aber war in den bernischen Kirchenverhältnissen eine große Veränderung eingetreten. Eine seit den Zeiten der butzerischen Konkordienverhandlungen in Bern entstandene einflussreiche lutheranisirende Partei, welche sich auch Calvin zu nähern gesucht hatte, war endlich entschieden gefallen, und eine sehr zwinglisch gesinnte Richtung an das Ruder gekommen (1548). Den Männern dieser Richtung erschien nun Calvin als ein zum Lutherтum Abgefallener. Den Zürichern missfiel es, dass Calvin die Polemik Bullingers gegen Luther nicht billigte; auch seine fortdauernde Freundschaft mit Butzer war ihnen anstößig. Calvin tat nun sein möglichstes, um eine Einigung mit Bern und Zürich zu erzielen. Zuerst überreichte er der Synode in Bern 1549 eine Anzal von Artikeln, worin sein Bekenntnis vom Abendmale enthalten

*) Calvins Lehrbegriff vom Abendmal ist dargestellt in dem Artikel Abendmal.

war. Er wollte nun aber auch da eine Vereinbarung bewirken, woher die bernerischen Gegenwirkungen eigentlich kamen; er reiste mit Farel nach Zürich; die Frucht der dortigen Zusammenkünfte war der Züricher Konsens (Consensus Tigurinus bei Niemeyer) 1549 auf Grund der Artikel, welche in demselben Jare der Berner Synode waren vorgelegt worden. Bullinger, der nicht leicht nachgab, aber wenn er etwas für war erkannt, es kräftig und standhaft ins Werk setzte, sandte nun diese Vereinigungsformel an die schweizerischen Kirchen, die ihre Zustimmung bezeugten. Gedruckt wurde sie 1551, mit einem Briefe Calvins an die Züricher und der Antwort derselben, worin diese u. a. sagen, sie könnten seine heiligen Bestrebungen, den Frieden der Kirche herzustellen, nicht genug loben *). Butzer, damals in England, als er den consensus gelesen, wünschte der Kirche Glück dazu. Auch die französischen Kirchen gaben ihre Zustimmung. Es lässt sich nicht leugnen, dass Calvin in dieser Formel seine Ansicht nicht so deutlich ausgesprochen hat, wie im Werke vom Abendmal und besonders in der institutio; es ist unverkennbar, dass die häufigen Negationen des spezifisch-lutherischen und katholischen Lehrbegriffs aus Akkommodation an die durch die Lutheraner gewaltig gereizten Züricher zu erklären sind. Allein es kann doch nicht behauptet werden, dass Calvin seinen früheren Lehrbegriff hiebei verleugnet und den zwinglischen angenommen habe.

So aber wurde die Sache in Deutschland von den lutherischen Eiferern angesehen; daher gab jene Formel das Zeichen zu einem neuen Kampfe, der von lutherischer Seite sich bis zur Wut steigerte. Westphal fing 1552 den Streit an mit einer kleinen Schrift, worin er die Lutheraner unter die Waffen rief. Bald kam es zu Tätlichkeiten. Bei der Thronbesteigung der katholischen Maria verließ die reformirte Gemeinde in London, den Prediger Laski an der Spitze, das unwirtbar gewordene England. Allein in Dänemark und in Deutschland fanden die Flüchtlinge keine Aufnahme. Westphal nannte sie Märtyrer des Teufels. Bugenhagen erklärte, lieber wolle man Päpstler dulden. Endlich fanden sie in Danzig und Emden Aufnahme. Calvin, dadurch gereizt, begann den Kampf und wechselte mit Westphal, darauf mit Heßhus mehrere Streitschriften, worin er allerdings heftig und derb wurde; doch war er zu sehr gereizt, um nicht seine Fassung ein wenig zu verlieren. Melanchthon dagegen beobachtete, unerachtet Calvins dringender Bitte, inmitten dieser Streitigkeiten, woran auch andere teilnahmen, ein unerklärliches, ja fast unheimliches Stillschweigen. Es ist merkwürdig, dass Calvin noch im Jare 1556 die Hoffnung einer Einigung nicht aufgegeben; denn in diesem Jare wünscht er die Veranstaltung eines Konventes zu diesem Behufe.

So sprach er sich noch immer, freilich unter gewissen Bedingungen, für die Augsburger Konfession aus, nämlich für die sogenannte variata vom Jare 1540, welche ja bis zum Jare 1560 auch von den entschiedensten Antiphilippisten one allen Anstoß gebraucht wurde (Gieseler III. 2. 205). In der ersten Schrift gegen Westphal 1556 sagt Calvin, dass in der Augsburger Konfession von 1540 kein Wort sich finde, welches der schweizerischen Lehre zuwider sei (verbum non extare nostrae doctrinae contrarium). So schrieb er 1557 an den Prediger Scharling in Regensburg: nec vero A. C. repudio, cui jam pridem volens ac lubens subscripsi (in Straßburg), sicut eam auctor ipse interpretatus (in der sogenannten variata) und im April 1558 schreibt er: quid volumus pro A. C. novam suscitare tragoediam? Una est controversia de coena. Si A. C. de coena contineat, quod sana expositione admitti possit et secundum mentem auctoris, quid prohibet, quin id admittamus et sancte conveniamus? Als man aber die reformirten Deputirten zu Poissy 1561 zur Unterschrift der Augsburger Konfession zu bewegen suchte, um sie von den Schweizern zu trennen, da erklärte sich nun Calvin dagegen in einem Brief an Beza vom 10. September 1561; er stützt sich darauf, dass die Augsburger Konfession durch ihre Kürze Dunkelheit veranlasse, dass wichtige Punkte der Lehre darin nicht behandelt seien, und dass es überhaupt widersinnig sei, das im Jare 1559 verfasste französische Glaubensbekenntnis zu

*) Vgl. darüber Hundeshagen, die Konflikte u. s. w. S. 215—253.

verlassen, um die Augsburger Konfession anzunehmen. So können wir in dieser Erklärung keinen Widerspruch mit den soeben angefürten erkennen.

Was Luther betrifft, der damals schon längst heimgegangen war, so hatte er zu widerholten Malen seine Achtung gegen Calvin ausgesprochen; von der Schrift gegen Sadolet vom Jare 1540 sagte er, sie habe Hände und Füße, und solche Leute wie Calvin könnten dem Papsttum vollends den Todesstoß geben. Über die Schrift vom Abendmal urteilte er: „er ist gewiss ein gelehrter und frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wol dürfen die ganze Sache von diesem Streite heimstellen. Ich bekenne meinen Teil: wenn das Gegenteil dergleichen getan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden; denn so Oekolampadius und Zwinglius sich zum ersten also erklärt hätten, wären wir nimmer in so weitläufige Disputation geraten" (Petzel, Ausfürliche Erzälung vom Sakramentstreit, Bremen 1600) *). Diese Erzälung wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, was wir bereits angefürt, dass Luther schon 1539 geäußert hatte, er habe Calvins Institutio mit besonderem Vergnügen gelesen, und dass er ihn grüßen lässt (Henry I. 267). Calvin, im Bewusstsein dessen, dass sein Lehrbegriff vom Abendmal von Luthers Ansicht abwich, war durch jene Worte tief gerürt: „Tanta moderatione si non frangimur, sumus plane saxei" (Henry l. c.). So spricht er auch in der Schrift gegen Pighius de libero arbitrio 1543 seine hohe Achtung gegen Luther aus, und erklärt ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Dienst und Wirken hauptsächlich in jetziger Zeit die Reinheit des Evangeliums wider hergestellt worden sei. Daher Calvin auch, als Luther durch sein kurzes Bekenntnis vom Abendmal 1544 die Züricher tief verletzt hatte, Bullingern zu beruhigen suchte (25. Nov. 1544); indem er Luthers Unrecht und die Fehler seines Charakters zugab, machte er Bullingern aufmerksam auf seine großen Verdienste: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst wenn er mich einen Teufel schelten würde". Er setzte sehr richtig hinzu, dass dem Manne, der onehin es nicht zu genau mit sich selber nehme und sich die Erkenntnis seiner Fehler nicht sehr angelegen sein lasse, Schmeichler sehr geschadet hätten. Dieselbe Achtung atmet der einzige Brief, den Calvin an Luther schrieb im Jare 1545 (Henry II. 106), welcher Brief leider nicht an seine Adresse gelangte. Wenn man bedenkt, was Calvin damals schon geleistet hatte, welche hohe Stellung er bereits einnahm, so muss man die Demut bewundern, die in diesem Briefe sich kundgibt. Sein Urteil über Zwingli konnte freilich nicht anders als etwas ungünstig ausfallen. Was die Prädestinationslehre betrifft, so findet er, dass die Schrift de providentia, worin Zwingli diese Lehre besonders vortrug, mit Paradoxien angefüllt sei **). Was Zwinglis Lehrbegriff vom Abendmal betrifft, so hält er ihn für falsch und verderblich und bekannte, dass er noch wärend seines Aufenthaltes in Frankreich, wo viele ihn mit großem Beifall aufgenommen hätten, denselben bekämpft habe. Näher spricht er sich dahin aus, Zwingli sei zu sehr vom negativen Streben nach Ausrottung des Irrtums von einer fleischlichen Gegenwart erfüllt gewesen, und habe darüber das Positive vergessen oder wenigstens verdunkelt, die Idee der Gemeinschaft mit Christo (C. ad Zebedaeum 19. Mai 1539). Gegen Farel (4. März 1540) beklagt er sich, dass die Züricher es übel aufnehmen, wenn man Luther ihrem Zwingli vorziehe. An Viret schreibt er im Sept. 1542, Zwinglis Ansicht von den Sakramenten sei eine profane. Er meint, in seinen späteren Schriften habe Zwingli vielleicht seine Lehre modifizirt, übrigens habe er nicht alles von ihm gelesen.

Übrigens ließ sich Calvin durch diese verschiedenen Auffassungen und durch das Gerede der Katholiken, dass die Protestanten unter sich uneins seien, nicht irre machen. Er machte darauf aufmerksam, dass auch die Katholiken, ungeachtet

---

*) J. Müller (die evangelische Union 1854, S. 328) bezweifelt zwar mit andern die historische Warheit dieser Erzälung, findet aber, dass sie jedenfalls den waren Sachverhalt im wesentlichen war ausdrücke.

**) Calvin an Bullinger Januar 1552, Zw. libellus (de providentia) tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet.

der so gerühmten äußeren Einheit unter sich uneins seien (de scandalis). Sein Ziel, welches er auch in diesem Werke de scandalis verfolgte, blieb die Einigung der auf dem Worte Gottes erbauten Kirchen. Gegen Cranmer spricht er diesen Wunsch aus, dass fromme und gelehrte Männer sich vereinigen möchten, um ein übereinstimmendes Glaubensbekenntnis der christlichen Lehre aufzustellen (Henry III. 38). In demselben Briefe spricht er schon den Gedanken eines protestantischen ökumenischen Konzils aus, um die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zustandezubringen.

Wie weit war die Wirklichkeit davon entfernt? Selbst in Genf erhob sich unmittelbar nach der Bolsecschen Streitigkeit die Opposition gegen die Lehre, um die es sich handelte. Was die Lehre vom Abendmal betrifft, worin wirklich nach dem Zeugnis Luthers selbst die streitenden Parteien sich hätten vereinigen können, so neigte die lutherische Kirche sich seit dem Züricher Consensus zu schroffster Ausprägung ihres spezifischen Lehrbegriffes hin. Melanchthon, mit dem Calvin innig befreundet war, mit dem er noch mehr als mit den schweizerischen Theologen übereinstimmte, er sprach nun seine Missbilligung über den Züricher Consensus auch in dieser Beziehung aus, dass darin die Prädestinationslehre enthalten sei; und doch hatte es Melanchthon wolgefällig aufgenommen, dass ihm Calvin sein Werk gegen Pighius dedizirt; ja er hatte sich darüber lobend ausgesprochen.

Die neue Bearbeitung der Institutio geschah zu demselben Zwecke, der auf Gottes Wort erbauten Kirche eine sichere, gründliche Anleitung zur Ausgestaltung des Lehrbegriffes zu geben und sie zu einigen. Daher die Mühe, die er darauf verwendete, dieses Werk auszufeilen, zu vervollständigen, abzurunden; so erscheint uns seine dritte Hauptausgabe von 1559 als die reifste Frucht seines großen Geistes. Durch dieses Werk schon nimmt Calvin unbedingt die erste Stelle ein unter den dogmatischen Theologen der reformirten Kirche. Viele, welche die Härten von Calvins Lehre keineswegs leugnen, betrachten es als ein bis jetzt unübertroffenes Meisterwerk.

Wenn schon in diesem Werke der Gegensatz gegen die katholische Lehre scharf hervorgehoben wird, so beschäftigte sich Calvin immer noch mit solchen Arbeiten, welche diesen Gegensatz unmittelbar zum Ziele hatten; wir nennen hier vor allem seine Widerlegung des tridentinischen Konzils, die freilich mit dem Meisterwerke von Chemnitz (examen Concilii Tridentini) nicht verglichen werden darf. Er behandelt übrigens nur die sieben ersten Sessionen; denn nur acht hatte es bis zu der Zeit gegeben, wo das Werk erschien, 1547, unter dem Titel Acta synodi Tridentinae cum antidoto. Calvin hat das Verdienst, die Polemik gegen die tridentinischen Bestimmungen angefangen zu haben. So griff er auch die Sorbonne an, welche 1542 25 Glaubensartikel aufgestellt und sie vom Könige durch ein Edikt hatte genehmigen lassen. Seine Schrift dagegen erschien lateinisch und französisch 1543. Den Katholizismus bekämpfte er außerdem in Balduin, Cassander, Gabriel de Sacconay und Cathelan. Selbst Paul III. griff er 1544 in einer lateinisch und französisch erschienenen Schrift an, weil dieser den Kaiser in einer schriftlichen Ermanung zu bewegen suchte, vom angekündigten Nationalkonzil, welches den Religionsstreit schlichten sollte, abzustehen. Daran schließt sich die supplex exhortatio an Karl V. und die in Speier versammelten Reichsstände an, worin Calvin die Notwendigkeit der Reformation der Kirche bespricht, 1544.

Der Mann, der so Großes vollbrachte, lebte in der äußersten prunklosesten Einfachheit, und wies mehrmals Verbesserungen seines Gehalts zurück, noch strenger gegen sich selbst als gegen andere die Sittenzucht handhabend. Als Kardinal Sadolet Genf besuchte, fragte er nach Calvins Pallaste. Wie groß war sein Erstaunen, als er zu der bescheidenen Wonung des weithin herrschenden Mannes gefürt wurde! Denselben Geist atmete sein Leben in allen Beziehungen. Als er das dreißigste Jar seines Lebens erreicht, begann er ernstlich an die Wal der Lebensgefärtin zu denken. „Willst du wissen", schreibt er an Farel, „welche Schönheit allein meine Seele gewinnen kann? Wenn Holdseligkeit und Sittsamkeit sich mit Einfachheit, Genügsamkeit und Sanftmut verbindet." Und ein Jar später schreibt er demselben Freunde: „Man hatte mir ein junges Mädchen von Adel,

über meinem Stande und reich, vorgeschlagen. Von dieser Verbindung hielten mich zwei Gründe zurück: einmal, dass sie unsere Sprache nicht kennt, und dann fürchtete ich, dass sie zu sehr ihres Standes und ihrer Erziehung gedenken würde". Noch während seines Aufenthaltes in Straßburg schloss er den Bund des Lebens mit der Witwe eines von ihm bekehrten Widertäufers, Idelette de Bures, Mutter mehrerer Kinder, über deren Vorzüge er sich aussprach, als sie ihm nach neun Jaren entrissen wurde. „Da du", schreibt er an Viret, „die Zärtlichkeit oder vielmehr die Schwachheit meines Herzens kennst, bist du gewiss überzeugt, dass, wenn ich nicht die ganze Kraft meines Geistes darauf verwendet hätte, meinen Schmerz zu lindern, ich ihn nicht hätte ertragen können. Denn ich bin von der besten Gefärtin getrennt, welche mit mir gerne Verbannung und Mangel geteilt hätte und in den Tod mit mir gegangen wäre. Wärend ihres Lebens war sie mir eine treue Gehilfin in meinen Amtsgeschäften." Ein einziger, frühe verstorbener Son war die Frucht dieser Ehe, für die Feinde ein Anlass der Lästerung, für den Mann, dem der Herr von allen Seiten Söne zuführte, dem er so vieles gelingen ließ, eine heilsame Übung im Gehorsam des Glaubens. Darin, sowie in den von Jar zu Jar sich mehrenden Amtsgeschäften und in den sanften Ergießungen der Freundschaft fand er Linderung für den herben Schmerz. Calvin war dafür empfänglicher, als man nach gewissen Seiten seines Charakters schließen möchte. Daher zog er viele unwiderstehlich an, und Melanchthon, der oft von Beschwerden und Arbeit niedergedrückt sein Haupt an seinen Busen legte, sprach zu ihm die ehrenden Worte: „Gott gebe, Gott gebe, dass ich hier sterbe". Was man auch über ihn gesagt haben mag, Calvin zeigte sich versönlich bei persönlichen Beleidigungen und bewies es auf unzweideutige Weise in mehreren Anlässen. Er selbst tat manchmal des Rates Feuereifer um die Warung der Ehre des Reformators Einhalt. Wenn derselbe Mann, der einen feinen Ton in der Unterhaltung gar wol zu beobachten verstand, heftig die Gegner apostrophirt, und sie mit den Namen Hunde, Schurken u. dgl. überschüttet, so erinnern wir deshalb an die Gärung der Gemüter in so sturmbewegten Tagen, die selbst im gesitteten 19. Jarhundert in edlen Kreisen der Gesellschaft änliche Ausbrüche herbeifürt. Überhaupt sind wir weit entfernt, Calvin in dieser Beziehung von großen Fehlern freizusprechen. Allein wol zu beachten ist, dass er beständig Kampf gegen seine Fehler fürte: „Von allen Kämpfen", sagt er, „gegen meine Fehler, die groß und zalreich sind, ist der größeste der gegen meine Ungeduld, aber meine Bemühungen sind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Tier (den Zorn) noch nicht ganz bezämen können." Man kann daher dem Urteile Joh. v. Müllers beistimmen, dass seine Fehler nur das Übermaß der Tugenden waren, vermittelst deren er sein Werk durchsetzte. In der Tat scheint Calvin selbst von diesem Gefüle durchdrungen gewesen zu sein, denn er sagt, dass die Notwendigkeit ihm die Rolle der Strenge aufgedrungen; „tausendmal lieber will ich, dass mich die Erde verschlinge, als dass ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch den Mund der Propheten gebeut". So drohte er denn im Geiste eines Propheten des alten Bundes und sprach es kün aus: „Ich will lieber rasen als nicht zürnen". Wol mochte er fürchten, mit diesem Fehler diejenige gute Eigenschaft auszureuten, wovon er das Übermaß war, und dadurch den Fortschritt des Werkes, das der Herr ihm aufgetragen, zu hemmen. Denn der in die Interessen großartiger Unternehmungen verflochtene Mann mochte lieber die innere Harmonie gefärden und verletzen, als die Sache, der er sich und sein Leben geopfert. Wie stark dieser Zug in Calvins Charakter hervortrat, erhellt unter anderm auch daraus, dass er für die Schönheit der ihn umgebenden Natur wenig Sinn hatte. Indes Oekolampad mehrmals die anmutige Umgegend der Stadt Basel rühmend erwänt, gönnte der französische Reformator geringe Aufmerksamkeit der erhabenen Pracht des weißen Berges noch den reizenden Ufern des Lemanersees.

Zu den vielerlei Leiden seines vielbewegten Lebens gesellten sich frühe körperliche Übel aller Art, deren hemmende Gewalt er nicht etwa bloß durch stoische Anstrengung und Widerstand bezwang, sondern zur Stärkung und Narung des innern Menschen verwendete. Aus tiefer Erfarung flossen die Worte, die er an

die Gattin des edlen Admirals Coligny (1563) schrieb: „Es ist gewiss, dass alle Krankheiten uns nicht nur demütigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unserer Natur vor Augen stellen; sie sollen uns auch zur inneren Sammlung bewegen, auf dass wir, unsere Armseligkeit erkennend, unsere Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen". Zu der Zeit, da er diesen Brief schrieb, hatten sich die Übel des von geistiger Arbeit und dem sitzenden Leben aufgezehrten Leibes auf erschreckende Weise gemehrt. Asthma, Fieber, Kalik, Gicht, Stein, Podagra, Nierenleiden, Hämarrhaidalschmerzen, Migraine, alle diese Übel, nachdem sie ihn lange vereinzelt geplagt, stürmten nun im Jare 1564 beinahe vereint auf ihn zusammen. Er versah seine Geschäfte, so lange nur irgend die Kräfte hinreichten, die Krankheit durch Enthaltsamkeit zu bezwingen suchend, so dass er das einzige Mal, welches er sich des Tages erlaubte, oft aussetzte. Die ihm zur Ruhe rieten, wies er ab mit den strengen Worten: Wollt ihr denn, dass der Herr mich müßig finde? Als er sein Ende nahe fülte, war er willens, sich in den Rat tragen zu lassen, um die letzten Worte an die Mitglieder desselben zu richten. Diese, zu ihm kammend, wurden van dem Kranken mit Entschuldigungen empfangen, dass sie sich zu ihm bemüht hätten, da es an ihm gewesen wäre, zu ihnen zu gehen. Er dankte ihnen für ihr Wolwallen gegen ihn, und bat sie um Verzeihung wegen der Ausbrüche seiner Heftigkeit, wavan sie östers Zeugen gewesen seien. Er bezeugte, des States Wal redlich an seinem Teile gefördert, und aus valler Überzeugung seine Lehre gepredigt und verteidigt zu haben. Er erinnerte sie, aus wie vielen Gefaren sie Gatt befreit, und ermante sie, auf Ihn zu vertrauen, und Ihn allein zu fürchten. Daran knüpfte er Ermanungen in väterlichem Tane zur Handhabung eines guten Verhältnisses untereinander und zur gewissenhaften Erfüllung der Regierungspflichten. Nachdem er sie nachmals gebeten, ihm seine Schwachheiten zu verzeihen, schloss er mit einem Gebete zu Gatt für sie und das Wal des States; darauf reichte er einem jeden die Hand zum Abschiede; weinend gingen sie hinweg wie van ihrem gemeinsamen Vater. — Unauslöschlich blieb in ihren Gemütern der Eindruck dieser erschütternden Abschiedsscene; nach dem Tade des Reformators sprach der Rat bewundernd in öffentlichen Anlässen von der *Majestät* seines Charakters. In demselben Geiste wie zu den Ratsherren redete er zu den versammelten Geistlichen. Er erinnerte sie an den traurigen Zustand, in welchem er das Christentum in Genf angetraffen, und wie der Herr ihn, den Schüchternen, zum guten Werke gestärkt. „So steht nun fest in eurem Berufe, haltet ob der eingefürten Ordnung, habt acht, dass das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewart werde." Ferner dankte er ihnen für ihre Freundschaft, ihre noch in der letzten Krankheit erwiesene Dienstfertigkeit und Geduld mit seinen Schwächen. In den folgenden Tagen sah er nach viele van den in Genf zusammenströmenden Fremden; ja es ward ihm sogar die Freude zu teil, seinen alten Freund Farel, der van Neuenburg herbeieilte, zu umarmen. Am 19. Mai genossen die Geistlichen bei ihm nach ein Mal, das er mit heiterm Gespräche würzte, ihnen zugleich eröffnend, dass er das letzte Mal mit ihnen speise. Er entschlief im Herrn am Abend des 27. Mai des Jares nach Chr. Geburt 1564. Seine Begräbnisfeierlichkeit war durch nichts ausgezeichnet als durch die ungeheuchelte Teilnahme aller Klassen der Bürgerschaft. Seinem Willen gemäß durfte selbst kein Stein das Grab des christlichen Weisen schmücken. 225 Taler waren seine Hinterlassenschaft, welche unter die Schüler des Gymnasiums, unter die Armen und unter die Kinder seines Bruders verteilt werden sollten. Er hinterließ Genf seinen Glauben, seine Bildung, gute Gesetze, fromme, tapfere Bürger, das Andenken seiner Tugend, den verdienten Ruhm seines Namens.

Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche, und erlangte durch ihn seine geistige Größe. Wie weit er außerhalb Genfs seinen Einfluss ausgedehnt, ist schan gezeigt warden. So erschien er als die Säule der Kirche in einem großen Teile des christlichen Abendlandes. Fürsten, Könige und Königinnen fülten sich durch seine Briefe geehrt und beugten sich var seiner Autorität. Er ist daher der reformirte Papst genannt warden; wenigstens gleicht er insofern einem Gregar VII. und andern großen Päpsten, als er, nach außen

herrſchend und Geſetze gebend, im Innern der Stadt, die er bewonte, öfters ſeines Lebens kaum ſicher war. Was aber die Übertragung ſeiner Grundſätze auf andere Länder betrifft, ſo erlitten ſie dabei einige Modifikationen, wie man das nicht anders erwarten durfte. So tragen zwar die reformirten Symbole von der Mitte des 16. Jarhunderts an das Gepräge ſeines Geiſtes, aber die allerwenigſten haben ſeinen Superlapſarismus aufgenommen. Auch die reformirte Exegeſe, wenngleich ſie ſchon von Beza an in Hinſicht der Gelehrſamkeit große Fortſchritte macht, hält ſich doch in weſentlichen Dingen nicht auf der Höhe der calviniſchen Schriftauslegung. Ebenſo verhält es ſich mit gewiſſen Punkten des Gottesdienſtes, worin z. B. die franzöſiſche und ſchottiſche Kirche eine weit größere Strenge und Nüchternheit gezeigt haben, als Calvin gutheißen konnte. Auf der andern Seite wurde in Frankreich und Schottland die calviniſche Presbyterialverfaſſung in reinerer Form durchgefürt, als es in Genf ſelbſt geſchah. Daher man in denjenigen Erſcheinungen, die man gemeinhin unter dem Namen Calvinismus zuſammenfaſst, ſorgfältig unterſcheiden muſs, was von Calvin ſelbſt herrürt und was zu der beſondern Geſtalt gehört, welche ſein Werk unter dem Einfluſſe nationaler Eigentümlichkeiten und beſonderer geſchichtlicher Verhältniſſe angenommen hat. Gänzlich verfehlt wäre es, die revolutionären Grundſätze, welche infolge der ſchwierigſten Verwickelungen inmitten von calviniſchen Kirchen ſind ausgeſprochen worden, dem Calvin oder überhaupt dem von ihm gegebenen und fortwirkenden Impulſe aufzubürden. Höchſt ungerecht und auf irriger Auffaſſung der Verhältniſſe beruhend wäre es, die revolutionären Bewegungen in den Ländern, wo der Calvinismus Wurzel gefaſst, dieſem Schuld zu geben. **Herzog.**

Calvinismus, ſ. Calvin.

Camaldulenſer. Der Stifter dieſes Ordens iſt Romuald. Er war um das Jar 950 in Ravenna geboren und gehörte einer ſehr vornehmen und reichen Familie an. In ſeinem 20. Lebensjare ging er, um einen Totſchlag, den ſein Vater an einem Verwandten verübt hatte, zu ſünen, auf 40 Tage in das Kloſter von Claſſe bei Ravenna. Hier entſchloſs er ſich, der Welt zu entſagen. Das Kloſterleben genügte ihm nicht. Er wollte als Anachoret eine höhere Stufe der Heiligkeit erſteigen. Ein Fürer auf dieſem Wege war ihm Marinus, ein bildungsloſer einfältiger Mann. Er brachte dem Romuald die Fertigkeit, täglich den ganzen Pſalter aus dem Gedächtniſſe herzuſagen, mit Schlägen bei. Im Jare 976 reiſten Romuald und Marinus aus der Umgegend Venedigs mit Petrus Urſeolus, dem Dogen dieſer Stadt, und einem auf einer Wallfart begriffenen franzöſiſchen Abte nach der Heimat dieſes letzten. Da erwarb ſich Romuald die größte Verehrung des Volkes, dem er ſich heimlich entziehen muſste, als er nach Italien zurückkehrte. Hier ſetzte er ſein unſtetes Anachoretenleben fort. Die Schwärmerei für dieſe Frömmigkeitsform war damals am kaiſerlichen Hofe Ottos III. zur Blüte gekommen. Romuald ſtand in enger Beziehung zu den Frommen aus dieſem Kreiſe und hat die meiſten zu ſeinen Begleitern und Schülern gehabt. Er baute ſich an vielen einſamen Stellen in der Umgegend von Ravenna an und fand ſich immer in kürzeſter Friſt von einer großen Zal eifriger Verehrer umgeben, welche er zu einer klöſterlichen Gemeinſchaft organiſirte und ſo lange leitete, bis er es für gut hielt, ſeinen Sitz zu wechſeln, oder bis ſeine Mönche, ſeiner Härte überdrüſſig, ihn zu gehen zwangen. Um das Jar 1000 beſuchte ihn Otto III. auf der Inſel Pereo bei Ravenna und nötigte ihn, die Reformation des Kloſters Claſſe zu übernehmen, aber die vornehmen und gelehrten Benediktiner machten ihm ſolche Not, daſs er den Hirtenſtab dem Kaiſer wider vor die Füße legte. Er wollte denſelben zur Büßung ſeines gegen Creſcentius begangenen Treubruchs zur Ergreifung des Mönchsſtandes bewegen und erhielt auch von ihm das Verſprechen, der Welt zu entſagen. Romuald brachte die Bewoner von Tivoli zur Unterwerfung unter den Kaiſer, gewann den bei jenem Treubruche beteiligten Freund des Kaiſers für ſich, zog nach Montecaſſino, dann wider nördlich bis nach Iſtrien, wo er mehrere Klöſter ſtiftete, aber nicht zu bleiben vermochte. Sehr groß war der Erfolg ſeiner Tätigkeit in Val de Caſtro, was ihm der Herzog von Camerino ſchenkte. Nachdem er aus ſeiner Umgebung den Bruno, den Johannes und Bene-

dikt als Heidenbekehrer nach Polen und Preußen entſandt hatte, machte er ſich ſelbſt mit 24 Schülern nach Ungarn auf, um die Ehre der ihm vorangegangenen Märtyrer zu teilen. Aber er erreichte kaum die Grenze Ungarns, da entnahm er aus einer immer wachſenden Krankheit die Lehre, daſs er nicht zur Miſſion und nicht zum Zeugentod berufen wäre und kehrte um. Seine alten Stiftungen fand er verwildert und errichtete im Jare 1018 eine neue Niederlaſſung von 5 Einſiedlern auf einem hohen ſchwer zugänglichen Orte, dem Campus Maldoli, in den Apenninen bei Arezzo, wo er ſein ſtrenges Eremitenleben heimiſch machte. Auch dieſe Stiftung vermochte ihn nicht zu halten, er ging nach Sitrien bei Saxoferato, wo er einer ungemein großen Zal von Anachoreten vorſtand und wo ihm im Jare 1022 Kaiſer Heinrich II. ſehr ehrfurchtsvoll begegnete. Er zog ſich nun nach Val de Caſtro zurück, ſperrte ſich in eine Zelle ein und ſtarb am 18. Juni 1027 daſelbſt.

Die Einſiedelei von Camaldoli war vielleicht die allergeringſte Schöpfung, welche Romuald hinterließ, aber es gelang ihr, den eremitiſchen Geiſt beſſer zu bewaren, als ihn andere bewarten, und ſich zum Mittelpunkt der Geſtalt des Mönchsweſens zu machen, welche ſich auf Romuald zurückfürt. Aber daſs man überhaupt Romualds gedachte und ſein Auftreten zu einer Epoche in der Geſchichte des Mönchstums machte, das war der wichtigſte Hebel zum Aufkommen von Camaldoli und das hatte man dem Petrus Damiani zu danken. Er war Mönch von Fonte Avallena, einem Kloſter, das Ludolf, ein Schüler Romualds, im Jare 1000 geſtiftet hatte, geworden und ſchrieb bald nach 1040 das Leben Romualds. Er prägte die in Fonte Avellana ſchon ſehr äußerlich gewordene Bußtheorie in der Form des verdienſtlichen Geißelns noch ſchärfer aus und übte dieſe Buße nach Niederlegung ſeines Kardinalbiſchofsamtes in ſeinem Kloſter zu nicht geringem Ruhme der neuen Eremiten bis zu ſeinem Tode im Jare 1072 an ſich ſelbſt. — Weil nun Camaldoli als Muſterſtiftung galt, ſo gelang es ihm bald, andere Einſiedeleien in Abhängigkeit von ſich zu bringen und im Todesjare Damianis die päpſtliche Beſtätigung zu erhalten. Nun gab es einen Orden der Camaldulenſer, eine eigene ſelbſtändige Gemeinſchaft von Eremiten, die ſich vom Benediktinerorden nicht als Reformation desſelben, nicht als Kongregation in demſelben, ſondern als eine Klaſſe von Vollkommenen, die ihm entwachſen waren, abgezweigt hatte. Der Prior von Camaldoli ſtand an der Spitze und hieß Major. Die Camaldulenſer muſsten von einander abgeſondert, in alleinſtehenden Häuschen wonen und eſſen. Fleiſch war ihnen ganz verboten. Sie faſteten ſehr häufig, oft bei Waſſer und Brot und es gab kaum ein wichtigeres Gebot als das des Schweigens. Im Bethauſe kamen ſie in den Gebetsſtunden zuſammen, um ihre Liturgie nicht zu ſingen, ſondern zu recitiren oder pſalmodiren. Sie trugen weiße Gewänder, weil Romuald ſeine Einſiedler in ſolchen auf einer Leiter in den Himmel ſteigen geſehen hatte. Einige taten es in der Heiligkeit den andern noch zuvor, indem ſie ihre Zellen nicht verließen und oft ein abſolutes Schweigen von hundert Tagen hielten. Der vierte Major, Namens Rudolf, gab im Jare 1102 die erſte geſchriebene Regel, in welcher die urſprünglichen Gebräuche etwas gemildert wurden. Es wurde das Faſten beſchränkt, das gemeinſchaftliche Eſſen zugeſtanden und das Weintrinken erlaubt. Rudolf fürte auch die Camaldulenſernonnen ein im Jare 1086, denen hinſichtlich des Schweigens einiges nachgelaſſen wird, die ſich übrigens auch weiß tragen, einen ſchwarzen Weihel (Tuch über dem Schleier) ausgenommen, aber natürlich Kloſterfrauen, nicht Einſiedlerinnen ſind. Camaldoli wurde immer reicher und beſaß endlich ganze Grafſchaften. Im Jare 1212 lud man die Eremiten nach Venedig ein. Hier wurden die Eremiten zu Cönobiten, die Einſiedeleien zu Abteien. Die fernere Geſchichte des Ordens iſt im weſentlichen dieſelbe, welche wir bei allen Mönchsorden widerfinden. Abfall von der alten Strenge des Lebens und Verfall und Zerfall der alten Ordnung und Verfaſſung brachten Reformationsverſuche und Spaltungen hervor. Im Jare 1476 kam die Kongregation des h. Michael von Murano zu Stande, welche ſich der Herrſchaft von Camaldoli entzog. Sie iſt ſpäter von Faenza aus geleitet worden, hat die berühmten Camaldulenſerklöſter (oder Camaldulen) Claſſe und

Val de Caſtro, ſelbſt Fonte Avellana, was kurze zeitlang an der Spitze einer eigenen Kongregation geſtanden hatte, zu den ihrigen gezält und iſt immer ſelbſtändig geblieben. Im Jare 1513 wurde der Orden unter der erneuten Oberleitung von Camaldoli in Eremiten, Obſervanten und Konventualen (von Pius V. wider aufgehoben) eingeteilt. Dazu hatte hauptſächlich Juſtiniani beigetragen, der nun aber 1520 die ſelbſtändige Eremitenkongregation des h. Romuald gründete. Dieſe fand nach ſeinem Tode auf dem Kronenberge bei Perugia ihren Hauptſitz. Aus Einſiedlern haben auch die Kongregationen von Turin, welche die Camaldulen von Piemont umfaſste, und die franzöſiſche beſtanden, welche die Kongregation unſrer lieben Frauen vom Troſte genannt wurde. Dieſe letzte iſt 1633 gegründet und ſeit 1642 von der Einſiedelei Gros-Bois bei Paris regiert worden. — Der Orden ſcheint durch den Mönchsſturm am Ende des vorigen Jarhunderts nicht ſo viel als andere Orden gelitten zu haben. Er wurde zwar 1782 in den öſterreichiſchen Staten und bald darauf auch in anderen aufgehoben, aber ſpäter (z. B. 1822 in Neapel) widerhergeſtellt. Gregor XVI. war ein Camaldulenſer.

Die Lebensbeſchreibung Romualds von Peter Damiani (Opp. II. 188 ss.) iſt von Mabillon in ſeinen Annalen des Benediktinerordens (T. III zu Ende und T. IV. zu Anfang) und neueſtens von Gieſebrecht im 2. und 3. Teile ſeiner deutſchen Kaiſergeſchichte (an vielen Orten) kritiſch benützt worden. Zur Geſchichte des Camaldulenſerordens vergleiche Helyot (Geſchichte der Klöſter- und Ritterorden. Th. V. S. 274—324) und die von Helyot (S. 297. 305. 319) angefürten Schriftſteller des Ordens. **Albrecht Vogel.**

Camera Romana, ſ. Kurie.

Camerarius, Joachim (Kammermeiſter), aus einer alten adeligen Familie, deren eigentlicher Geſchlechtsname Liebhard war (ihr Wappen drei ſchwarze Raben im ſilbernen Felde), ward den 12. April 1500 zu Bamberg geboren, daher ſein Beiname Papebergenſis. Nachdem er daheim eine treffliche Erziehung genoſſen, ſchickte ihn ſein vermögender, in großem Anſehen ſtehender Vater bereits im 15. Jare auf die Univerſität Leipzig, wo Georg Helt von Forchheim ſein Lehrer und „zweiter Vater“ ward. Außer ihm unterrichtete ihn der Engländer Rich. Crocus im Griechiſchen. Nach deſſen Abgange bildete er ſich hierin unter Peter Moſellanus weiter aus. Dieſem die Humaniora mit großem Erfolge fördernden Kreiſe waren unter anderen die Erfurter Euricius Cordus und Eoban Heſſe geiſtesverwandt. Bei Helt perſönlich mit ihnen bekannt geworden, folgte Camerarius ihnen im Sommer 1518 nach Erfurt, begann, wärend er noch hörte, ſchon zu lehren, ward 1521 Magiſter, bald darauf Profeſſor der griechiſchen Sprache und wandte ſich bereits mit den Erfurter Freunden Luthers Lehre zu, als ihn die Peſt und der unruhige Zuſtand der Univerſität veranlaſste, nach Wittenberg zu gehen. Hier zog ihn vor allen Melanchthon an und beide knüpften das Band inniger lebenslänglicher Freundſchaft. Doch hörte Camerarius auch Luther nach deſſen Rückkehr, 1522, machte 1524 eine Reiſe zu Erasmus nach Baſel, 1525, nach kurzem Verbleiben in Erfurt, eine andere nach Preußen und kehrte dann nach Bamberg zurück. Allein ſchon 1526 folgte er auf Melanchthons Empfehlung einem Rufe als Lehrer der Geſchichte und griechiſchen Sprache an das neu errichtete Gymnaſium in Nürnberg und war ein lebendiges Glied in dem Kreiſe bedeutender Männer, welcher ſich, Wilh. Pirkheimer an der Spitze, damals aus Humaniſten (Eob. Heſſe), Künſtlern (Albr. Dürer) und Theologen (Linck und Oſiander) hier ſammelte. 1530 ging er mit den Nürnberger Geſandten zum Augsburger Reichstage, ſtand auf ihm Melanchthon treu und kräftig zur Seite und verzeichnete bei Verleſung der gegneriſchen Konfutation ſo viel von ihr, daſs dieſer darauf bei Abfaſſung der Apologie fußen konnte (Corp. Ref. II. 250). Vom Rat zu der ſo wichtigen Stelle des Stadtſchreibers erwält, lehnte er doch dieſelbe ab, nahm dagegen 1535 einen Antrag Herzog Ulrichs von Württemberg nach Tübingen an und trug zur Wideraufhilfe dieſer Univerſität weſentlich bei, bis er 1541, wider auf Melanchthons Empfehlung, einem ſehr ehrenvollen Rufe nach Leipzig folgte. Hier wirkte er ſo einſichtsvoll als kräftig zur Durchfürung der

Reformation und zur Verbeſſerung des akademiſchen Studiums und des übrigen Schulweſens (Fürſtenſchulen) mit, zog durch ſeinen anregenden und eleganten Vortrag Studirende aus ganz Deutſchland und weiter herbei, verbreitete berichtigte Ausgaben klaſſiſcher, beſonders griechiſcher Schriftſteller, wurde aber in dieſer reichen Tätigkeit 1546 durch den von ihm tief beklagten ſchmalkaldiſchen Krieg unterbrochen. Nachdem er bei ſeinem Freunde und früheren Mitſchüler, dem Bistumsverweſer Georg v. Anhalt in Merſeburg Zuflucht gefunden und eine Reiſe in die Heimat gemacht, kehrte er 1547 nach Leipzig zurück, arbeitete mit Erfolg für Wiederemporbringung dieſer und für Erhaltung der Wittenberger Univerſität, beſonders für Zurückberufung Melanchthons, beteiligte ſich mit demſelben vielfach an den Verhandlungen über das Interim, ward aber für ſeine Nachgiebigkeit dabei gleich ihm und Georg v. Anhalt von der Gegenpartei arg genug angegriffen, weshalb ihm die Theologie faſt verleidet wurde. Dennoch ging er 1554 als Abgeordneter auf den Tag zu Naumburg, 1555 auf den Augsburger Reichstag und von da zur Beilegung oſiandriſtiſcher Streitigkeiten nach Nürnberg, wohin er im Herbſt 1556 zurückkehrte, um an dem Regensburger Religionsgeſpräche teilzunehmen. Da dasſelbe nicht zu ſtande kam, wurde er von dem an deſſen Stelle getretenen Wormſer Kolloquium 1557 entbunden und zog ſich ſeitdem mehr und mehr von den öffentlichen Angelegenheiten zurück. In deſto lebendigerem Verkehr blieb er mit den Freunden, namentlich mit Melanchthon, den er 1560 in ſeiner letzten Krankheit beſuchte und zur Gruft geleitete, und ließ ſich nur noch einmal zu einer größeren Reiſe nach Wien beſtimmen, wo Maximilian II. ſich über die Religionsvereinigung mit ihm beriet. Den Antrag, als kaiſerlicher Rat dort zu bleiben, lehnte er ab und ſtarb, nachdem die Gattin und die meiſten Freunde ihm vorangegangen, am 17. April 1574 mit Hinterlaſſung von fünf Söhnen, welche teils in der Wiſſenſchaft, teils ſonſt zu hohem Anſehen gelangten.

Schweigſam, ernſt und warheitsliebend war Camerarius in ſeiner ganzen, auch theologiſchen Denkart milde, ein echter Humaniſt, welcher die umfaſſendſte Kenntnis des Altertums mit evangeliſchem Glauben verband, mit beidem ſein ganzes Leben zu durchdringen und der Kirche zu dienen ſuchte. Mittelbar tat er das durch ſeine weithin reichende und lange nachwirkende Beförderung des klaſſiſchen Studiums, beſonders der griechiſchen Litteratur und durch die zalreichen Ausgaben und andern Schriften auf dieſem Gebiet, welche Fabricius, Bibl. graeca, verzeichnet. Unmittelbar durch ſeine auch theologiſchen Vorleſungen, ſeine oben geſchilderte vielſeitige Wirkſamkeit und ſeine Schriften exegetiſchen (Sententiae et sapientia Siracidae, notatio figurarum sermonis in libris Evv. et apostolicis scrr.), hiſtoriſchen (Historia J. C.; narr. de Synodo Nicaena et oecum. synodis; historica narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia), ſyſtematiſchen (Catechesis christiana) und praktiſchen Inhalts (Homiliae). Am bekannteſten ſind ſeine biographiſchen Arbeiten über Georg v. Anhalt (1555, mit deutſcher Überſetzung von Schubert, Zerbſt 1853) und Melanchthon, deſſen Briefe er auch 1569 teilweiſe herausgab. Dieſe Ausgabe der Briefe, die man lange vorwiegend benützte, iſt freilich nicht ganz zuverläſſig; vgl. darüber v. Druſſel, Die Melanchthon-Handſchriften der Chigi-Bibliothek, in den Sitzungsberichten der philoſophiſch-philolog. u. hiſtor. Kl. d. Ak. d. WW. zu München 1876, Bd. 1, Heft 4, S. 491 ff.: „Camerarius hat, indem er die Briefe druckreif machte, keineswegs ängſtlich möglichſte Übereinſtimmung mit dem Original angeſtrebt. Vielmehr erſcheinen die Geiſtesprodukte Melanchthons mit mannigfachen Änderungen, Zuſätzen und Strichen. Camerarius hat, um es mit einem Worte zu ſagen, — eigenhändig interpolirt". — Die mit vieler Liebe und Eleganz geſchriebene Narratio de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte etc. Leipz. 1566 u. ö., mit Anmerkungen und Dokumenten von Strobel, Halle 1777, webt zugleich die ganze Geſchichte der Zeit, beſonders der Reformation mit ein, wärend dies von Camerarius in der Narratio de Eob. Hesso, Norimb. 1553, mit vielen Nachrichten über ſein eignes Leben geſchieht. S. außerdem Jöcher und Erhard in der Halleſchen Encyklopädie unter dieſem Artikel.

E. Schwarz † [G. Plitt].

Camero, Johann, zu Glasgow geb., hat für die reformirte Kirche in Frankreich eine zu wenig gewürdigte Bedeutung gehabt. Auf ihn weist der Amyraldismus und Pajonismus zurück, sowie die ganze freiere Eigentümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Vergl. in Baurs Theol. Jahrbüchern 1853. II. S. 174 f. Camero hat nur Humaniora in Schottland studirt; 1600 kaum 20 Jare alt, kam er nach Bordeaux, wo man ihm Lehrämter in diesen Fächern, ja selbst eine philosophische Professur in Sedan verschaffte. Die Gemeinde Bordeaux wies ihm Mittel an, noch Theologie zu studiren, wo er wolle, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste zu widmen. Nach vierjärigem Studium zu Paris, Genf und Heidelberg übernahm er 1608 eine Pfarrstelle in Bordeaux, bis man ihn als Professor der Theologie 1618 an des wider abgegangenen Gomarus Stelle nach Saumur berief. Schon 1620 nötigten ihn die Wirren des Religionskrieges sich zu entfernen, und nach der Rückkehr durfte er nur privatim lehren. Endlich erhielt er 1624 eine theologische Professur in Montauban, wo seine Lehre vom passiven Gehorsam mit dem Geiste fanatischer Widerstandslust so übel zusammentraf, dass er infolge erlittener Misshandlung durch einen rohen Menschen 1625 das Leben einbüßte, kaum 48 Jare alt. Die berühmten Theologen von Saumur, Amyraldus, Placäus und Cappellus sind seine Schüler, welche mit ihm in der orthodoxen Dogmatik manches gemildert haben. Von ihm haben sie die Vorliebe für Piscators Lehre von der Zurechnung nur des passiven Gehorsams Christi; von ihm auch den Satz, dass der Wille immer dem Verstande folge, somit Verdunkelung und Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens und der Bekehrung seien, womit die scheinbar blinde Krafteinwirkung des heil. Geistes in der calvinischen Lehre von der Bekehrung als eine moralische dargestellt werden sollte. Amyraut hat seine tria foedera statt der üblichen zwei, wie seinen ziemlich unschuldigen Universalismus bei Camero geschöpft, vielleicht auch seine Humanität in der Polemik. Camero selbst, da er nicht gerne etwas drucken ließ, blieb dogmatisch ziemlich unangefochten, zumal er dem antiarminianischen Lehrbegriff zugetan blieb, wie namentlich die Amica collatio cum Tileno zeigt, die 1621 zu Leyden erschienen ist, und die Defensio de gratia et libero arbitrio, Salm. 1624. Die Hauptschriften sind zum teil auf Kosten der Nationalsynode erst nach seinem Tode von Cappellus herausgegeben, die Praelectiones theol. (welche mit Beigabe der Miscellanea Spanheim in Genf wider abdrucken ließ) und das Myrotheticum evangel. Vergl. Bayle, Art. Cameron.

A. Schweizer.

Cameronianer nannte sich die heftigste antiprälatistische Partei unter den Presbyterianern in Schottland nach dem Prediger Archibald Camero, welcher um 1680 von den Truppen Karls II. erschlagen wurde. Wie einst gegen die von Karl I. den Schotten aufgezwungene bischöfliche Verfassung 1637 eine allgemeine Erhebung der Presbyterianer den alten Konvenant erneuert hatte: so erhoben sich gegen Karls II. noch gewaltsamer aufgezwungenen Prälatismus unter Hamiltons Leitung die Presbyterianer und Konvenanter, besonders zum Widerstande aufgerufen von Camero und Cargill. Über 400 eidverweigernde Geistliche wurden abgesetzt, religiöse Versammlungen, die sich nun im Freien bildeten, durch Soldaten auseinandergesprengt, das Volk mit Gewalt in die bischöflichen Kirchen getrieben. Als der König um 1669 einlenkend eine Indulgenz erteilte und abgesetzte Geistliche wider anstellte gegen das Versprechen, nicht wider seine Suprematie in Kirchensachen zu reden, trennten sich von denen, welche die Indulgenz annahmen, die strengsten Presbyterianer, unter denen sich nun die eifrigsten als Cameronianer zusammentaten. Sie erklärten die monarchische Statsform für die nicht länger zu duldende Quelle dieser Kirchenverfälschung, wie sie längst das Recht des Widerstandes gegen eine von Gott abweichende Obrigkeit verfochten hatten; Camero selbst forderte wenigstens die Absetzung des regierenden Königs, fiel aber im Gefecht; sein Freund Cargill auf dem Blutgerüste, beide dann als Märtyrer verehrt. Als Wilhelm III. von Oranien König geworden, die presbyterianische Kirche Schottlands von den aufgezwungenen episkopalen Formen wider befreite, leisteten die Cameronianer ihm nicht unerheblichen Beistand; doch entsprach die 1690 zu-

ſtandegebrachte Herſtellung der presbyterianiſchen Kirche ihren gereizten Erwartungen ſa wenig, daſs ſie in unzufriedener Oppoſition bei den kriegeriſch ſchroffen Sätzen des Konvenant verharrten. Unruhen aber erregte die Partei erſt wider 1709 gegen die Unian Englands und Schattlands. Ihr damaliger Fürer Maximilian zag predigend unter graßem Zulauf im Lande herum; endlich entwaffnet blieben ſie ruhig und erlangten als ſeparirte Presbyterianer ſeit 1743 förmliche Duldung. Sie varzüglich vertraten, one der independentiſtiſchen Anſicht zu ſalgen, die Lehre, daſs alles Prälatentum ſchlechthin Sünde, die Presbyterialform aber eine göttlich vargeſchriebene, durchaus für die Kirche weſentliche Verfaſſung ſei. — Vgl. Gilb. Burnet, Mémoires des dernières revolutions d'Angleterre; Köſtlin, Die ſchattiſche Kirche, Hamb. 1852, S. 229 f. 244 f. *).

A. Schweizer.

Camiſarden. Mit dieſem Namen, der am natürlichſten abgeleitet wird van camise = chemise, Hemd, Blouſe, wie ſie die Bewoner der Cevennen im Kampfe zu tragen pflegten (andere Ableitung van camisade = nächtlicher Überfall), bezeichnet man die Proteſtanten Frankreichs in Languedac, welche zur Befreiung und Wideraufrichtung ihrer Kirche zu den Waffen griffen und von 1702—1705 einen blutigen Krieg gegen Ludwig XIV. fürten. Für die Thealagie hat dieſer Aufſtand Bedeutung als intereſſante Epiſade in der Geſchichte des franzöſiſchen Proteſtantismus, beſonders aber wegen der eigentümlichen prophetiſchen Erſcheinungen, welche vor und wärend desſelben zu Tage traten. Weder die Draganaden nach die Aufhebung des Ediktes van Nantes hatten den franzöſiſchen Proteſtantismus vernichtet, die private Ausübung des Glaubens war auch nicht verboten; aber ſpätere Geſetze ſuchten das ſehnſüchtige, für Frankreich jedoch verhängnisvolle Streben Ludwigs XIV. nach der Einheit der Kirche in ſeinem Reiche zu verwirklichen; durch die Geſetze der Jare 1686 ff. wurden die Verſammlungen in der Wüſte verboten, der Übertritt immer varteilhafter, das Bleiben in der reformirten Kanfeſſian immer ſchwieriger, beinahe unmöglich. Aber das religiöſe Bedürfnis in dem glaubenstreuen Volke war zu ſtark, um nicht gegen den Stachel zu löcken; ſo furchtbar die Strafen waren, welche angedroht wurden, Scheiterhaufen und Rad, Galeere und Gefängnis, Demolirung der Häuſer, empfindliche Geldbußen ꝛc. und ſa ſtrenge ſie ausgefürt wurden, dennach wurden an abgelegenen Orten, im Dunkel der Nacht religiöſe Verſammlungen gehalten, meiſtens van ungelehrten Leuten, welche zwar aft nicht einmal leſen kannten, aber inbrünſtig Gebete, kurze Anſprachen, Bibelſprüche ꝛc. vartrugen. Ausgezeichnete Männer, wie Claude Brauſſan (ſ. d. Art.), Iſaak Homel (gerädert 20. Okt. 1684) verſtärkten dieſen paſſiven Widerſtand durch ihre Tätigkeit und die Standhaftigkeit, mit welcher dieſe vielbeklagten und vielgefeierten Märtyrer den Tad erlitten, hielten den Glaubensmut der Schwergeprüften aufrecht. Unter den Drangſalen der Gegenwart richteten ſich ihre Gedanken und Hoffnungen naturgemäß auf eine beſſere glücklichere Zukunft, welche die Widerherſtellung ihrer Kirche, die Rache des Himmels üder ihre Verfalger bringen werde. Vardilder van furchtdarer Unterdrückung der Gläubigen und wunderbarer Befreiung durch göttliche Hilfe fanden ſie zalreich in der h. Schrift, mit Varliebe bewegten ſich die Predigten und Gebete in dieſen Stellen, Bücher wie die Schrift van Jurieu: L'Accompliſſement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église, Rotterdam 1686, und Suite de l'accompliſſement, ib. 1687, warin er den Untergang des Papſttums verkündigte, ſteigerten dieſe Erwartungen und da die gewönliche einfache Narung des Geiſtes durch regelmäßigen Gattesdienſt fehlte, muſste das religiöſe Bedürfnis auf ungewönliche Banen gelenkt werden, Prapheten traten auf. Schan 1688 war ein gewiſſer Guillaume du Serre weisſagend in der Dauphiné aufgetreten, er fand eine Menge von gläubigen Anhängern und prophetiſchen Nachfolgern beſanders im Vivarais; wie eine anſteckende Krankheit verbreitete ſich dieſe merkwürdige Erſcheinung; Frauen auch Kinder bis zu 4 Jaren herab wur-

*) In der neueſten Zeit haben ſich die Cameronianer mit der freien Kirche vereinigt.

den davon ergriffen; sie bekamen Konvulsionen, zitterten, der Leib wurde unempfindlich, die Augen schlossen sich. Dann brach der „vom Geist Ergriffene“ in Worte der Buße, der Begeisterung, des Gebets, der Ermanung aus. Dieser unnatürlichen Steigerung des religiösen Lebens, wie sie in Zeiten schwerer Verfolgung und tiefer Erweckung auch sonst in der Christenheit vorkam und welche nur Hass oder Unverstand aus Betrug ableiten konnte, gingen unerklärliche, aber sicher nachgewiesene Tatsachen prophetischen Hellsehens zur Seite; die Propheten sahen mit ihrem geistigen Auge die Soldaten ihre weit entfernten Garnisonen verlassen, erkannten die Verräter in ihrer Mitte, sagten zukünftige Dinge, den Tod von Kameraden, das Kommen und Gehen der Feinde voraus und ähnliches. Manches Vorausgesagte traf allerdings nicht ein und später lässt sich eine entschiedene Abnahme der prophetischen Begabung nicht leugnen, besonders da dieselbe auch immer mehr in Kindern ihre Organe hatte. Der Ausbruch des Camisardenkrieges, die unerhörte Hartnäckigkeit, mit welcher er 3 Jare lang fortgefürt wurde, ist one diesen prophetischen Hintergrund gar nicht zu erklären; die Aufständischen nannten sich les enfants de Dieu, ihr Lager le camp de l'Éternel, hatten festes Vertrauen auf unmittelbare göttliche Leitung und Hilfe, aber auch die entsetzlichen Taten des Fanatismus, wie Mord von Priestern, Zerstören der Kirchen ꝛc. haben darin ihren Grund, indem sie, ihre eigene Sache mit der des Reiches Gottes identifizirend, glaubten, das Recht und die Pflicht zu haben, nach alttestamentlichem Vorbilde die Feinde desselben auszurotten. — Der Prophetismus von 1688 und 1689 wurde mit blutiger Gewalt unterdrückt, am Anfang des 18. Jarhunderts, nachdem der Frieden von Ryswick 1697 die Hoffnungen der Evangelischen abermals getäuscht hatte, brach er mit erneuter Gewalt in Niederlanguedoc aus, die Versammlungen wurden zalreicher, die katholischen Gottesdienste seltener besucht zum großen Verdruss der katholischen Geistlichen, welchen die „Neubekehrten“ als Beichtkinder unterstellt waren. Die Grausamkeit eines derselben, des Abbé François de Langlade du Chayla brachte das unter der Asche glimmende Feuer der Unzufriedenheit zu einem furchtbaren unerwarteten Ausbruch; er hatte in seinem Pfarrhause zu Pont de Montvert (Dep. Lozère, Arrondiss. Florac) ein Gefängnis für widerspenstige Neubekehrte eingerichtet und quälte die Unglücklichen, welche in seine Hände fielen, aufs grausamste. Auf die Nachricht, dass er einigen gefangenen Flüchtlingen den Tod in Aussicht gestellt hatte, wurde in einer Versammlung auf die Anweisung der Propheten Esprit Séguier, Salomo Couderc und Abraham Mazel beschlossen, die Gefangenen zu befreien. In der Nacht vom 23. Juli 1702 wurde das Haus des Abbé umzingelt, unter Psalmengesang erstürmt, die Gefangenen befreit, der Abbé mit einigen Hausgenossen getötet, das Haus verbrannt. Dies war der Anfang des Camisardenkriegs, eine zufällige Gewalttat, nicht das Resultat einer lange vorbereiteten Verschwörung. Die Flamme von Pont de Montvert und andere Bluttaten verbreiteten Entsetzen unter der kathotischen Bevölkerung; Bâville, der erbarmungslose Intendant von Languedoc, ließ die Mörder eifrigst verfolgen. Séguier wurde gefangen und lebendig verbrannt (12. August), aber die übrigen retteten sich in die Berge und beschlossen beisammen zu bleiben, andere Haufen unter Castanet, Abdias Morel genannt Catinat, Roland gesellten sich zu ihnen und Ende Oktober bildete sich ein neuer unter Anfürung von Jean Cavalier. Geboren um 1680 in Ribaute bei Andüze (Dep. Gard). klein und unscheinbar von Person, aber voll Mut und Unerschrockenheit, entschieden mit militärischem Talent begabt, gelang es dem ehemaligen Bäckerlehrling die größte Schar der Camisarden zu befehlen und den königlichen Truppen die meisten Erfolge abzugewinnen. Nun begann ein entsetzlicher greuelvoller Krieg, der die wolangebauten dichtbevölkerten Provinzen Languedoc, Vivarais, Gevaudan, Rouergue, teilweise entvölkerte und zur Einöde machte; die Camisarden töteten jeden Priester, zündeten jede Kirche an, verübten selbst an Frauen und Kindern namenlose Grausamkeiten, aber die königlichen Beamten Bâville und Broglie antworteten auch nur mit Scheiterhaufen, Rad und Galgen, mit der Zerstörung von Häusern und Dörfern, mit den Galeeren für die Männer, mit dem Kerker für die Frauen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Phasen dieses

an Überfällen, kleinen und größeren Gefechten reichen und wechselvollen Krieges zu beschreiben, es genügt, die Organisation der Camisarden und die Hauptereignisse des Kampfes hervorzuheben. Die Anzal der Aufrürer überstieg 4—5000 nicht, nie bildeten sie ein einheitliches Heer, sondern einzelne Haufen, von welchen der Cavaliers der bedeutendste war; die übrigen standen unter den oben genannten Befehlshabern; den Mangel an einheitlicher Leitung, an guter Bewaffnung — anfangs bildeten Schleudern und Steine manchmal die einzige Wehr — ersetzte Behendigkeit, Mut und Tapferkeit und die Bekanntschaft mit den heimatlichen Bergen, welche voll Felsen, Wäldern und Klüften, von wenig Straßen durchzogen für die Soldaten schwer passirbar waren, den Cevenolen aber sichere Zufluchtsorte boten; in den zalreichen Hölen bargen sie ihre Kranken und Verwundeten, wie ihre Vorräte. Ihre Organisation war eine militärisch-religiöse; im Lager wurde regelmäßig gebetet, gepredigt, gefastet, das Abendmal ausgeteilt, Fluchen und Schwören war bei Todesstrafe verboten, unter Psalmengesang rückten sie in die Schlacht, auf den Befehl der Propheten griffen sie mit rücksichtsloser Verwegenheit die größten Truppenkörper an, die gegen sie entsandt wurden, ihre Streifzüge dehnten sie nach allen Seiten aus bis unter die Tore von Nîmes, Montpellier, Alais, Aiguesmortes, überall Entsetzen verbreitend. Der französischen Regierung war der Aufstand sehr unangenehm, da der spanische Erbfolgekrieg einen ungünstigen Verlauf nahm; Ludwig XIV. selbst ersur zwar nichts davon, aber Louvois sandte den Marschall Montrevel mit ausgedehnter Vollmacht und zalreichen Truppen (Februar 1703); es gelang, den Camisarden einigemale empfindliche Niederlagen beizubringen (6. März bei La Jonguière, 29. April bei La Tour de Bélot) aber die furchtbaren Strafen, welche Bâville und Montrevel über ganze Ortschaften verhängten, ihre Grausamkeiten gegen Wehrlose, fürten diesen immer neue Genossen zu. Das barbarische Mittel Montrevels, in den obern Cevennen alle einzelnen Häuser und kleinen Ortschaften dem Boden gleich zu machen — über 600 wurden zerstört und 9000 Menschen heimatlos — machte dem Aufrur kein Ende, dagegen brachte das Erscheinen einer englisch-holländischen Flotte an der französischen Küste demselben neue Narung, obgleich eine eigentliche Verbindung zwischen dem Ausland und den Camisarden nicht zu Stande kam; nur Geldunterstützungen konnten in die Cevennen gebracht werden.

Die Verwirrung wurde noch größer durch eine Bulle von Papst Clemens XI. (1. Mai 1703), welche den Kreuzzug gegen die Ketzer predigte, es bildeten sich Kreuzritterscharen, welche an Wildheit und Grausamkeit ihren protestantischen Feinden völlig gleichkamen; mit wechselndem Glücke zog sich der Krieg hin, bei Sainte Chatte am Gard siegte Cavalier (15. März 1704), bei Caveirac wurde er völlig geschlagen (April), da trat der Marschall Villars, gleich ausgezeichnet als Feldherr und Mensch, an Montrevels Stelle; dieser sicherte denen, welche sich binnen einer bestimmten Frist ergeben würden, Straflosigkeit zu, den Widerspenstigen aber drohte er die empfindlichsten Strafen, zugleich wurde über die aufrürerische Provinz ein Netz von Posten gezogen, welche die Verbindung der Camisarden überall unterbrachen. Cavalier, von der Nutzlosigkeit ferneren Widerstandes überzeugt, unterwarf sich Mai 1704; die Widerherstellung der protestantischen Kirche, die Freigebung des evangelischen Gottesdienstes erreichte er natürlich nicht als Friedensbedingung, sondern nur Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung, er verließ Frankreich und focht in Piemont, dann in Holland, später unter Ruvigny in Spanien gegen seine Landsleute. Nach Beendigung des Krieges ließ er sich in England nieder, wurde Gouverneur von Jersey und starb 18. Mai 1740 in Chelsea. Nur wenige seiner Glaubensbrüder hatten den „Verräter" begleitet, sie setzten den Krieg fort, aber mit wenig Erfolg. Roland fiel 14. Aug. 1704, die Banden lösten sich auf, die meisten unterwarfen sich, die Fürer Catinat, Castanet, Joanni ꝛc. gingen nach Genf. Anfang 1705 kehrten sie zurück und suchten in einer Verschwörung die Flammen des erlöschenden Aufstandes wider anzufachen, aber die Sache wurde entdeckt, Catinat, Ravanel und andere endeten auf dem Scheiterhaufen und Rad. Die letzte Zuckung des Camisardenkrieges 1709 unter Abraham Mazel im Vivarais wurde schnell und blutig

unterdrückt; der Krieg war zu Ende, die franzöſiſch-reformirte Kirche bis zur Unkenntlichkeit vernichtet; der Prophetismus, welcher als mächtigſte Triebkraft die Begeiſterung und Standhaftigkeit hervorgerufen und genärt hatte, erloſch allmählich in den Cevennen, wurde aber von dem proteſtantiſchen Ausland mit größter Aufmerkſamkeit betrachtet und beſprochen, zumal da durch die ausgewanderten Propheten ſich die Bewegung in England und am Rhein fortpflanzte.

Litteratur. Bei dem großen Reichtum an Quellen können nur die hauptſächlichſten Werke genannt werden: I. Katholiſche: Relation historique de la révolte des fanatiqnes ou des Camisards par Charles Joseph de la Baume, édité et annoté par Goiffon. II. édit. Nîmes 1874. Hauptwerk aus unmittelbarer Anſchauung geſchrieben, wie auch Lonvrelenil, Le fanatisme renonvelé, Avignon 1704—7; Brueys, Histoire du Fanatisme de notre temps. Utrecht 1709—13, unzuverläſſig; Lettres choisies de Fléchier avec nne rélation des fanatiqnes du Vivarez, Paris 1715, nicht one Fanatismus; Mémoires de Villars. La Haye 1734, unparteiiſch aber ſehr kurz; Mémoiros de l'intendant Bâville concernant la province de Languedoc. Amsterd. 1734, wertvoll.

II. Proteſtantiſche. Le Théatre sacré des Cevennes (par M. Misson), Londres 1707, mit vielen Annexen, von einem Augenzeugen, viele Reden der Propheten enthaltend (die deutſche Überſetzung: Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes, Frankfurt 1712, iſt mir nicht bekannt), Parteiſchrift und nicht völlig zuverläſſig. Cavalier, Memoirs of the wars of the Cevennes, Lond. 1712, zwar die Memoiren des Haupthelden, aber ſehr ungenau.

Das Bulletin de la société de l'histoire dn protest. français hat viele Dokumente gebracht, deren wichtigſte die Memoiren von Monbonnonx (oder Bontbonnonx) 1873, p. 72 ff.; Le camp des enfants de Dieu 1867, p. 273 ff. ſind; die Bibliothèqne universelle brachte März—Mai 1866 die Mémoires de Rossel d'Aigaliers sur les derniers tronbles, von Froſtérus herausgegeben.

Unter den Bearbeitungen ſteht oben an: Histoire des troubles des Cevennes ou do la guerre des Camisards p. A. Court. Villefranche 1760; neue Ausgabe Alais 1819, kritiſch genau, zuverläſſig, ſehr reichhaltig. Histoire des pasteurs dn désert par N. Peyrat, Paris 1842, lebendig und ausfürlich aber ungenau. Les Insurgés protestants sous Lonis XIV. par Froſtérus, Paris 1868, mir unbekannt, nach Rezenſionen gut. Histoire de la guerre des Camisards par Bonnemère, Paris 1869, mir nicht bekannt. Von deutſchen Bearbeitungen iſt Geſchichte des Aufrurs in den Sevennen unter Ludwig XIV. von J. C. K. Hofmann, Nördlingen 1837, das einzige aber vortreffliche Werk; über den Prophetismus vgl. Göbel in Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1854, eine ebenſo beſonnene als gründliche Arbeit.

Von allgemeinen Werken: Félice, histoire des Protestants de France; Haag, La France protestante. Moret, Quinze Ans du règne de Lonis XIV., Paris 1859, nach Auszügen gut. Gaillardin, Histoire dn règne de Louis XIV. T. 6, Paris 1876, kurz und unbedeutend. Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, Montp. 1861. (v. Polenz †) Th. Schott.

Campanus, Johannes, aus Maeſeick in der Lütticher Diözeſe gebürtig, von Köln, wo er ſtudirte, im J. 1520 vertrieben, kam 1528 nach Wittenberg, wonte dem Geſpräche in Marburg bei; man ſchenkte ihm kein Gehör und Aufmerkſamkeit für ſeine Auffaſſung des heiligen Abendmales, die von der reformirten und lutheriſchen ebenſoſehr wie von der katholiſchen ſich unterſchied. Darauf machte er ſich durch antitrinitariſche und anabaptiſtiſche Äußerungen verdächtig und kam für einige Zeit in Haft. Nach längerem Aufenthalte in Niederſachſen kehrte er nach Jülich zurück, wurde aber wegen Aufregung des Landvolkes durch ſeine Verkündigung des nahen Weltendes wider verhaftet und ſtarb 1574 an Geiſtesverwirrung. Luther und Melanchthon hatten ſich ſcharf gegen ihn erklärt; hingegen Leute wie Sebaſtian Frank hatten Gefallen an ihm gefunden, und manche Katholiken, die durch ſein Schimpfen auf Luther zu ihm ſich hingezogen fülten. Er legte ſeine Anſichten dar in zwei Schriften, wovon die eine unter dem Titel: „wider alle Welt nach den Apoſteln" erſchien und verloren gegangen,

die andere: Göttliche und heilige Schrift — Reſtitution und Beſſerung durch den hochgelehrten Joh. Campanum a. 1532; darin ſind ſeine anabaptiſtiſchen und antitrinitariſchen Lehren niedergelegt. Eigentümlich iſt ihm die Annahme, daſs es nur zwei göttliche Perſonen gebe. S. Trechſel, Die proteſtantiſchen Antitrinitarier. Erſtes Buch, M. Servet und ſeine Vorgänger S. 26—34. **Herzog.**

Campegius, Lorenzo Campeggi, geb. Bologna 1474, geſt. Rom 1539, erſt Rechtslehrer, dann Prieſter, unter Julius II. ſchon zu hohen Würden und wichtigen Sendungen geſtiegen, unter Leo X. 1517 Kardinal, in den Geſchäften trefflich, im Leben echter Kurialiſt des 15. Jahrhunderts, in ſeiner Zeit als Diplomat bewärt, doch den großen Fragen nirgends gewachſen. Die wichtigſten Momente ſeiner Tätigkeit ſind: 1) Sendung nach England 1519. 2) Vertretung des römiſchen Stuls unter Clemens VII. 1524 in Nürnberg. 3) Vermittlung der Regensburger Gegenreformation 1524. 4) Engliſche Miſſion in Sachen der Eheſcheidung Heinrichs VIII. 1528, vergeblich. 5) Bei der Kaiſerkrönung in Bologna 1529. 6) Beim Augsburger Reichstag 1530, vergeblich bemüht um volle Warung der kirchlichen Autarität und Abkürzung der Verhandlungen. 7) Bei der Wal Pauls III. 1534. Schriften unbedeutend, Briefe und Acten ſ. Epp. misc. sing. pers. Bas. 1550; Lämmer, Anal. Rom. 1861, Mon. Vatic. 1861, vgl. Sybel, Hiſt. Z.S. V. VII. IX.; Planck, G. d. prat. L.B., II.; Ranke, Deutſche G. II., III., Päpſte I.; Köſtlin, Luther I. Artaud de Montor, hist. d. souv. pont. Rom.

C. Weizſäcker.

Canaan, genauer C'naan, hebr. כְּנַעַן, in d. Alex. *Χαναάν*, iſt nach der bibl. Darſtellung zunächſt ein Perſonenname, welchen der in der Völkertafel, 1 Moſ. 10, 15, zuletzt folgende, alſo jüngſte San Hams fürt, vergl. 1 Maſ. 9, 18 ff.; dann iſt es auch Volksname, Haſ. 12, 8 (warſcheinlich auch Pſ. 106, 38), vor allem aber Landesname, z. B. Jeſ. 23, 11; Zeph. 1, 11; 2, 5, beſonders in der Verbindung „Land Canaan", 1 Moſ. 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3 ff. Als Land Canaan wird im allgemeinen das am Jardan gelegene, den Iſraeliten zugeſprochene und nachher van ihnen beſetzte Gebiet bezeichnet; doch war davon das Oſt-Jardanland, welches den beſondern Namen Gilead fürte und ſchon bei der Grenzbeſtimmung in 1 Moſ. 10, 19 außer Betracht blieb, ausgeſchloſſen, 4 Moſ. 32, 32; 33, 51; 35, 14; Joſ. 22, 9. 11. 32; mit dazu gehörte dagegen der Negeb, d. i. das ſich bis in die Wüſte erſtreckende Südland, 4 Moſ. 33, 40 und erſt recht auch die Küſte, Zeph. 2, 5, beſanders auch die phöniziſche, obwol ihre Eroberung von Iſrael ſchon frühzeitig aufgegeben wurde. Letztere wurde, da ſie von Anfang an ein hauptſächlicher Sitz cananitiſcher Machtentfaltung geweſen war, ſagar varzugsweiſe als Canaan bezeichnet, Jeſ. 23, 11; Zeph. 2, 5; Ob. 20; Matth. 15, 22; außerhalb der Bibel wurde ſie es nicht erſt von Stephanus Byz., welcher ſagt: *Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο*, ſondern auch ſchon van den Ägyptern, vgl. Roſellini, Monumenti storici III, p. 340. 341. 437. 438, Movers, Phönicier II, 1, S. 21. Auch bei den Phöniziern ſelbſt, ſogar auf ihren Münzen (bei Eckhel IV, S. 409) findet ſich der Name. Nach Philo Byblius (Fragm. Sanchun. ed. Orelli S. 40, cf. Eus. praep. ev. 1, 10) ſprachen ſie van einem Gott aber Ahnherrn *Χνᾶ*, der auch *Φοῖνιξ* genannt ſei, wie denn auch nach Choerobascus ihr Stammvater *Χνᾶς* geweſen iſt, vergl. Anecdota graeca ed. Becker III, p. 1181. Nach Auguſtinus, in expos. epist. ad Rom., nahmen noch die Punier die cananitiſche Abkunſt für ſich in Anſpruch; er erzält: rusticos juxta Hipponem interrogatos, unde essent, Punice respondisse, Chanani, id est Chananaeos esse. Nur den Aſſyrern ſcheint der Name Canaan nicht bekannt geweſen zu ſein; das Land Canaan heißt bei ihnen ſtehend „das Hinterland", vergl. Schrader, „Die Keilinſchriften", S. 14.

1) Was die Bedeutung des Namens betrifft, ſo hieß allerdings ſpäter Cananiter zuweilen ſo viel wie Kaufmann, Hiob 40, 30; Jeſ. 23, 8, Land Canaan ſo viel wie Kaufmannsland, ſo daſs Heſekiel in c. 16, 29; 17, 4 auch Chaldäa als ein Land Canaan bezeichnen konnte, — aber offenbar nur deshalb, weil das cananitiſche Hauptvolk, das phöniziſche, ſo überwiegend als Handelsvolk

hervortrat, vergl. Haſ. 12, 8; Zeph. 1, 11. Die erſte und eigentliche Bedeutung war dies nicht. Das Verb כָּנַע, verwandt mit כרע, bedeutet nicht „erwerben“ aber „beſitzen“, ſondern „ſich beugen, ſich herabſenken“, vergl. griech. γόνυ. Das Nomen כְּנַעַה iſt nicht die Habe oder Waare, ſandern das ſich Zuſammenlegende, das Bündel, Jer. 10, 7. Da die allein gebräuchlichen Konjugationen von כנע, das Hifil und Niſal nicht im phyſ. Sinn von niedrig machen und niedrig gemacht werden, ſondern nur im moraliſchen von demütigen, unterwerfen und unterworfen werden vorkammen, ſo hat Hengſtenberg (in der Chriſtal. zu 1 Moſ. 9, 18—27) behauptet, כְּנַעַן heiße unterwürfig; Redslob (die altteſtamentl. Namen S. 39 ff.) hat es als unterworfen gedeutet. Und wirklich haben auch die Hebräer ſelber dies Namen zu einem derartigen Onen gemacht; ſie hätten ſonſt nicht das Hifil הִכְנִיעַ vor allem grade in bezug auf die Cananiter und mit unverkennbarer Anſpielung auf ihren Namen gebraucht. Daſs aber immerhin auch dies nicht der urſprüngliche Sinn iſt, erhellt ſehr beſtimmt daraus, daſs הַכְּנַעֲנִי zunächſt nicht ſowol alle Cananiter, als vielmehr nur ein einzelnes, 1 Moſ. 15, 19. 21; 2 Moſ. 3, 8; 13, 5; 23, 23. 28, und zwar nur das in der Niederung wonende Cananitervolk, in 5 Maſ. 11, 30 das in der Jordanniederung, in Jaſ. 5, 1 das am Meer, in 4 Maſ. 14, 25 allgemeiner das im Grunde, in 4 Maſ. 13, 29 das ſawol am Meere, als auch an der Seite des Jordan, in Joſ. 11, 3 das öſtlich und weſtlich anſäſſige bezeichnet. Von varnherein iſt es das warſcheinlichſte, daſs die erſte Bedeutung eine phyſiſche geweſen iſt. Nur wäre es wol nicht zutreffend, wenn man Canaan (und zwar im Gegenſatz zu Aram als Hochland) einfach als Niederland erklären wollte. Genauer dürfte „Senkung“ (man denke an den geographiſchen Sinn von Geſenke) entſprechen. In dieſem Sinn machte der Name zuerſt beſonders auf die niedere zum Meere einerſeits und zum Jordan andrerſeits abfallende Gegend angewandt werden, änlich wie כָּתֵף Schulter auf Philiſtäa, Joſ. 15, 11; Jeſ. 11, 14; doch hinderte nichts, ihn auf die höheren Partieen allmählich mitzubeziehen, da ſie ſich alle von dem mittleren Hauptgebirgszuge nach der einen oder andern Seite hin abſenkten; den bei uns Geſenke genannten Gegenden entſprechen gerade dieſe am meiſten.

Wenn die bibliſche Darſtellung den Stammvater der Cananiter ſchon im voraus mit dem Namen des Landes und Volkes bezeichnet hat, ſo hat ſie es, ſcheint es, getan, um deſto deutlicher zu ſagen, daſs ſie in ſeiner Geſchichte diejenige des Landes und Volkes darſtellen, oder vielmehr auf ihren ſittlichen Grund zurückfüren will. In ihm, dem jüngſten Sane Hams, d. i. in den Cananitern ſoll Ham, der jüngſte San Naahs, vergl. 1 Moſ. 9, 24, deshalb zum niedrigſten Knecht werden, weil er ſich durch ſeine Impietät vom Kindesverhältnis ausgeſchloſſen hat, vergl. 1 Moſ. 9, 25—27; — vorausgeſetzt iſt dabei als ſelbſtverſtändlich, daſs Canaan und die Cananiter nicht beſſer ſein werden als Ham. Es iſt aber zweifelhaft, ob die Herleitung der Cananiter von Ham wirklich richtig iſt.

2) Gehen wir auf ihre **Abkunft** näher ein, ſo ſcheint die außerbibliſche Tradition freilich die bibliſchen Angaben nur beſtätigen zu wollen. Sowol von den Phöniziern ſelber, vergl. Herod. 7, 89, als auch von den perſiſchen Geſchichtskundigen, vergl. Herod. 1, 1, wurde der Süden, der vorwiegend den Hamiten zugefallen war, ſpeziell die Gegend des erythräiſchen, Arabien ſüdlich umgebenden Meeres, deren Bewaner (nach Euſtath. und Schol. zu Dionyſ. Perieg. S. 906) ebenſo wie die Phönizier die Roten oder Rötlichen, Erythräer hießen, als Heimat der Phönizier angeſehen, welche ſie nach Juſtin. 18, 13 terrae matu vexati verließen, um Assyrium stagnum primo, mox mari proximum litus zu beſetzen und die nach ihrem Fiſchreichtum benannte Stadt Sidon zu gründen. Zu berückſichtigen iſt dabei allerdings, daſs die betreffende Gegend nach dem chaldäiſchen Mythus bei Beroſus der Ausgangsort nicht bloß der Hamiten, ſondern der Menſchheit überhaupt iſt. Aber immerhin hat es, wie auch Ewald (Geſch. Iſr. I, S. 343) u. a. anerkennen, am meiſten für ſich, daſs die Cananiter wirk-

lich von dort hergekommen sind. Die Annahme, dass bloß die Namen der Bahraininseln im persischen Meer-B., Tyros (bei Arrian auch Tylos) und Arados, die warscheinlich als phönizische Niederlassungen nach den entsprechenden phönizischen Mutterorten so benannt waren, zu der Vermutung einer südlichen Herkunft der Phönizier Veranlassung gegeben hätten, wie Strabo 16 p. 766. 784 behauptet und noch Hengstenberg (de rebus Tyriorum p. 93) und Movers warscheinlich finden, müsste triftige Gründe für sich geltend machen können. Die ergeben sich aber aus dem Umstande, dass Sidon in 1 Mos. 10, 15 als der Erstgeborne Canaans bezeichnet wird, nicht. Die Richtung der Wanderung, dass sie etwa von Nordosten her durch die Jordangegend gegangen sei (Bertheau, zur Gesch. der Israeliten S. 157 und Knobel, Völkertafel, S. 318 u. 315), deutet sich durch die Reihenfolge der genealogischen Glieder nicht an. Denn bei den Japhetiten in 1 Mos. 10, 2 bezeichnet nicht Gomer der Erstgeborne, sondern eher Magog oder auch Madai den Ausgangspunkt nach der Sündflut. Sidon hat deshalb den Vorrang, weil es am frühesten zu Macht und Berühmtheit gelangte. Nach Justin 18, 9 und Curt. IV, 1. 15 galt es für eine Gründung Agenors selber. — Übrigens weisen auf den Zusammenhang der Cananiter mit dem Süden auch mythologische Andeutungen hin. Agenor, der Vater des Phönix und der Phönizier, soll ein Son des Neptun und der Libye, ein Bruder des Belus, der in Babel seinen Sitz hatte, ein Oheim des Egyptus und Danaus (Apollod. 2, 1. 4; 3, 1. 1; Eustath. zu Dionys. Perieget. S. 912) oder auch ein Bruder des Danaus und Vater des Kadmus und des Äthiopenkönigs Kepheus gewesen sein (Nonnus Dionys. 2, 684; 3, 324 f., 397). Phönix selber wird als ein Son des Agenor und einer Tochter des Belus, als Bruder des Kadmus und Schwager des Egyptus und Danaus gedacht, vergl. Knob. l. c. S. 311. Andromeda, die Tochter des Kepheus und der Kassiope, kommt als Geliebte des Phönix oder des Agenor vor; auch wird Kassiope selber, die Tochter des Arabus und Enkelin des Belus, als Mutter oder Gattin des Phönix angesehen (Knob. l. c. S. 314). Diese Mythen werden nicht bloß auf Grund des Umstandes, dass die Phönizier eine den Ägyptern und Libyern nahe Küstengegend inne hatten, entstanden sein, sondern auch damit zusammenhängen, dass dieselben den südlicheren Küstenvölkern sehr verwandt erschienen. Manetho nannte bei Syncellus und Eusebius (vergl. J. G. Müller, „Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Japhetiten", S. 54, Gotha 1872) die Phönizier und Ägypter Brüder. —

Immerhin aber ist in der Frage nach der Abstammung eines Volkes für den wissenschaftlichen Standpunkt nichts so entscheidend wie die Sprache. Nun ist die Sprache der Cananiter von da ab, wo sie in Canaan wonen und bekannt werden, entschieden semitisch, wie das ihre Personen- und Ortsnamen im A. T. und ebenso die phönizischen und punischen Sprachreste zur Genüge beweisen. Es ist dieselbe Sprache, welche Abrahams Nachkommen, die Kinder Israels redeten, welche daher auch in Jes. 19, 18 geradezu die Sprache Canaans heißt. Sie ist von der aramäischen, wie sie Abrahams Verwandte in Mesopotamien sprachen, 1 Mos. 31, 47, von der assyrischen und arabischen nur dialektisch verschieden. Die Annahme aber, dass all diese semitischen Sprachen eigentlich hamitische seien, dass die Semiten ursprünglich andere, nämlich indogermanische Sprachen geredet und sich die hamitischen erst, als sie in das Gebiet der Hamiten eingedrungen seien, angeeignet haben (vergl. J. G. Müller, l. c.), ist nicht bloß höchst paradox, sondern auch völlig unhaltbar. Dass alle Semiten, dass auch die Aramäer, dass besonders auch die Assyrer, deren Sprache jetzt unmöglich noch mit Hitzig (vergl. „Sprache und Sprachen Assyriens, Leipzig 1871) für eine indogermanische gehalten werden kann, in hamitische Gebiete eingedrungen seien, ist nicht nachzuweisen und von indogermanischen Sprachresten, die bei einem solchen Übergang vorhanden sein würden, ist bei ihnen nichts zu finden. Schon Schlözer (in Eichhorns Repertor. für bibl. und morgenländ. Literat. VIII, S. 161), Eichhorn (Allg. Biblioth. der bibl. Literatur, VI, S. 5. 772), Buttmann (Mythologus I, S. 232), Winer (Real-W.), Movers (Phöniz. I, S. 1 ff.), v. Lengerke (Kenaan S. 185), Lepsius,

Tuch, Bunsen, Renan u. a. hielten daher die Cananiter einfach ebensogut für Semiten wie die Hebräer selber und nahmen an, dass die biblischen Autoren sie nur aus Nationalhass zu den Hamiten gerechnet hätten. Bertheau (l. c. S. 163 bis 186), Ewald (Gesch. Isr. I, S. 344. 404), Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 26 ff.) und Dillmann (in Schenkels Bibellex. unt. Canaan) stellten es dann zwar in Abrede, dass Nationalhass im Spiel gewesen sei, — der sei nie so weit gegangen, dass er wirkliche Stammesverwandtschaft, wo sie vorhanden war, z. B. gegenüber van Moab, Ammon, Edom abgeleugnet hätte. Man kann hinzufügen, dass der bibl. Genealog bei den Amalekitern, die wenigstens ebenso entschieden verworfen waren, wie die Cananiter, sogar einseitig bloß ihre Verwandtschaft wie mit Edom auch mit Israel, 1 Mos. 36, 12, hervorhab. Immerhin aber statuirten sie, wie auch schon Tuch, S. 245, nebenher getan hatte, einen Irrtum. Weil die Cananiter aus dem hamitischen Süden in Palästina eingedrungen seien, — in Zeiten, in denen man van ihrer Abstammung nichts mehr wusste, habe man sie für Hamiten gehalten, obwol sie in Warheit nichts anderes, als einer der früher aus dem semitischen Norden nach dem tieferen Süden gewanderten Araberstämme gewesen seien. Allein, da der Verfasser der Völkertafel (1 Mos. 10) auch in den hamitischen Gegenden, ja bis an die Südküste Arabiens hin, so bestimmte Unterschiede zwischen Hamiten und Semiten, speziell zwischen Kuschiten und Joctaniden macht, wie es ihm one eine genauere Kenntnis der betreffenden Völker schwerlich ratsam erschienen wäre, so ist ein Irrtum nicht so one weiteres warscheinlich. Zudem musste eine Überzeugung, welche wie die betreffende nicht bloß so fest und dauernd haftete, sondern auch in Israels ganzer Geschichte für die Gestaltung derselben so entscheidende Furchen zog, einen tieferen und realeren Grund haben. Außer der Herkunft aus dem Süden musste jedenfalls auch eine stark hamitische Art der Cananiter in Religion und Sitte mitwirken, so dass die Behauptung der Abstammung von Ham, wenn auch nicht im äußerlichen, doch im innerlichen Sinne vollkommen berechtigt war. Auch sonst dürfte das religiöse und sittliche Gepräge für die biblischen Genealogen bei ihrer ganzen innerlicheren, varwiegend ethischen Betrachtungsweise von besonderem Gewichte gewesen sein. Die genealogische Grundlage, welche sie dem Verhältnis Israels zu den andern Völkern geben, soll zuletzt und in der Hauptsache jedenfalls auch immer eine sittlich-religiöse sein. Die Genealogie soll die sittlich-religiöse Beschaffenheit mitandeuten. Vielleicht sind die Hamiten überhaupt nichts anderes als sich selber untreu gewordene Semiten, die man ebendeshalb, weil sie sich das ware semitische Wesen so wenig erhalten hatten, weil sie varan in ihrer Lebens- und Gesinnungsweise ja fremdartig erschienen, statt von Sem unwillkürlich van einem jüngeren, ungleichen Bruder desselben ableitete, wie auch Grau („Ursprünge und Ziele unsrer Culturentwicklung" S. 145 ff.) annehmen zu wollen scheint.

Diejenigen, welche die Cananiter auch genealogisch von den Semiten scheiden, ziehen, um ihre Sprache zu erklären, eine semitische Urbevölkerung in Betracht. Von den Semiten, die sich von den südlichen Euphratgegenden aus nördlich um die große arabische Wüste herumlagerten, sollen einige Ausläufer Canaan eher erreicht haben als die Hamiten, welche als Kuschiten die Küsten des persisch-arabischen Meeres, als Ägypter das Westland des arabischen Meer-B.'s, als Libyer (Put) die südlichen Gestade des Mittelmeers besetzten und als Cananiter erst von Süden her das betreffende Land in Besitz nahmen, — und erst von der Urbevölkerung soll dann die semitische Sprache auf die Cananiter übergegangen sein. Da sich aber nirgends Spuren davon entdecken lassen, dass die letzteren varher eine andere Sprache gehabt hatten, so muss man doch auch auf diesem Standpunkt wider annehmen, dass sie auch varher schon, dass die Hamiten damals wol noch durchweg wesentlich semitisch redeten. Und so kammt man auch von hieraus wider nicht bloß auf ein längeres und engeres Zusammenwonen der Hamiten und Semiten in den südlichen Gegenden des Euphrat und Tigris, sandern auch auf ein engeres Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden. Tatsache ist es jedenfalls, dass überhaupt kaum irgendwo von wirklich eigenartigen hamitischen Sprachen die Rede sein kann. Die Sprachen der Neger, die zu den Hamiten zu rechnen die

Völkertafel kein Recht gibt, können als ſolche nicht angeſürt werden. Die Sprache der Accadier aber, der Proto-Babylonier, wird, da ſie noch zu wenig erforſcht iſt, da namentlich die Abkunſt dieſes Urvolkes zu wenig feſtſteht, vergl. J. Halévy im Journal Asiatique, Juin 1874, ebenſowenig herbeigezogen werden dürfen. Nicht bloß die Kuſchiten in Südarabien und auf der Oſtküſte Afrikas redeten ſemitiſch, ſondern auch in der Sprache der Ägypter finden ſich viele Elemente, die mit dem Semitiſchen nahe verwandt ſind, Nomina ſowol als auch Pronomina und Pronominalſuffixa, ſelbſt Verba, und zwar, je älter die Sprachproben ſind, deſto zalreicher und ſchlagender, z. B. auf den Denkmälern vor der Hykſosinvaſion (in Memphis, Benihaſſan u. ſ. w.). Für Geſenius, Benſey, Lepſius, de Rougé, Dietrich, Bunſen, M. Müller u. a. iſt die Verwandtſchaft des Ägyptiſchen und Semitiſchen unzweifelhaft. Bunſen (Ägyptens Stelle V, 2) und M. Müller halten das Semitiſche, zunächſt das Phöniziſche und Hebräiſche, für eine bloße Fortbildung des Hamitiſchen, ſpeziell des Ägyptiſchen. Benſey (Über das Verhältniß der ägyptiſchen Sprache zum ſemitiſchen Sprachſtamm, Leipz. 1844, und Geſch. der Sprachwiſſenſchaft, München 1869, S. 683 f.) nimmt umgekehrt an, daſs der ſemitiſche Sprachſtamm auch die nordafrikaniſchen Idiome aus ſich habe hervorgehen laſſen, indem er ſich an der Suez-Landenge in zwei Hauptadern, in die aſiatiſche und afrikaniſche, geſpalten habe. Ebers (Ägypten und die Bücher Moſ.) hält die Ägypter geradezu für einen ſemitiſchen (in Riehms bibl. Wörterbuch für einen den Semiten verwandten) Stamm, der mit ſeinen öſtlichen, ſpäter von ihm ſo ſehr verſchiedenen Brüdern dieſelbe Urheimat gehabt und viele Sprachwurzeln und einzelne Formen der Heimatſprache bewart zu haben ſcheine.

3) Faſſen wir jetzt die verſchiedenen Beſtandteile der Bevölkerung Canaans ins Auge, ſo muſs in der Tat noch vor den eigentlichen Cananitern eine Urbevölkerung anerkannt werden. Es kommen gewiſſe Stämme vor, die ſich nur auf den Grenzmarken finden, die ſchon in der Zeit der cananitiſchen Blüte hinzuſchwinden im Begriff ſind, vergl. 5 Moſ. 3, 11, und die nirgends als Zweige des cananitiſchen Volkes mit angeſürt werden, was bei der öfteren Aufzälung der verſchiedenen cananitiſchen Geſchlechter nicht one Gewicht iſt, vergl. 1 Moſ. 10, 15—19; 2 Moſ. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Moſ. 7, 1; Joſ. 3, 10; 9, 1; 11, 3 u. ſ. w. In 1 Moſ. 15, 19—21 ſtehen ſie nur deshalb mit den Cananitern zuſammen, weil es ſich hier um alle Bewoner Canaans handelt. Wenn ſie aber in Richt. 1, 10 kurzweg mit zu den Cananitern gerechnet werden, ſo geſchieht es, weil es hier bloß auf den allgemeinen Gegenſatz gegen Iſrael ankommt. Von welcher Abkunſt dieſe Urbewoner waren, läſst ſich nicht ſicher beſtimmen. Wenn man die Cananiter für ſemitiſirte Hamiten hält, ſo liegt es nahe genug, mit Knobel, Kurtz (Geſch. d. A. Bundes I, S. 123) und Delitzſch in ihnen die Vermittler dieſer Semitiſirung, alſo ſemitiſche Urſtämme zu ſehen, wie dafür auch die drei nicht unſemitiſchen Familiennamen der bei Hebron Wonenden, Scheſchai, Achiman und Talmai ſprechen, vergl. 4 Moſ. 13, 22; Joſ. 15, 14; Richt. 1, 10. Wenn man aber die bibliſche Raſſeneinteilung in dem vorherangedeuteten innerlich-ethiſchen Sinn verſteht, ſo empfiehlt es ſich mehr, ſie den Hamiten beizuzälen. Wie die Urbewoner anderer Länder wurden auch ſie als rieſig und ſchrecklich gedacht. Die iſraelitiſchen Kundſchafter berichteten in 4 Moſ. 13, 32, daſs ſie ſich ihnen gegenüber wie Heuſchrecken erſchienen ſeien. Sie wurden ſogar demgemäß benannt. Sie hießen in der Gegend von Hebron die Langhalſigen, בְּנֵי עֲנָק, 4 Moſ. 13, 33, oder בְּנֵי הָעֲנָק, Joſ. 15, 14, יְלִידֵי הָעֲנָק, 4 Moſ. 13, 22; Joſ. 15, 14, auch בְּנֵי עֲנָקִים, 5 Moſ. 1, 28; 9, 2, und עֲנָקִים, 5 Moſ. 2, 10. 11. 21; Joſ. 14, 12, und wurden für die Kinder oder Nachkommen des אַרְבַּע gehalten, der in Joſ. 14, 15 der große, d. i. größte Mann unter den עֲנָקִים und in Joſ. 15, 13 der Vater des Enakitengeſchlechts genannt wird; es war derſelbe, von welchem Hebron den Namen Kirjath Arbah fürte, 1 Moſ. 23, 2; Joſ. 15, 54; 20, 7. Im nördlichen Oſtjordanland nannte man ſie Rephaim, nach dem arabiſchen rafata Hochgewachſene oder auch Langgeſtreckte, Recken, welcher Name indes ſchon frühzeitig oder ſogar von Anfang an auch als Geſammtbenennung

für alle dieſe rieſigen Urſtämme diente, vergl. 1 Moſ. 15, 20, beſonders Joſ. 17, 15, wo Rephaim auf dem Gebirge Ephraim vorkommen, ferner Joſ. 15, 8; 18, 16, u. a., wo das Tal der Rephaim im Südweſten Jeruſalems erwänt wird, auch 2 Sam. 21, 16—22 und 1 Chron. 20, 4—8. In der nachherigen Gegend der Ammoniter hießen ſie Suſim, die langen Menſchen, ἔθνη ἰσχυρὰ nach den alten Verſſ., oder Samſummim, die Argesſinnenden (Hupfeld, Zeitſchr. für die Kunde des Morgenl. III, 2, S. 399 und Renan, Hist. générale des langues sem. I, S. 35 deuten nach dem arab. simsim die unverſtändlich Redenden). In dem nachherigen Moab hießen ſie Emim, die Schrecklichen, vergl. 1 Moſ. 14, 5 und 5 Moſ. 2, 10. 11. 20. 21. Doch gehörten dahin auch die Avvim im ſüdlichen Philiſtäa, 5 Moſ. 2, 23, die Amalekiter im Gebirge Ephraims, Richt. 5, 14, und allenfalls auch die Horiter im Seirgebirge. Die Volksmeinung brachte ſie, durch die allgemeine Vertilgung der antediluvianiſchen Menſchheit nicht beirrt, in Zuſammenhang mit den Nephilim, welche nach 1 Moſ. 6, 1—4 den von der Sage mit höherer Doxa umgebenen Gottesſönen entſtammt waren, vergl. 4 Moſ. 13, 33. Wie jene Gottesſöne und ihre Nachkommen waren warſcheinlich auch ſie ſehr gewalttätig und wild. Durch ihre Ausrottung konnten ſich daher die ſpäteren Einwanderer, namentlich die Moabiter und Ammoniter, die Edomiter und ſüdlichen Philiſter oder Kaſthorim ein Anrecht auf die von ihnen befreite Gegend zu erwerben ſcheinen, vergl. 5 Moſ. 2, 11. 12. 19. 20. 22. 23. Aber erſt die Iſraeliten beſeitigten ſie vollſtändig oder nötigten ſie, ihre Zuflucht zu den Philiſtern zu nehmen, wo ſich noch ſpäter Nachkommen von ihnen andeuten, Joſ. 11, 22; 2 Sam. 21, 15. 22; 1 Chron. 20, 4. 6. 8. Dort hätte es von ihnen nach den alex. Überſetzern, welche in Jer. 47, 5 ſtatt עֲנָקִים, עֲנָקִם leſen und darunter, wie in 1 Chron. 12, 15 Anakim (οἱ κατάλοιποι Ἐνακείμ) verſtehen, was aber ſchwerlich richtig iſt, vergl. Jer. 49, 4, ſogar noch in der Zeit des chaldäiſchen Exils Überreſte gegeben. Die Cananiter ihrerſeits mochten einige Geſchlechter von ihnen ebenfalls in die Grenzgegenden zurückdrängen; aber von einem eigentlichen Gegenſatz gegen ſie deutet ſich bei ihnen nichts an. Teilweiſe ordneten ſie ſich ihnen als den zuerſt angeſeſſenen und inſolgedes hervorragenden Geſchlechtern wol ſogar unter; den Og, einen Sprößling der Rephaim, erkannten die Amoriter in Baſan als König an; vergl. 5 Moſ. 3, 8 ff. Warſcheinlich vermiſchten ſie ſich mit ihnen und zwar in den verſchiedenen Gegenden in verſchiedenem Grade, ſo daſs ihre einzelnen Abteilungen ſchon je nach dem Maße der Miſchung ein beſonderes Gepräge erhielten, welches ſich dann natürlich je nach der Art der betreffenden Gebiete, namentlich nach der Gebirgs- oder Talbeſchaffenheit derſelben noch beſtimmter ausgeſtaltete oder befeſtigte. One Zweifel enſtanden auch dialektiſche Verſchiedenheiten, wie einigermaßen ſchon aus 5 Moſ. 3, 9 (שִׂרְיֹן = שְׂרִיֹן), beſonders aber aus dem Phöniziſchen im Vergleich mit dem Cananitiſch-Hebräiſchen erhellt. Daſs ſich aber die Urbevölkerung in einem Hauptzweige der Cananiter, nämlich in dem amoritiſchen, ziemlich unvermiſcht erhalten habe, iſt eine grundloſe Anſicht Knobels (Völkert. S. 201) und Ewalds (Geſch. Iſr. I, S. 338), für welche in der Größe der Amoriter, vergl. Am. 2, 9, kein Beweis liegt und ebenſowenig in dem Umſtand, daſs das Oſtjordanland, obwol von den Amoritern beſetzt, nicht zu Canaan gerechnet wurde.

Die Urbewoner müſſen ihr Übergewicht ſchon längere Zeit vor Beginn der Hebräerzüge verloren haben. Nach 1 Moſ. 12, 6 waren ſchon die Cananiter, nach 1 Moſ. 13, 7 die Cananiter und Pheresiter im Lande, als Abraham einwanderte. Ebenſo wonten damals ſchon die Amoriter im ſüdlichen Gebirge, 1 Moſ. 14, 7. 13, und die Hethiter, von denen er das Erbbegräbnis kaufte, in Hebron, 1 Moſ. 23, vergl. c. 26, 34; die Chivviter werden wenigſtens in Jakobs Zeit als in Sichem ſitzend erwänt, 1 Moſ. 34, 2 ff. Doch dürfte die Bevölkerung damals noch nicht ſo dicht geweſen ſein, wie in der moſaiſchen Zeit, vergl. einerſeits 1 Moſ. 13, 9; 34, 21, andererſeits 5 Moſ. 7, 7. 17; 9, 1. Bezeichnend iſt es für die Cananiter, daſs ſie, obwol zunächſt nicht allzu zalreich und unter allen Umſtänden ein verhältnismäßig kleines Volk, zudem auf ein möglichſt enges

Territorium zusammengedrängt, dennoch gar bald in viele einzelne Stämme zerfielen, obwol sie sich keineswegs durch Reichtum geistigen Lebens, durch eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Richtungen und Eigentümlichkeiten auszeichneten. Sie lebten offenbar nur dem Erwerbe und Genusse und entbehrten, weil eines höheren gemeinsamen Strebens, auch eines eigentlich staatenbildenden Prinzips. Bereits in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 15—19 werden 11 cananit. Stämme aufgefürt, zuerst die Sidonier oder Phönizier, welche zu mächtig waren, als dass sie von den Israeliten hätten überwunden werden können, zuletzt die zu Phönizien gehörigen Arkiter, Siniter, Arvaditer und Zemariter, denen sich noch die Hamatiter anschließen, welche alle zu gesichert und zu nördlich wonten, als dass sie sich nicht ebenfalls der israelitischen Unterwerfung hätten entziehen sollen, dazwischen die Hethiter, Jebusiter, Amoriter, Girgasiter und Chivviter, welche fünf für Israel entschieden am meisten in betracht kamen. In einigen Aufzälungen werden von diesen letzten fünf die Girgasiter weggelassen; doch werden dann die Cananiter in dem oben angegebenen engern Sinn mit erwänt, 2 Mos. 13, 5, so dass die Fünfzal dennoch bleibt; es werden daneben allenfalls auch noch die Pheresiter genannt, so dass die Zal auf sechs steigt, 2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 18; zuweilen werden aber auch die Cananiter und Pheresiter noch neben den Girgasitern aufgefürt, sodass eine Siebenzal herauskommt, 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11. In 1 Mos. 15, 19—21, wo die arabischen Stämme der Keniter, Kenissiter und Kadmoniter und dazu auch die Rephaim mit in betracht gezogen, die Chivviter dagegen übergangen werden, findet sich die Zehnzal. Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen die Aufzälung ausging, wurden bald die einen, bald die andern vorangestellt. Es scheint nicht, dass die einen die andern an Bedeutung so entschieden überragt hätten, dass infolge dess eine feste Ordnung in der Aufzälung hätte entstehen können. Nur müssen wol die Amoriter und vielleicht auch die Hethiter mächtiger als die übrigen gewesen sein; denn wie der Name der Cananiter, 1 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 43. 45; Jos. 16, 10; Richt. 1, 9. 10, oder wie der der Cananiter und Pheresiter zusammen, 1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5, findet sich auch der der Amoriter, 1 Mos. 15, 16; 48, 22 (gegen c. 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 1, 34. 35; 6, 10; 10, 11; 2 Sam. 21, 2 (gegen Jos. 9, 3 ff.); 2 Kön. 21, 11, Am. 2, 9. 10, und der der Hethiter, Jos. 1, 4 (nicht so 1 Kön. 11, 1, auch nicht Hes. 16, 3. 45) als Gesamtname. — Die Gebiete, welche diese Stämme inne hatten, mögen sich schon bis auf Mosis Zeit hin mehrfach verändert haben, haben sich aber ganz besonders durch die israelitische Invasion verschoben.

Die Amoriter, welche hauptsächlich im südlichen Westland zu Hause waren, drangen noch kurz vor Mose in das ostjordanensische Land ein und gründeten hier die Reiche des Sihon und Og, welche beide als amoritisch bezeichnet werden, 5 Mos. 3, 8; 4, 47 f.; Jos. 9, 10 u. s. w.; sie traten aber von da ab fast mehr als andere zurück (s. den Art. Amoriter).

Die Hethiter, welche 1 Mos. 23 in Hebron, 4 Mos. 13, 29 neben den Jebusitern und Amoritern auf dem Gebirge, in Richt. 1, 26 bis nach Bethel hin erwänt werden, mögen schon durch die Amoriter, besonders aber durch die Israeliten mehr nordwärts gedrängt sein. Doch lassen sich ihre späteren Sitze nicht genauer bestimmen. Denn Luz im Hethiterlande, Richt. 1, 24—26, ist völlig unbekannt; die talmud. Überlieferung, dass in dieser Stadt Purpurfärbereien seien (Wagenseil, Sota, pag. 1020 f.), spricht etwa für phönizische Gegenden; Euseb. und Hieron. suchen es in Cypern, indem schon sie, änlich wie auch Ewald (Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 209) חִתִּים und כִּתִּים identifiziren. Aus 1 Kön. 10, 29 und 2 Kön. 7, 6, wo die Hethiter neben den Syrern (an der letzteren St. freilich zugleich neben den Ägyptern) vorkommen, lässt sich allenfalls schließen, dass sie in den Libanongegenden eine neue Heimat fanden. Jedenfalls erhielten sie sich nach diesen Stellen noch lange nach Mose. David hatte von ihnen Kriegsleute, wie den Ahimelech, 1 Sam. 26, 6, und Uria, 2 Sam. 11, 3. in seinem Heere. Salomo ließ sie behufs seiner Bauten Frondienste leisten, 1 Kön. 9, 20 ff., und hatte

unter ſeinen Frauen auch hethitiſche, 1 Kön. 11, 1. — Daſs ſie mit den auf den altägyptiſchen Denkmälern in der Zeit der 19. Dynaſtie ſo oft erwänten Cheta Syriens, mit denen noch Ramſes II. einen Friedensvertrag machte, identiſch ſeien (Brugſch, Geogr. Inſchriften II, S. 20f.), iſt von Chabas (voyage d'un Egyptien pag. 326) beſtritten und von Ebers aufgegeben worden. Bemerkenswert iſt aber, daſs das entſprechende aſſyriſche Hatti, das ebenfalls in einem ſehr erweiterten Sinn von allen Weſtvölkern, ſpeziell von den Weſt- und Süd-Aramäern vorkommt, nach Schrader (Keilinſchr. S. 27) nichtsdeſtoweniger mit Hethiter eins iſt.

Die Pheresiter hat Ewald, weil ſie in 1 Moſ. 10, 15—19 nicht mit aufgefürt, ſonſt aber als nicht unbedeutend vielfach erwänt werden, mit den Hethitern identifizirt (Geſch. Iſrs. I, S. 377). Die Hethiter ſeien im Unterſchied von den Amoritern, den Höhenbewonern, die Bewoner der Ebenen und Täler geweſen, und ebendafür ſeien auch die Pheresiter ihrem Namen nach zu halten. Dagegen ſpricht aber, daſs Hethiter und Pheresiter oft genug nebeneinander vorkommen. Da der Name der letzteren deutlich mit אֶרֶץ פְּרָזוֹת = plattes Land, Gegend offener Dörfer, vergl. Heſ. 38, 11; Sach. 2, 8; Eſth. 9, 19, zuſammenhängt, ſo haben andere unter ihnen nicht ſowol einen beſonderen Stamm, als vielmehr einen nach ſeiner Lebensweiſe bezeichneten Stand verſtanden; ſie ſeien die Ackerbauer, die Dorfbevölkerung geweſen. Dies mag im weſentlichen richtig ſein. Da ſie aber immerhin ſo oft als ein Stomm in der Reihe der übrigen Stämme erſcheinen, ſo empfiehlt es ſich dennoch, ſie auch genealogiſch abzuſcheiden und mit Dillmann etwa anzunehmen, daſs dieſe Landbevölkerung ein Gemiſch war, in welchem ſich ſtärkere Überreſte der Urbevölkerung erhalten hatten, ſo daſs ſie ſich den Rephaim annäherten, 1 Moſ. 15, 20; Joſ. 17, 15, aber doch auch leicht mit den Cananitern zuſammengeſtellt werden konnten, 1 Moſ. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5. Als Bauernbevölkerung ſcheinen ſie ſchon in der Erzväterzeit beſonders in dem mittleren Weſtjordanlande heimiſch geweſen zu ſein, 1 Moſ. 13, 7; 34, 50, in der Gegend von Sichem und Bethel; weiterhin finden wir ſie aber auch nördlich bis Beth Schean, in den Grenzen des cananitiſchen Reiches Bezek, Richt. 1, 4—5, in den gebirgigen und waldigen Strecken dieſer Gegend, Joſ. 17, 15 ff.; 11, 3 vergl. mit 4 Moſ. 13, 29. Wie die andern Stämme machte Salomo auch ſie fronpflichtig, 1 Kön. 9, 20.

Die Girgaſiter, in der Alex. Gergeſäer, hatten warſcheinlich nur ein kleines Land inmitten der Hethiter und Amoriter, neben denen ſie zuweilen (z. B. Joſ. 24, 11; 5 Moſ. 7, 1) erwänt werden, inne. Ewald findet in Gergeſa, das nach Euſ. Onom. auf einem Berg am galiläiſchen Meere lag, eine Spur ihres Namens, und vermutet im Anſchluſs daran, daſs Hazor (Feſtung, Burg) ihr Reich geweſen ſei (l. c. I, S. 334). Aber alles weiſt auf ein ſüdlicheres Gebiet für ſie hin. Nach Joſ. 24, 11 wonten ſie jedenfalls diesſeits des Jordans. In Matth. 8, 28 dürfte nicht an Gergeſa (oder Gadara), ſondern an ein ſonſt unbekanntes Geraſa zu denken ſein; dafür ſpricht der heutige Ruinenhauſe Kerſa am galiläiſchen See, vgl. Thomson, The land and the book. Joſephus rechnet ſie in Arch. 1, 6, 2 zu den in ſeiner Zeit verſchwundenen Geſchlechtern.

Ob die Geſchuriter, die noch Joſ. 13, 2 im Südweſten Paläſtinas gewont zu haben ſcheinen, die alſo von den nördlichen Geſchuritern, den Genoſſen der Maakothiter, Joſ. 12, 5; 13, 11. 13; 5 Moſ. 3, 14, und dem zu Aram gehörigen Königreich Geſchur, 2 Sam. 15, 8, zu unterſcheiden ſind, und die Girſiter, הַגִּרְזִי, welche neben den erſteren erwänt werden (aber nur in 1 Sam. 27, 8), cananitiſche Stämme waren, muſs dahin geſtellt bleiben. Sie kommen an der letzteren Stelle als ſolche, gegen welche David von Philiſtäa aus ſeine Streifzüge richtete, neben den Amalekitern vor. Daſs der Berg Garizim von ihnen ſeinen Namen gehabt hätte, iſt bei ſeiner nördlichen Lage nicht anzunehmen (gegen Z.D.M.G. IX, S. 763 f.). Da die Randlesart in 1 Sam. 27,8 הגזרי ſtatt הגרזי lautet, und da die alex. Überſ. für Geſchuriter und Girſiter nur den einen Namen

Γεσιμί setzen, so vermuten Grotius, Gesenius, Wiener, Thenius, Ewald (II, S. 467) und Wellhausen (Der Text der Bücher Samuel. S. 139), dass הגשורי durch הגזרי nur erklärt wird und dass damit nur die Bewoner der bekannten, am längsten unabhängigen Cananiter-Stadt und Gegend Gazer, für welche nach Ewald beide Namen nach einander üblich wurden, gemeint sind. Dagegen spricht nur, dass David sich von Philistäa aus schwerlich nordwärts gewandt haben wird, wo das Objekt seines Angriffs, das den Philisterkönigen verborgen bleiben sollte, sehr leicht bekannt werden konnte.

Die Jebusiter werden außer in 1 Mos. 10, 16 immer zuletzt genannt. Ihr Gebiet war wahrscheinlich das kleinste; es erstreckte sich wol nur auf ihre Stadt und deren nächste Umgebung. Immerhin aber bildeten sie, mit den Hethitern und Amoritern auf dem Gebirge wonend, 4 Mos. 13, 29; Jos. 11, 3, ein eigenes Reich; auch traten sie vor andern kräftig und kriegerisch auf, Jos. 11, 3 ff. Ihr König Adoni-Zedek wurde zwar bei Gibeon geschlagen und bei Makeda getötet, Jos. 10. Aber ihre Stadt Jebus (wahrscheinlich änlich wie צִיּוֹן = trockner Berg), welche diesen Namen in Richt. 19, 10. 11 (in einer alten Erzälung) und 1 Chron. 11, 4 fürt, dagegen in der legislatorischen Schrift, Jos. 15, 8; 18, 26. 28, Stadt des Jebusiters, in 1 Mos. 14, 18 wahrscheinlich Salem, in Jos. 15, 63; 18, 28; Richt. 1, 8. 21 Jerusalem heißt, konnte von den Benjaminiten, denen sie zugefallen war, nicht erobert werden, Richt. 1, 21; von Juda wurde es, Richt. 1, 8, nur vorübergehend in Besitz genommen. Dass die Benjaminiten mit den Jebusitern gemeinsam darin gewont hätten, ist wol aus Jos. 15, 63 nicht zu folgern (gegen Knob.), da in 2 Sam. 5, 6 ff. von gemischter Bevölkerung keine Rede ist. Erst David nahm die Stadt für die Dauer ein, 2 Sam. 5, 6, doch so, dass auch jetzt noch Jebusiter wie Aravna dort wonen blieben, 2 Sam. 24, 18 ff. Salomo machte die letzteren zu Hörigen, 1 Kön. 9, 20, vgl. Sach. 9, 6.

Die Chivviter, zu denen nach Jos. 9, 7; 11, 19 auch die unkriegerischen, sich durch Betrug vor dem Untergang bewarenden Bewoner von Gibeon und den Nebenstädten gehörten, — in 2 Sam. 21, 2 sind dieselben freilich nur allgemeiner als Amoriter bezeichnet, — vertauschten das mittlere Land, wo sie Sichem, 1 Mos. 34, 2, und andere Städte, 2 Sam. 24, 7, besaßen, mit dem nördlichen an und in dem Libanon bis nach Hamat hin, Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 Sam. 24, 7, wo sie den Israeliten ebenso hartnäckig wie die anderen nördlichen Stämme widerstanden.

4. Suchen wir die Entwicklung und Geschichte der Cananiter, besonders das ihnen von Israel bereitete Geschick zu begreifen, so kommt allerdings in betracht, dass ihre Zersplitterung vielleicht schon früher, jedenfalls aber gegen Mosis Zeit hin soweit fortgeschritten war, dass nicht etwa bloß die namhaft gemachten Stämme, sondern fast alle Städte mit ihren Bezirken eigene Gemeinwesen bildeten, welche meist von sogenannten Königen, 4 Mos. 21, 1; 5 Mos. 7, 24; Jos. 10, 3—23; 11, 1 ff.; 12, 9; Richt. 4, 2, d. i. von Fürsten, deren Machtvollkommenheit durch Älteste nicht unbedeutend eingeschränkt war, 1 Mos. 34, 23, teilweise vielleicht auch von einem Ältestenkollegium (wie Gibeon, Jos. 9, 11) regiert wurden. In Jos. 12, 9—24 werden 31 Könige als von den Israeliten besiegt aufgezält; in Richt. 1, 7 redet Adoni-Bezek gar von 70, die er überwunden und verstümmelt habe. Dass diese vielen Fürsten mit einander viel kämpften, ist selbstverständlich und wird durch Richt. 1, 7 ausdrücklich bestätigt. Indess wurde das Land dadurch nicht gerade geschwächt. Um sich vor einander zu sichern, wandten sie große Sorgfalt und Mühe auf die Befestigung der zalreichen Städte, 5 Mos. 6, 10. 11, durch Mauern und eiserne Tore, 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 3, 5; Jos. 10, 20, auf den Bau von Burgen auf den Höhen, Jes. 17, 9, und auf die Vermehrung der Kriegsmittel, besonders der eisernen Wagen, Jos. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19, 4, 3, und der dazu gehörigen Rosse, 5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4—9, sodass sie namentlich in den Ebenen, wo ihre Streitwagen und Rosse zur Geltung kommen konnten, jedem Feinde mächtigen Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätten. Übrigens scheinen auch die Beschäftigungen des Friedens im Schwunge gewesen zu

ſein. Aus dem Namen der Stadt Kirjath-Sepher (Buchſtadt, in der Alex. πόλις γραμμάτων), der nachher durch den Namen Debir verdrängt wurde, Richt. 1, 11, 12; Joſ. 15, 15. 16. 49, und noch ſicherer aus dem Umſtande, daſs die Phönizier nach den Nachrichten der Griechen die Verbreiter der Schreibkunſt waren, vielleicht auch aus der Erwänung der Bücherſchreiber der Cheta auf den ägyptiſchen Monumenten kann man ſchließen, daſs Schreibekunſt und Schriftſtellertätigkeit bei ihnen in Übung war. Daſs Gewerbe, einfachere Künſte und Handel gediehen, ergibt ſich aus den gelegentlichen Andeutungen beſonders über die Cananiter und Chivviter. Vor allem wurde für den Ackerbau, für Öl- und Weingärten, für Brunnen und Ciſternen geſorgt, ſodaſs die Iſraeliten für das, was ihnen in dieſen Beziehungen in Canaan zufiel, 5 Moſ. 6, 11; Joſ. 24, 13, viel Urſache hatten, dankbar zu ſein.

Was das cananitiſche Volk wirklich ſchwächte, ja zerſtörend an ſeinem innerſten Marke zehrte, war die mit dem Verfall der Religion verbundene Sittenloſigkeit. Wenn noch in Abrahams Zeit Melchiſedek als Prieſterkönig von Salem in ſeinem El Eljon einen Gott verehrt hatte, in welchem Abraham bis zu einem gewiſſen Grade ſeinen eigenen Gott wider zu erkennen vermochte, ſo war bis auf Moſes Zeit hin nicht bloß die iſraelitiſche Gotteserkenntnis, ſondern auch die cananitiſche Abgötterei merklich fortgeſchritten. Die Verehrung der lebenzeugenden und zerſtörenden Naturkräfte, welche man ſich im allgemeinen als Baal und Aſtarte, außerdem aber noch durch die Geſtalten von verſchiedenen Lokal-Gottheiten vorſtellig machte, hatte ſich im weſentlichen ſchon in derſelben Eigentümlichkeit ausgebildet, die wir ſpäter an ihr beſtimmter beobachten können, vgl. 2 Moſ. 23, 24 f.; 34, 13 — und nicht blos Warſagerei und Zauberei, 2 Moſ. 22, 17; 3 Moſ. 19, 26. 31; 20, 6. 7; 5 Moſ. 18, 10 ff., ſondern auch die größten Schanden und Laſter, 3 Moſ. 18, 3—30; 20, 23. 24; 5 Moſ. 9, 4; 12, 31, gingen damit Hand in Hand. Schändlichkeiten, die uns an der Urbevölkerung deutlicher nur in den Städten des Siddimtales, — denn nach 1 Moſ. 13, 12 ſcheint die Bevölkerung desſelben von der eigentlichen cananitiſchen verſchieden geweſen zu ſein, — entgegentreten, vgl. 1 Moſ. 19, 4, müſſen in Canaan nach den angef. St. St. ſchnell genug allgemeiner herrſchend geworden ſein. Eine Wolluſt, die ſelbſt die unnatürlichſten Laſter, Vermiſchung mit dem Vieh u. dgl. aus ſich hervorgebar und dabei eine Schamloſigkeit, wie ſie 1 Moſ. 9, 19 ff. ſchon Ham beigelegt wird, verbunden mit Hartherzigkeit, Gefülloſigkeit und Grauſamkeit, die durch keine höhere Ordnung eingeſchränkt, durch den Baalsdienſt nur geſteigert wurden, kurz ſchändliche Unſitten, welche es immer erklärlich machen, daſs ein Volk zu Grunde geht, waren hier im Schwange, und es hält nicht gerade ſchwer, das Recht zu begreifen, mit welchem ſich das reinere und jugendlich kräftigere Iſrael die Miſſion zuſchreiben konnte, von der ſo oft und ſo nachdrücklich die Rede iſt, 2 Moſ. 23, 33; 4 Moſ. 33, 52; 5 Moſ. 7, 25, an den Cananitern Gottes Gericht zu vollſtrecken, ſie zu verbannen und zu vertilgen. Als ausſchließlicher Träger der Erkenntnis und Verehrung des waren Gottes durfte, ja muſste es jedenfalls die Aufforderung in ſich fülen, ſich ein Gebiet zu ſichern, auf welchem es exiſtiren und dem höchſten, was es auf Erden gibt, leben konnte. Am nächſten lag ihm da das Gebiet, in welchem ſchon ſeine Vorfaren Jarhunderte lang geweilt hatten. Standen ihm hier die Cananiter im Wege, drohten ſie ihm durch ihr ſinnenberückendes Beiſpiel Geſar und fülte es ſich noch zu ſchwach, ſie innerlich unſchädlich zu machen, ſo muſste es die äußerliche Beſeitigung derſelben für eine heilige Pflicht halten. Erſt recht aber mußte es in ihrer Überwindung nachher, nachdem ſie ihm gelungen war, Gottes heiliges Verhängnis erkennen. Die Cananiter waren mit den alten Ureinwonern, zu denen ſie ſchon ebenſo, wie die Moabiter und Ammoniter, in Gegenſatz hätten treten ſollen, deren Entartung ſie aber nur fortſetzten und vollendeten, auf eine Linie herabgeſunken.

5. Was die Geſchichte der Unterwerfung betrifft, ſo wurde der Kampf der Iſraeliten gegen die Cananiter nach der Darſtellung des Pentateuch und des Buches Joſua in der Hauptſache in ziemlich kurzer Zeit durchgefürt. Das Oſtjordanland wurde noch in Moſes Zeit durch die entſcheidenden Siege über die

beiden Amoriterkönige Sihon und Og erobert, 4 Moſ. 21; 5 Moſ. 2, 3; im Weſtjordanland wurden im Laufe weniger Jare, vgl. Joſ. 14, 15 mit V. 7, nicht bloß einzelne Städte, wie Jericho und Ai überwältigt; durch die große Schlacht bei Gibeon wurden auch fünf verbündete Könige, Joſ. 10, vgl. Jeſ. 28, 21, und durch die Schlacht am Meromſee wurde dann noch die vereinigte Macht der Könige des Nordens vernichtet, Joſ. 11. Aber dennoch erhellt doch auch wider ſehr beſtimmt, daſs die Iſraeliten kaum ſo viel erobern mochten, als ihr dringendſtes Bedürfnis erheiſchte, Joſ. 17, 14 ff., daſs ſie die Eroberung alſo nicht wie in einem einzigen Zuge, ſondern nur ganz allmählich, nur wie es die geſchichtliche Notwendigkeit mit ſich brachte, vollzogen. Die verſchiedenen Stämme Iſraels trennten ſich von einander, ſobald ſie ſich einigermaßen Raum geſchafft hatten, und die Cananiter, die ſich in ihren feſten Städten und Burgen wider aufrafften, hatten es nun den kleineren Abteilungen gegenüber um ſo leichter, ſich noch lange zu behaupten. Selbſt auf der Grenze zwiſchen Juda und Benjamin hielten ſie ſich in dem feſten Jebus, — und im weſtlichen Ephraim, mitten zwiſchen Jebus und Joppe, verblieben ſie in der Stadt Gazer und dem dazu gehörigen Gebiet, das auch Joppe mitumfaſſen und von hier aus Ägypten gegen ſich herausfordern mochte, Richt. 1, 29. 34—36; 1 Kön. 9, 16; vgl. Ewald II, S. 465; ganz beſonders aber ſaßen ſie in den nördlichen Stammgebieten feſt, vorzüglich in den für den Handel wichtigſten Ortſchaften, welche einerſeits nach dem Jordan und andererſeits nach dem Mittelmeer zu lagen, in Beth Schean am Jordan, in Jibleam, Megiddo und Taanach nach dem Carmel zu, in Dor am Meere, Richt. 1, 27, 28; Joſ. 17, 11—13; außerdem aber auch in Kitron und Nahalol mitten im nördlichen Binnenlande, Richt. 1, 30; Joſ. 19, 35. In den nördlichſten Teilen, wo ſie durch die Gebirge geſichert waren und ſich zugleich an die Phönizier anlehnten konnten, blieben ſie ſo ſtark und zalreich, daſs es von den Stämmen, die dort ihr Gebiet erhalten hatten, von Naſthali und Aſcher geradezu heißt, daſs ſie unter den Cananitern wonten, Richt. 1, 32. 33, daher auch ihr Gebiet den Namen Kreis der Heiden, G'lil haggojim, Galiläa, Jeſ. 8, 23; Joſ. 20, 7; 21, 32, empfing. In 1 Moſ. 49, 14. 15 liegt die Andeutung, daſs ſich die vom Stamme Iſaſchar von den Cananitern dazu dingen ließen, ihnen bei der Transportage der Waren behilflich zu ſein. Der cananitiſche König Jabin von Hazor im Norden war in der Richterzeit durch ſeine 900 eiſernen Wagen ſo mächtig, daſs er die Kinder Iſrael 20 Jare lang unterworfen hielt, Richter 4, 1 ff., und erſt der endlich durch Debora und Barak errungene Sieg gab den letzteren ihre Freiheit wider. In der zweiten Hälfte der Richter-Zeit iſt dann von Kämpfen gegen die Cananiter nicht mehr die Rede; doch deutet ſich durch 1 Sam. 7, 14 an, daſs ſie ſich leicht mit andern Völkern, wie mit den Philiſtern gegen Iſrael verbanden. Erſt David und Salomo machten ihre Unterwerfung vollſtändig, David, indem er Jebus eroberte, 2 Sam. 5, 6 ff., und über alles bis nach Tyrus und Sidon hin ſeine Herrſchaft ausdehnte, 2 Sam. 24, 6. 7, Salomo, indem er alle Reſte der Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Chiviter und Jebuſiter zum Frondienſt nötigte, 1 Kön. 9, 20 ff., und durch Pharao, ſeinen Schwiegervater, auch Gazer, das letzte unabhängige cananitiſche Gebiet, überkam, 1 Kön. 9, 16; Joſ. 16, 10. Ohne Zweifel haben ſich viele Cananiter, die den Kindern Iſrael weichen mussten, in die nördlicheren Gegenden des Libanon zurückgezogen; viele haben ſehr warſcheinlich bei den Phöniziern Zuflucht geſucht und gefunden und den ſchmalen Küſtenſtrich derſelben mit Städten und Ortſchaften ſo dicht beſetzt, daſs er das Ausſehen einer ununterbrochenen Stadt gewann; manche haben ſich auch wol durch dieſe in die Kolonieen verpflanzen laſſen, obwol die Inſchrift, die nach Procop (Geſch. d. Vandalenkriegs II, 10) in der numidiſchen Burg Tigiſis (Tingis) gefunden ſein ſoll, „ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ“, durch ihr Gepräge ſelbſt ihre Unechtheit bezeugt. Sie trugen infolgedes ſicher zu jener hohen Blüte der Phönizier bei, von der ihr Kampf mit den Hellenen an den Küſten des Mittelmeers Zeugnis gibt, vgl. E. Curtius, griech. Geſch. I, S. 376, und ſelbſt zu der großen Machtentfaltung Karthadas oder Karthagos, der Neuſtadt von Tyrus, welche noch lange genug das alte Strafwort Noahs in betreff Canaans wider-

legen zu wollen schien. Aber die Blüte selbst fürte den Untergang herbei. Sie steigerte die Sittenlosigkeit, welche sogar bei den Heiden sprichwörtlich wurde, vgl. Münter, Relig. der Karthager, S. 250 ff Viele Cananiter haben sich aber sicher auch später mitten unter Israel zu erhalten gewusst, vgl. 2 Sam. 11, 3. 6; 24, 16. 18; 26, 6; 1 Kön. 9, 20 und Sach. 9, 7, und je enger sich die Mitglieder des Bundesvolkes gegen das ausdrückliche Verbot in 2 Mos. 34, 16; 5 Mos. 7, 3 durch Heiraten mit ihnen verbanden, vgl. Richt. 3, 6; 14, 2; 2 Sam. 3, 3; 1 Kön. 11, 1; 16, 1. 31 und noch Esra 9, 1, desto stärker haben sie dazu mitgewirkt, dass auch aus dem größeren Teile Israels zuletzt ein Canaan wurde.

Zu vergleichen sind über Canaan außer den im Vorhergehenden angefürten Schriften besonders noch Bocharti Phaleg et Canaan, Lugd. Bat. 1707; Relandi Palaestina, Nürnberg 1716; Raumers Palästina; v. Lengerke's Kenaan, Muys Griechenland und der Orient, S. 209 ff.; Grau, Semiten und Indogermanen, Gütersloh, 2. Aufl. 1867; Röntsch, Über Indogermanen- und Semitenthum, Leipzig 1872; P. Schröder, Die phönizische Sprache ꝛc., Halle 1869.

Fr. W. Schultz.

Candidus, Pantaleon, und die Einfürung der reformirten Konfession im Herzogtum Zweibrücken. — Geboren den 7. Okt. 1540 zu Ips in Niederösterreich als das jüngste von 14 Kindern des 1576 in einem Alter von mehr als 90 Jaren verstorbenen Wolfgang Weiß, kam der begabte Knabe in seinem zehnten Jare zu dem evang. Pfarrer von Weißenkirchen, Andreas Cupitz, in Unterricht. Als dieser ins Gefängnis kam auf Betreiben der Jesuiten, begleitete ihn sein Schüler als Famulus und war Zeuge der vergeblichen Bekehrungsversuche des Canisius. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft entkamen Lehrer und Schüler und flohen in die ungarischen Bergwerksbezirke. Später in die Heimat zurückgekehrt, setzte Pantaleon mit Unterstützung des Abtes von Seifelstein, Vitus Ruber, seine Studien fort und floh mit demselben, da er in der Heimat seiner Verheiratung wegen nicht mehr sicher war, nach Amberg zu Herzog Wolfgang von Zweibrücken, damals Statthalter Friedrichs II. von der Pfalz. Ruber ward Hofprediger Wolfgangs, Candidus besuchte die Schule Georg Agricolas, die in gutem Rufe stand. Nach der Übersiedlung nach Zweibrücken (1557) unterrichtete Candidus den Son des edeln Kanzlers Ulrich Sitzinger und erhielt durch des letztern Verwendung vom Herzoge ein akademisches Stipendium, mit dem er sich 1558 auf die Universität Wittenberg begab. Dort blieb er 7 Jare und erwarb sich eine vielseitige Bildung. Er hörte besonders Paul Eber und Georg Major und wurde Amanuensis des einflussreichen Hubert Languet; am innigsten aber schloss er sich an Melanchthon an, dem er warscheinlich von seinem Gönner Sitzinger, einem Schüler und nahen Verwandten Melanchthons, empfohlen worden war, mit dem er im engsten persönlichen Verkehr stand und der ihm auch als ehrendes Zeugnis seines lauteren Sinnes und reinen Wandels seinen deutschen Namen in den lateinischen Candidus verwandelte. 1564 erwarb sich Candidus die Magisterwürde und veröffentlichte seine beiden ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte: 1) Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2) Carmen de corona Caroli magni imperatoris, gedruckt bei Laurentius Schwenk, jenes dem Frh. Heinrich von Stahremberg, dieses dem Kanzler Sitzinger gewidmet. Im J. 1565 wurde Candidus von Wittenberg zurückgerufen, und nach kurzer Wirksamkeit an der Lateinschule in Zweibrücken sowie als Landpfarrer und Diakonus ward er 1571 nach dem Tode Kunemann Flinsbachs, erst 31 Jare alt, dessen Nachfolger als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent.

Die zweibrückische Kirche, begründet von Johannes Schweblin, dem Freunde Melanchthons, lehnte sich hauptsächlich an die Straßburger an (vgl. J. P. Gelbert, M. Joh. Baders Leben und Schriften, Nic. Thomä und seine Briefe, Neustadt a. d. H. 1868). Man nahm in Zweibrücken die augsburgische Konfession an und unterschrieb die Wittenberger Konkordie von 1536. Die Kirchenordnung Herz. Wolfgangs von 1557, bei deren Herausgabe außer Brenz und Marbach auch Melanchthon zu Rat gezogen wurde, trägt einen mildlutherischen Cha-

rakter an sich. Seit Melanchthons Tod wurde Wolfgang ein Vorkämpfer des entschiedenen Luthertums und trat mit Strenge gegen Philippisten und Calvinisten auf. Marbach, der jetzt neben Andreä den größten Einfluſs auf ihn ausübte, verfaſste 1564 eine Bekenntnisformel, welche den bereits angestellten und künftig zu berufenden Pfarrern — unter jenen waren viele „verdächtig“ — vorgelegt werden sollte. Die zwinglische und calvinische Abendmalslehre und der Druck und Verkauf aller „sakramentirischen und anderer sektirischer“ Bücher wurde bei Strafe verboten. Trotzdem gelang es nicht, die melanchthonisch-calvinischen Elemente zu verdrängen (vergl. Stoff für den künftigen Verfasser einer pf.-zweibr. Kirchengeschichte, Frankf. und Leipz. 1790, II, S. 33—60). Wolfgang starb auf seinem Zuge nach Frankreich am 11. Juni 1569 und sein Son Johannes I. von Zweibrücken änderte in kirchlicher Beziehung nichts. 1570 gab er mit seinem Bruder Philipp Ludwig von Neuburg die Kirchenordnung neu heraus, erneuerte bei seinem Regierungsantritt 1574 die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten und entließ mehrere Prediger dieser Richtung. Candidus, obwol als Philippist verdächtig, fügte sich. Die einflusreichsten Stellen wurden auf Andreäs Rat mit zuverlässigen Lutheranern, und zwar besonders aus Schwaben, besetzt: Jakob Heilbrunner ward Hofprediger, Jakob Schopper Lehrer der Theologie in Hornbach, andere wurden Superintendenten. Als 1575 Pfarrer Faber von Kusel auf dem Konvent daselbst über „das neue Dogma der Ubiquität“ klagte, ward er nach Zweibrücken citirt und musste dort, wie auch Candidus, die Formel unterschreiben, dass die menschliche Natur Christi an den Prädikaten: allmächtig, alles belebend, alles erfüllend vermöge der Gemeinschaft der Naturen teilhabe. So schien der Widerspruch erstickt zu sein; und doch sollte nun der Kampf erst recht beginnen. Am 11. Juli 1576 schickte Kurf. August von Sachsen den Pfalzgrafen von Neuburg und Zweibrücken das Torgauer Buch zu. Die zweibrückischen Theologen waren, wenn auch Candidus den Ausdruck „Vermischung der beiden Naturen in Christo“ tadelte und bei den Sakramenten eine nähere Erklärung der Bezeichnung derselben als res spirituales wünschte, doch mit dem Bekenntnis einverstanden. Der Herzog antwortete, dass er wie seine Räte und Theologen dasselbe dem Worte Gottes, den drei allgemeinen und den luther. Bekenntnissen sowie der Zweibr. Kirchenordnung gemäß finde und dass er sich gerne dazu bekenne und seinen Kirchendienern befehlen wolle, sich dieser Lehre gemäß zu halten. Nur wünsche er, dass man auch die Urteile der andern Stände einhole und die gemeinsame Sache gemeinsam behandele (cf. L. Hutterus, Concordia concors. f. 100^{b}, 114^{a}; R. Hospinianus, Concordia discors. f. 70^{b}, 73^{b} sq.). — Ein Jar später gaben die Zweibrücker Theologen, darunter auch Candidus, am 23. August 1577 dasselbe Urteil ab über das bergische Buch: „Ist derowegen solches auch unser Alter Lehr, Glaube und Bekändtnus, dero wir herzlich gern, ohne allen Falsch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben“. Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen vornehmen, den Widersprechern entgegentreten und dabei bis ans Ende verharren. Die Änderungen, welche sie noch wünschten, waren formeller Art, und auch wenn dieselben nicht berücksichtigt würden, erklärten sie, ihre Unterschrift nicht zu widerrufen (Hutterus f. 137^{b}. 155^{a}). Demzufolge berichtete Herz. Johannes seinem Bruder, das Buch sei im Oberamt Zweibrücken von den Geistlichen unterzeichnet (auch er selbst und die anwesenden Räte hatten dies getan) und werde innerhalb eines Monats aller Orten unterzeichnet sein. Der Rat Dr. Gall Tuschelin und der Hofprediger Heilbrunner reisten umher, die Unterschriften zu sammeln. Und Candidus? Er entschuldigte sich später, es sei ihm etwas menschliches widerfaren; aber das Menschliche scheint weniger Übereilung oder Unkenntnis, als vielmehr Furcht gewesen zu sein.

Der Umschwung in Zweibrücken, und zwar zunächst bei dem Herzog selbst, erfolgte durch Pfalzgraf Johann Casimir, der seinem Vetter verschiedene Gutachten reformirter Fürsten und Theologen zuschickte. Johannes las sie und wurde, durch einige zu den Reformirten neigende Räte bestärkt, bedenklich. Als nun August von Sachsen und Philipp Ludwig die Einsendung der Originalunterschriften verlangten, legte der Herzog in einer Versammlung seiner Theologen am 29. April

1578 jene Urteile vor und forderte dann vor allem Berücksichtigung der Bedenken, sowie Verhandlung auf einem allgemeinen Konvent (Hospinian. f. 136a; Hutter. f. 187a).

Neben Candidus war es besonders der Kanzler Heinrich Schwebel, ein Son des Reformators und Schüler Butzers, der vom lutherischen zum reformirten Standpunkt tretend von nun an den größten Einfluss hatte (vgl. Crollius, Commentarius de cancellariis et procancell. bipont., Fcf. 1768, p. 103 sq.). In dem Maße, als der Einfluss dieser Männer wuchs, nahm der Heilbrunners und der Lutheraner ab. Doch prüfte der Herzog selbst sehr gewissenhaft die Ansichten und wandte sich one Nebenabsichten aus voller Überzeugung dem reform. Bekenntnis zu. Schon am 3. Juli 1578 auf einem Konvent zu Bergzabern äußerten die reformirt gesinnten auch materielle Bedenken gegen die Konkordienformel (Hospinian. f. 138), und Candidus sprach sich in reform. Sinn über die Person Christi aus: divina propria naturae humanae nec re nec voce vel veritate tribui posse (Hutter. f. 192a). Infolge dessen entstand zwischen Heilbrunner und Candidus heftiger Streit, der in Disputationen und Schriften gefürt wurde. Der Herzog wandte sich von jenem ab und zerriss im Unmut sogar eine seiner Streitschriften; die Vermittelung Marbachs misslang, da er auf Heilbrunners Seite trat. Wärend Landgraf Wilhelm das Misstrauen des Herzogs gegen die Konkordienformel, die neue Dogmen enthalte und sogar im Widerspruch mit der Augustana stehe, närte, ermanten ihn die drei Kurfürsten durch Zuschriften und Gesandte zum Festhalten an seiner Unterschrift. Aber Candidus erwiderte, offenbar im Namen des Herzogs, derselbe habe sich die Sache reiflicher überlegt, die neue Formel stifte nur Verwirrung bei den Evangelischen und bringe bezüglich der Person Christi eine Neuerung, da ihr katholischerseits widersprochen werde und die Augustana hierin von keinem Lehrunterschiede wisse. Der Herzog selbst erklärte, er erkenne nur das Wort Gottes als Richter an und habe die Konkordienformel nicht pure unterschrieben, sondern unter der Voraussetzung der Zustimmung der andern Stände. Tuschelin, einst ein so eifriger Anhänger, tadelte jetzt die Verdammung der Zwinglianer und Calvinisten sowie den Starrsinn und Ehrgeiz eines Chemnitz und Andreä; der Herzog stimmte ihm zu und trat auf die Seite des Landgrafen, der ihm dafür den Dank der Nachwelt verhieß (Hospinian. f. 168 sq., 173b). —

Noch einmal kam im Januar 1580 eine luther. Gesandtschaft, Marbach, Osiander u. a., kehrte aber unverrichteter Dinge wider heim. Wenige Wochen später wurde Heilbrunner, weil er gegen den Befehl „neue Redeweisen" auf der Kanzel gebrauchte, suspendirt und nach nochmaliger kurzer Amtswirksamkeit wegen neuer Streitigkeiten und persönlicher Beleidigung des Herzogs im Juli 1580 ganz entlassen. Seine Anhänger setzten den Streit fort und beschuldigten Candidus, dass er seine Lehre von der Person Christi den Ingolstadter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite; aber sie durften ihre Streitschriften nicht veröffentlichen. Candidus bekannte sich in seinem unter dem Namen Palatinus Kednadon a Strasswick 1583 erschienenen, von Beza gebilligten Dialogus de unione personali duarum in Christo naturarum, secundum mentem s. scripturae, ecclesiae atque aug. conf., zur reformirten Lehre, wie er auch 1585, nachdem er kurz zuvor noch gelehrt hatte, impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere et illud in nos ingredi, die reform. Abendmalslehre annahm. Und in demselben Jare gab er den Geistlichen, angeblich zur Erklärung des luth. Katechismus, „Fragstücke, dass die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, dass sie dieselbigen recht verstehen". Also mit dem luther. Katechismus sollte reformirt gelehrt werden! Als nun Candidus über die reform. Abendmalslehre predigte, trat der Diakonus Matthias Stutz gegen ihn auf und weigerte sich sogar, mit Candidus das heil. Abendmal auszuteilen. Er wurde, wie schon vorher Professor M. J. H. Wacker in Hornbach, entlassen, und an ihre Stellen wurden M. Phil. Beuther, der Son des Straßburger Geschichtschreibers Beuther, und Barthol. Hexamer aus Colmar berufen. Die letzten Versuche Philipp Ludwigs vor Neuburg, seinen Bruder vor dem Calvinismus zu bewaren, waren vergeblich, und im November 1585 schreibt Pappus von Straß-

burg an Marbach: Palatinus Johannes Bipontiuus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit; zu Neuſtadt und Alzei aber hielt man öffentliche Dankgebete für den Sieg des „waren Glaubens“.

Candidus trat nun auch mit den reform. Theologen in Heidelberg in Beziehung, und Toſſanus veröffentlichte, unter dem Namen Nathanael Hodopoeus, des Candidus „Klaren Bericht vam Heiligen Abendmal“ (1602 wider mit des Verfaſſers eigenem Namen in Zweibrücken erſchienen). — Vollendet ward die Calviniſirung 1588 durch die „Chriſtliche und nothwendige Erklärung des Catechiſmi aus Gottes Wort, in kurze Fragen und Antworten geſtellt, wie die in dem Fürſtenthum Zweibrücken aus Befelch der hohen Obrigkeit daſelbſten von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben ſallen werden, ſich vor Abgötterei, Aberglauben und ſalſchen Lehren deſto baß zu verhüten und verwahren“. (Abgedruckt in Stoff ꝛc. ꝛc. II, S. 149—188). Sie erſchien zuerſt deutſch in Heidelberg, dann deutſch und lateiniſch in Neuſtadt, und franzöſiſch in Genf. Die „Frageſtücke“ van 1585 ſind hineinverarbeitet und das Büchlein ſchließt ſich dem Wortlaut und der Lehre nach an den Heidelberger Katechismus an, obwol es ſich nicht gerade ſehr ehrlich für eine Erklärung des luther. ausgibt. Der Herzag ſchrieb ſelbſt am 15. März in ſechs Stunden die Vorrede und reiſte dann mit Candidus und etlichen Räten im Lande umher, um den Katechismus, den er als ſein eigenes Werk betrachtete, zu verteilen, zu empfehlen und zu verteidigen. Die meiſten Geiſtlichen nahmen ihn an, einige widerſtrebende, z. B. Dan. Beyer in Kuſel, Superint. Metz in Bergzabern u. a., wurden entlaſſen, die Streitſchriſten von Andreä und Pappus konfiszirt und die Verbreiter derſelben verhaftet. Der Gottesdienſt wurde in reform. Weiſe eingerichtet und die Kirche, wie Candidus in ſeinen annales s. tabulae chronolog. Argeutor. 1602 bei 1588 ſagt, von den Überreſten des papiſtiſchen Sauerteigs gereinigt. Nur an einigen Orten erhielt ſich durch Vaſallen oder Gemeinsherren das luther. Bekenntnis (Bachmann, Pf.-zweibr. Staatsrecht S. 195 f.).

Der Streit fand nach ein Nachſpiel im Neuburger Religionsgeſpräch von 1593. Die Kämpfer waren lutheriſcherſeits beſonders Jak. Heilbrunner, reformirterſeits Beuther und Hexamer; Candidus konnte nicht kommen. Außerdem waren einige Räte zugegen und vier Söne des Herzogs Wolfgang. Es handelte ſich um den neuen Katechismus und ſeine Abweichung vam lutheriſchen, alſo: Einteilung der Gebote, Prädeſtination, Perſon Chriſti und Sakramente. Vier Tage diſputirte man one Erfolg und brach die Diſputation ab. Auch die Fürſten, namentlich Johannes, hatten ſich an den Debatten beteiligt. Die Zweibrücker proteſtirten, Neuerungen gemacht zu haben, beriefen ſich vielmehr auf Schweblin und die erſten evangel. Prediger und behaupteten ihre Übereinſtimmung mit der Auguſtana und der Zweibr. Kirchenordnung. Doch zälte die Zweibr. Kirche Anfang des 18. Jarhunderts allgemein zu den reform. Kirchen.

Herzog Johannes nahm ſich, wo er konnte, der bedrängten Glaubensgenoſſen an. So verwendete er ſich 1581 und 1582 für die Evangeliſchen in Aachen und unterſtützte den Erzbiſchof Gebhard von Köln bei ſeinem Reformationsverſuch. Candidus begleitete ſeinen Fürſten widerholt auf ſeinen Reiſen nach Bonn, predigte in Bann und Köln, und traute ſogar am 4. Febr. 1583 den Erzbiſchof mit Agnes von Mansfeld. Die pfälziſchen Fürſten waren aber nicht im Stande, den Erzbiſchof zu halten. Doch blieb er auch nach ſeinem Rücktritt von Straßburg aus in regem Verkehr mit Zweibrücken, wohin er öfter kam. Auch beim Biſchof von Straßburg war der Herzog tätig für ſeine Glaubensgenoſſen, und 1593 eröffnete er franzöſiſchen und niederländiſchen Flüchtlingen eine Zufluchtsſtätte in Annweiler.

Candidus ließ ſich die Hebung der ſeiner Aufſicht anvertrauten Kirche ernſtlich angelegen ſein. Außerdem war er ſchriftſtelleriſch tätig; man zält von ihm über zwanzig meiſt lateiniſche Schriften. Ins Volk ſind dieſe Schriften nicht eingedrungen. Beſonders fruchtbar iſt er an lateiniſchen Dichtungen, und er handhabte das elegiſche Versmaß mit Gewandtheit; mehrere ſeiner Arbeiten ſind von dichteriſchem Werte, manche aber ſind nur verſifizirte Proſa. Gerühmt wurde er als Dichter von ſeinen Zeitgenoſſen außerordentlich; er iſt von Eitelkeit nicht frei-

zusprechen, ja diese ging fast bis zur Verleugnung seines protestantischen Glaubens, indem er nicht nur einem Rudolf II. Gedichte widmete, sondern auch einen Philipp II. von Spanien mit ungemessenem Lob überhäufte und die Verfolgungen der Hussiten nicht missbilligte.

Die für uns wichtigsten Schriften sind außer den erwänten: Elegiae precationum ex Evangeliis dominical. Additae sunt 1. Summae s. argumenta in singula capita quatuor libr. Regum carmine comprebensa; 2. Judices populi Isr. carmine descripti; 3. Carmen in laudem Wolfgangi Palat. — Loci theolog. praecipui versibus conscripti, una cum carminum sacrorum libro, precibus sacris atque Catechesi christianae doctrinae (allein bereits 1564 in Wittenberg, 1566 in Straßburg erschienen). Beide Werke erschienen 1570 zu Basel. — Liber proverbiorum Salomonis carmine redditus, Argentor. 1588. Die metrische Paraphrase allein schon 1578 zu Frankfurt erschienen. — Gotiberis b. e. de Goticis per Hispaniam regibus e teutonica gente oriundis ll. VI. Tum Bohemias b. e. de ducibus et regibus bohemicis ll. VII., Biponti 1597. Die Gotiberis allein in demselben Jare auch zu Straßburg. — Epigrammatum sacrorum ll. XII. ex prioribus libris bibliorum sacrorum, Genevae 1589. — Orationes funebres ex Mose concinnatae. Bip. 1606. — Epitaphia antiqua et recentia, Argent. 1600. — In laudem Joannis I. comitis Palat., carmine heroico scripti, Bip. 1605. —

Candidus war dreimal verheiratet; aus der zweiten Ehe stammten 6 Kinder, von denen ihn nur ein Son und eine Tochter überlebte, und von jenem stammt die noch heute in der Pfalz lebende Familie Candidus ab. Er war öfter krank; im Herbst 1607 erkältete er sich, bereitete sich auf sein Ende vor und starb am 3. Febr. 1608, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabschrift diktirt hatte. —

Litteratur: M. Ph. Beuther, Christliche Leichpredigt bey der Begräbnuß M. Pantaleonis Candidi, Newstadt 1608; M. Adami vitae germanorum theologorum, Heidelb. 1620; B. G. Struve, pfältz. Kirchenhistorie, Frankf. 1721; (Heilbrunner) Verantwortung des Durchlauchtigen Fürsten ꝛc. Wolfgangs, Laugingen 1604; G. Ch. Joannis, Kalenderarbeiten. Neue Ausgabe, Zweibr. 1829; Entwurf einer Kirchen- und Religionsgeschichte des Herzogt. Zweibr. (v. Wernher), Hanau 1782; Ph. C. Heintz, Die Alexanderskirche zu Zweibrücken, ibid. 1817; L. Häusser, Gesch. der rhein Pfalz, 2 Bde., Heidelb. 1856; G. W. H. Brock, Die evang.-luth. Kirche der Pfalzgrafsch. Neuburg, Nördl. 1846; E. F. H. Medicus, Geschichte der evang. Kirche in Bayern. Suppl.: die Rheinpfalz, Erlangen 1865; Fr. Butters, Pantal. Candidus, ein Lebensbild aus d. zweit. Menschenalter der Reformationszeit, Zweibrücken 1865 (Programm). **Joh. Schneider.**

Canisius, Peter, unter mehreren gleichnamigen, auch als Schriftsteller bekannten Jesuiten der bedeutendste, war den 8. Mai 1524 zu Nimwegen aus einem niederländischen Geschlecht de Houdt (Hund) geboren, weshalb mit seinem Namen später von den durch ihn verfolgten Protestanten allerlei Wortspiele gemacht wurden. In Köln erzogen, traf er mit dem dorthin auf seiner Missionsreise gekommenen Jesuiten Faber zusammen und ward von ihm 1543, der erste in Deutschland, für den Orden gewonnen. Alsbald entwickelte er für die Zwecke desselben große Tätigkeit und trat u. a. der vom Erzbischof Hermann von Köln beabsichtigten Reformation beim Kaiser und sonst mit Erfolg entgegen. In das unterdess gestiftete Jesuiter-Kollegium zu Ingolstadt versetzt, wirkte er als Lehrer, dann als Rektor und Vizekanzler der Universität eifrig für Verbreitung des Ordens und zur Unterdrückung der Reformation in Bayern, wo er zu Augsburg und Dillingen Collegia stiftete. Noch erfolgreicher geschah dies für Österreich von ihm in Wien, wo er 1551 Rektor seines Ordens-Kollegiums, dann Hofprediger des Kaisers Ferdinand I. und von diesem selbst zum Bischof designirt ward, eine Würde, deren Annahme jedoch der Ordens-General nicht zuließ. Auch dem Tridentiner Konzil wonte er bei und starb, nachdem er seine Tätigkeit noch über die Schweiz verbreitet, den 21. Dezember 1597 zu Freiburg i. Br., angeblich selbst durch Wunder und vom Papst durch Seligsprechung, von seinem Orden als zweiter Apostel

Deutschlands verherrlicht, jedenfalls ein Hauptbeförderer der Gegenreformation. Dieser diente er auch durch eine Reihe von Schriften von teils mehr wissenschaftlicher (Commentarii gegen die Magdeburger Centuriatoren), teils mehr unmittelbar praktischer Tendenz. Unter letztern ist die wichtigste sein auf Befehl Ferdinands I. verfaßter Katechismus, auch geradezu Antikatechismus genannt, durch den er den Einfluß der protestantischen Katechismen, namentlich des lutherischen, paralysiren sollte. Zuerst, 1554, als größerer (Summa doctrinae et institutionis christ.), von dem 130 Jare später schon über 400 Ausgaben erschienen waren, dann als kleinerer (Institutiones christ. pietatis), 1566, faßt er das Ganze der christlichen Lehre unter Glaube (Symb. ap.), Hoffnung (V. U.) und Liebe (Dekal.) zusammen und fügt dann vom römisch-katholischen, bezüglich jesuitischen Standpunkte die Lehre von den Sakramenten und von den Pflichten der christlichen Gerechtigkeit hinzu — alles mit vielem Takt, weshalb der Katechismus die weiteste Verbreitung fand, oft übersetzt und noch jetzt vielfach in Gebrauch ist; vgl. darüber v. Zezschwitz, System d. christl. kirchl. Katechetik II, 1, 287 f. In dem Opus catechisticum de Summa etc., Col. 1569 u. ö., hat der Jesuit Pet. Busäus dazu einen ausfürlichen Kommentar, mit Stellen der Bibel, der Kirchenväter u. s. w. geliefert. Außerdem edirte Canisius die Briefe des Hieronymus, Leo d. Gr. und Cyrill v. Alex. — Biographieen von Raderus, München 1614, Sacchini, Ingolstadt 1616, Dorigny, Köln 1692; Werfer, Leben ausgezeichneter Katholiken, 2. Bd., Schaffh. 1852; Rieß, der sel. Petrus Canisius S. J., Freiburg i. Br. 1865.

E. Schwarz †. (G. Plitt.)

Canstein, Karl Hildebrand Freiherr v., geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimerat, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und statsmännischer Bildung eine fromme christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jare 1680, doch fürten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jare, 1683, bezog er mit seinem Bruder Philipp Ludwig die Universität Frankfurt a. O. und studirte hier drei Jare lang unter dem berühmten Juristen Samuel Stryk die Rechte. Hierauf unternahm er in Gesellschaft seines Bruders eine Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jare 1689 wurde er von dessen Nachfolger zum Kammerjunker ernannt, nahm aber, des Hoflebens müde, nach einigen Jaren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der roten Rur tötlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er wärend dieser schweren Krankheit das Gelübde getan haben: „wenn ihn Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang dienen", und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung kehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles gute eifrig und tätig. Epochemachend für sein geistiges Leben war die 1694 bei Gelegenheit des Todes seiner Mutter angeknüpfte Bekanntschaft mit dem unlängst von Dresden nach Berlin berufenen Spener und die dadurch herbeigefürte Verbindung mit Aug. Herman Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortdauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Francke förderte er in allen seinen Unternehmungen auf die tatkräftigste Weise. Im J. 1707 verheiratete er sich mit einem Fräulein Bartha v. Krosigk; die Ehe blieb kinderlos und wurde schon 1718 durch den Tod getrennt. Canstein selbst überlebte seine treue Lebensgefärtin nur ein Jar; im August 1719 von einer Reise nach seinem Stammgute Canstein in Westfalen zurückgekehrt, befiel ihn eine heftige Kolik, die ihn so entkräftete, daß er, noch erquickt durch den Besuch seines treuen Freundes Francke, unter den Gebeten desselben am 19. August Nachmittags 2 Uhr seinen Geist aushauchte. Das Leichenbegängnis wurde in Berlin feierlich begangen und auch in Halle sein Andenken durch den Senior der theologischen Fakultät Dr. Breithaupt und Francke selbst in besondern Pre-

digten über die von ihm vorher dazu verordneten biblischen Abschnitte gefeiert. Diese Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Charakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfarungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. In wissenschaftlicher Hinsicht tritt diese Frömmigkeit zu Tage in einem Werke, an welchem er sieben Jare arbeitete, das unter dem Titel „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten" im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718 zum ersten Male (in zweiter Auflage 1727) in einem Foliobande erschien. Es ist diese Schrift, zu deren Herausgabe ihn seine Bekanntschaft mit dem N. T. auch im Grundtexte befähigte, ein praktisch-exegetisches Werk und enthält eine zusammenhängende Erläuterung der heiligen Geschichte und der Lehren Jesu nach den besten Auslegern. Das größte, segensreichste und unvergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinischen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück und die größte Freude war, so wünschte er auch die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen, was zunächst durch möglichst billige Herstellung der einzelnen Exemplare zu erreichen war, so dass auch ärmere sie sich anschaffen konnten. Darauf nun ging sein Sinnen und Denken, und das Ergebnis seiner Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai des Jares 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswart den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei" dar, worin er den Gedanken ausfürt, dass durch Anschaffung stehenbleibender Lettern eine große Ersparnis an Setzerlon gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnsüchtige Spekulation ferngehalten werde, es möglich sein könne, das N. T. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die auf die angegebene Weise für den Druck des N. T. erwachsenden Kosten von 1200 Tlrn., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Tlrn. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zalreiche, mehr aber minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Tlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jare 1710 die nötigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wolfeilen und korrekten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, den Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rate. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodezausgabe des N. T. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, dass sofort nach zwei Auflagen, welche beide die Jareszal 1713 füren, gemacht werden mussten. Canstein verband nun mit dem N. T. noch den Psalter und die Festperikopen des A. T., ohne dass der Preis erhöhet wurde. Im J. 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoktav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nacheinander die Ausgaben in Duodez, Kleinoktav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch so vorteilhafte Einrichtung getroffen ist, dass die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah nach selbst das Wachsen und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des N. T. und 8 Auflagen der Großoktav- und ebensoviele der Duodez-Bibel, also die Verbreitung von circa 100,000 Neuen Testamenten und 40,000 Bibeln. Nach Cansteins Tode übernahm A. H. Francke nach dem ausdrücklichen Willen des Stifters die Verwaltung der Anstalt und von da ab verblieb dieselbe beim Direktorium der Franckeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes Hilfe immer größere Ausdehnung; im Jare 1727 (noch vor Franckes am 8. Juni desselben Jares erfolgtem Tode) wurde der Grundstein zu einem neuen massiven, für die Wonung des Inspektors und die Niederlage der Vorräte bestimmten Gebäude

gelegt und dasſelbe, das noch jetzt an die Bibliothek anſtoßend den Namen „Canſteinſche Bibelanſtalt“ fürt, im Jare 1728 vollendet. Daneben und mit ihm unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Canſteiniſche Buchdruckerei“ und 1744 ein beſonderes Magazin, der Anſtalt gegenüber, erbaut, in welchem ſich jetzt die Druckerei befindet. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer beſſerer Ausſtattung geliefert, auch im J. 1722 Bibeln in böhmiſcher und polniſcher Sprache gedruckt, die ſpäter in mehreren Auflagen widerholt ſind. 1868 iſt auch eine wendiſche und 1869 eine litthauiſche, ſämtlich ſtereotypirt, erſchienen. Seit dem Jare 1712 bis Ende 1876 ſind im Ganzen 4,383,285 Bibeln (von denen die Bibel in Kleinoktav als die verbreitetſte in 841 Ausgaben erſchienen iſt) und noch beſonders 1,337,058 Neue Teſtamente gedruckt und abgeſetzt. Die Duodezbibel iſt wegen des zu kleinen Druckes ſeit 1866 nicht mehr gedruckt. Die Preiſe der Bibeln auf geleimten Maſchinenpapier ſind folgende: 1) die Bibel in Kleinoktav 1,15 M.; 2) die Bibel in Großoktav 1,60 M.; 3) in Quart 4,50 M.; 4) das Neue Teſtament mit Pſalter in 12° 0,50 M.; 5) dasſ. in 32° mit revidirtem Text 0,25 M.; 6) Jeſus Sirach in 12° oder 8° 0,10 M. Die Ausgaben auf beſſerem Papier ſind ſelbſtverſtändlich teuerer. Die von Prof. Dr. G. A. Niemeyer mit Prof. Dr. Bindſeil unternommene und von dem letzteren bearbeitete kritiſche Ausgabe der letzten Originalausgabe der Überſetzung D. M. Luthers (1545), die in 7 Bänden gr. 8° erſchienen und 1855 vollendet iſt, koſtet in herabgeſetztem Preiſe 15 M. Der Abſatz beläuft ſich järlich im Durchſchnitt auf 50,000 Exemplare. Was die oben erwänte Ausgabe mit revidirtem Text betrifft, ſo iſt zu bemerken, daſs auf Anregung des im Jare 1857 zu Stuttgart gehaltenen evangeliſchen Kirchentages die Canſteinſche Bibelanſtalt die vielfach als wünſchenswert bezeichnete Reviſion des lutheriſchen Textes ſowol nach ſachlicher als nach ſprachlicher Seite, zunächſt für das N. Teſtament, in die Hand nahm, um wo möglich eine einheitliche Geſtalt desſelben herzuſtellen. Nach Überwindung vieler Schwierigkeiten gelang es, namentlich infolge des der Unternehmung zugewandten Intereſſes der Eiſenacher kirchlichen Konferenz, durch die Unterſtützung der bedeutendſten evangeliſchen Regierungen und die Hingebung einer Anzal hervorragender Männer (ſ. die Vorrede des „Neuen Teſtaments ꝛc. Revidirte Ausgabe“, Halle 1867), die Angelegenheit ſo weit zum Abſchluſs zu bringen, daſs die oben angefürte Ausgabe des N. Teſt.'s 1871 erſcheinen konnte. Da inzwiſchen auch die Reviſion des A. Teſt.'s in Angriff genommen iſt, deren Vollendung trotz der Hingebung der damit betrauten Kommiſſion jedenfalls in ſehr weitem Felde ſteht, ſo iſt die Ausfürung des Unternehmens in der beabſichtigten Weiſe ins Stocken geraten, wenn nicht als geſcheitert anzuſehen. In der äußern Einrichtung der Anſtalt ſind, ſoweit ſie die Druckerei betrifft, in den beiden letzten Jarzehnten ſehr weſentliche Veränderungen vorgegangen. Da ſich je länger je mehr die Notwendigkeit, den Betrieb derſelben durch Dampfkraft einzufüren, herausgeſtellt hatte, ſo wurde, als 1859 zuerſt eine Dampfmaſchine (zunächſt von 4 Pferdekraft, die im vorigen Jare durch eine ſtärkere von 8 erſetzt wurde) aufgeſtellt war, die bis dahin geſonderte Bibeldruckerei mit der Waiſenhausdruckerei vereinigt, ſo daſs nun die Arbeiten für beide Anſtalten, Buchhandlung nnd Bibelanſtalt, gemeinſam je nach Bedürfnis ausgefürt werden. Beide Druckereien beſchäftigen 11 Schnellpreſſen, von denen 8 mit Dampf und 3 durch eine Gaskraftmaſchine in einem beſonderen Lokale betrieben werden. Zur Bewältigung ſämtlicher von beiden zu liefernden Arbeiten ſind außer den verſchiedenen Beamten 90 Arbeiter (Setzer, Drucker und Hilfsperſonal) beſchäftigt. Bei der Herſtellung der Stereotypplatten ſind ſelbſtverſtändlich alle nach und nach aufgetretenen Verbeſſerungen und Erleichterungen zur Verwendung gebracht, namentlich wird auch die Galvanoplaſtik mit benutzt. Hierdurch iſt es möglich geworden, trotz der in der letzten Zeit eingetretenen Steigerung aller Preisverhältniſſe, die ſeit langer Zeit beſtehenden niedrigen Preiſe der Bibeln, namentlich der gangbarſten Ausgaben, im weſentlichen unverändert zu laſſen. Auch wird järlich eine nicht unbeträchtliche Zal an Unbemittelte unentgeltlich verteilt. Außerdem wird noch ein Witwenhaus für 4 Witwen der bei der Anſtalt beſchäftigt geweſenen

Arbeiter unterhalten, in welchem denſelben neben freier Wonung, Licht u. ſ. w., noch eine wöchentliche Geldunterſtützung von 1,50 M. gewärt wird.

Über Canſtein ſ. Memoria Cansteiniana oder Freyherrliches Denkmaal des Hochwolgebornen Herrn, Herrn Carl Hildebrand, Freyherrn von Canſtein u.ſ.w., Halle 1722.— Joach. Lange, Lebenslauf des Baron von Canſtein (hinter der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeſchreibung Speners von Canſtein). — Vor allem wichtig: C. H. Chr. Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canſtein, zum Theil nach handſchriftlichen Quellen, Halle 1861. Über die Bibelanſtalt ſ. Oswald Bertram, Geſchichte der Canſteinſchen Bibelanſtalten, Halle 1863.

Arnold †. (Kramer).

Canterbury, ſ. anglikaniſche Kirche.

Canus, Melchior, einer der berühmteren katholiſchen Dogmatiker ſeit der Reformation, iſt geboren 1523 zu Tarancon im Sprengel von Toledo. Er trat zu Salamanca in den Dominikanerorden und ſtudirte ebendaſelbſt unter dem berühmten Realiſten Franciscus von Victoria, welchem er, nachdem er zuerſt in Alcala gelehrt, auch im Lehrſtule nachfolgte. Hier, wie in Trient, wo er der Kirchenverſammlung anwonte, erlangte er, wie Nikolaus Antonius in der Bibl. Hispan. ſagt, den Ruhm tam perspicaciae mentis atque judicii maturitatis, quam profundae sapientiae et singularis facundiae. Er war Gegner der Jeſuiten, aber ſehr wol gelitten bei Philipp II., der ihm das Bistum der Canariſchen Inſeln verſchaffte, das er übrigens nicht antrat; weniger bei Paul IV., da er das Recht des Königs, jedermann (auch den Papſt) zu bekriegen, behauptete. Als Provinzial ſeines Ordens für Caſtilien ſtarb er 1550.

Seine Hauptwerke ſind: Praell. de poenitentia, de sacramentis. loci theologici (nachgelaſſen), keine Dogmatik, ſondern eine dogmatiſche Quellenlehre oder Topik und Methodik, in 12 Büchern, eigenttich auf 14 angelegt. Das erſte handelt im allgemeinen von den Quellen der Theotogie, indem es darunter der Autorität die erſte Stelle vor der ratio anweiſt. Das zweite beweiſt das Anſehen der Schrift oder eigentlich des Kanons der römiſchen Kirche und der Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten handeln von der Tradition teits im allgemeinen, teils inbeſondere der katholiſchen Kirche, der Konzilien, der römiſchen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholaſtiker, das neunte, zehnte und elſte von dem (bedingten) Anſehen der Vernunſt, der Philoſophie, der Geſchichte (Legende), das zwölſte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieſer Quellen nach der dogmatiſchen Kunſt. Canus kann nicht, wie manchmal geſchieht, den freier denkenden Theologen der römiſchen Kirche zugezält werden; er iſt ſtreng römiſch, trotzdem daſs er als ein heſtiger Gegner des Jeſuitenordens, der übrigens damals noch in ſeinen Anſängen war, auftritt und in demſelben den Vorläufer des Antichriſts ſieht. Er iſt Scholaſtiker, trotzdem daſs er ſich ſtark gegen eine ausgeartete Scholaſtik erklärt. Sein geſunderes Urteil verwarf damit nur die äußerſten Ausgeburten der Methode in ihrem Widerſinn und ihrer Geſchmackloſigkeit. Die Scholaſtik aber trieb eben in Spanien eine wenn auch ſpäte doch echte Blüte, und Canus iſt hiebei eine Haupterſcheinung. Immerhin aber bleibt ſchon jene Unterſuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteriſtiſch genug. Eine apologetiſche Richtung war durch die äußere Notwendigkeit der Verteidigung der ſich reſtaurirenden römiſchen Dogmatik geboten; aber dasſelbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten ſich über die Gründe der Erkenntnis zu beſinnen befliſſen iſt. Ebenſo iſt eine gewiſſe Abneigung gegen die abſtrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin ſpiegelt ſich dieſelbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch ſehr blaſſe Rückwirkung der Reformation. Dies alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimütigkeiten, über die Ausartung der Legende, über dieſe und jene Autorität, ja über das päpſtliche Anſehen ſelbſt (z. B. daſs der Papſt in der Beſtätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel ſei) konnten wol römiſchen Eiferern Bedenken erwecken; ſie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berürt. Seine Loci ſind zuerſt in Salamanca 1563 erſchienen, dann öfter, zuletzt von

Serry, seinem Verteidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammengestellt. Werke: Köln 1605 ff., Lyon 1704. Vgl. über ihn Echard, Scrr. Ord. Praed. Dupin Bibl.; Werner, Gesch. d. ap. und pol. Lit. d. christl. Kirche IV; Schröckh, K. G. IV; Gieseler, K. G. III, 2. **C. Weizsäcker.**

Canut der Große, s. Dänemark.

Capistranus, oder vielmehr Johannes von Capistrano (in den Abruzzen), d. h. dort geboren 1385, ein tief in die Kirchengeschichte, ja in die Universalgeschichte des 15. Jarhunderts verflochtener Franziskaner, war bis zum 30. Jare Rechtsgelehrter, trat dann erst in den Orden und zeichnete sich bald ebensosehr durch seinen streugen asketischen, wie antihäretischen Eifer aus, als durch ein demselben zur Seite gehendes großes Volksrednertalent. In Italien wirkte er 30 Jare lang gegen die häretische Verzweigung seines Ordens, die ausgestoßenen Fraticelli, und innerhalb des Ordens für die strenge Regel der Observanten, erst mit Bernhardin von Siena, dann als Nachfolger im Generalvikariat für Italien. Schon 1439 war er unter Eugen IV. als Nuntius in Sizilien verwendet, dann auf der Synode von Florenz, weiter in Mailand und Burgund gegen Felix V. und die Baseler. In seinem schon höheren Alter eröffnete sich ihm eine neue und glänzende Wirksamkeit, da er 1450 unter Nikolaus V. nach Deutschland geschickt wurde, teils um gegen die Hussiten, teils um für einen Türken-Kreuzzug zu wirken. Das Volk empfing ihn wie einen Heiligen, und ob er gleich nur durch einen Dolmetscher predigen konnte, wusste er doch für Augenblicke die Zeiten der alten Kreuzpredigten zu erneuern. In Mähren hatte er sich großer Erfolge in der Hussitenbekehrung zu rühmen, wärend in Böhmen sowol Rokyczana als G. Podiebrad ihn teils ferne zu halten, teils seinen Einfluss unschädlich zu machen wusten. In Schlesien wusste er Fanatismus zu wecken. Die Mission in Böhmen war misslungen. In Polen wurde er gefeiert. Für seinen Orden und dessen besonderen Zweig, dem er angehörte, hatte er in weitem Kreise gewirkt. Nun kam der Fall von Konstantinopel. Da er so wenig wie Aeneas Sylvius die deutschen Reichsstände zu Frankfurt und Neustadt 1454 und 1455 für den Kreuzzug zu gewinnen vermochte, sammelte er durch seine beim Volke größere Wirksamkeit ein Kreuzheer auf eigene Faust und zog damit dem hartbedrängten Johann Corvin Hunyades zu Hilfe. Mit dem Kreuz, an der Spitze seines Zuges, half er ihm Belgrad entsetzen, den Sturm Muhammeds II. abschlagen, das überlegene Türkenheer glänzend besiegen. Bald hernach erlag sein Leib dem Übermaße der Entsagung und Anstrengung. Er starb 1456. Leo X. gestattete, dass ihn die Capistraner Diözese, Gregor XV., dass ihn sein Orden als selig verehren durfte, die allgemeine Kanonisation ist erst 1690 durch Alexander VIII. geschehen. Schriften: De Pap. et Conc. S. Eccles. aut. Ven. 1580; De canone poenit., Ven. 1584; Aliqn. repp. in j. civ. 1587 etc. etc. Vgl. über ihn Wadding, Ann. ord. min.; Voigt, Pius II.; Palacky, Böhm. Gesch.; AA. SS. t. XXVI; Voigt in Sybels Zeitschr. X. **C. Weizsäcker.**

Capitel, s. Kapitel.

Capito, Wolfgang, Son des Schmiedemeisters (daher der Beiname Fabri oder Fabricius) Johannes Köpfel, eines angesehenen Ratsherrn zu Hagenau im Elsass, wurde dafelbst 1478 geboren. Nach dem Willen des Vaters, der von dem geistlichen Stande keine sonderlich hohe Meinung hatte, studirte der in Pforzheim geschulte, in Ingolstadt zum Magister promovirte junge Mann in Freiburg die „Artzenei". Mit diesem Studium war er trotz geringer Freude daran bei dem damaligen Stande der medizinischen Wissenschaft bald fertig; er wurde im J. 1498 Doktor und wandte sich nun sofort der Jurisprudenz zu, in der er unter den Auspizien des gefeierten Zasius bald ebenfalls promovirte. In jene Jare fiel auch ein zeitweiliger erster Aufenhalt Capitos in Basel. Doch blieb Freiburg vorläufig sein Wonsitz. Hier lebte der durch des Vaters Tod unabhängig gewordene junge Gelehrte im Verein mit vielen strebsamen Altersgenossen, die später den verschiedensten Richtungen angehörten, hier erhielt er unter Ecks Vorsitz den theologischen Grad und dozirte auch eine zeitlang in scholasticis. Doch wurde er es bald müde, „dieses leere Stroh zu dreschen und die armen Zuhörer von Amtes

wegen geistig zu töten". Als daher Philipp von Rosenberg, der humane Bischof von Speyer, den ehrenvollen Ruf an ihn erließ, als Stiftsprediger nach Bruchsal zu kommen, war ihm dies sehr erwünscht. In den par Jaren seines Bruchsaler Aufenthaltes fing mitten unter schwerer Geschäftslast auch sein Gewissen an bedrückt zu werden von den kirchlichen Lehren und Satzungen, und nur der zeitweilige Verkehr mit Gleichgesinnten, wie Oekolampad und Pellikan, erleichterten sein ängstliches Gemüt. Er hatte mittlerweile auch ernstere sprachliche Studien unternommen, in denen viele der edelsten Zeitgenossen für das Sehnen jener Tage Befriedigung suchten und wenigstens teilweise und mittelbar auch fanden.

Mitten unter solche Humanisten sah sich Capito versetzt, als er 1513 das Amt eines Kathedralpredigers zu Basel antrat. Als solcher stand er dem evangelisch gesinnten Bischof Christof von Utenheim besonders nahe und bestärkte denselben in seinem Streben, den tiefgesunkenen Klerus zu reformiren. Daneben wurde er von dem Lehrer der jungen Amerbache, dem Juden Matthäus Adrianus, im Hebräischen so weit gefördert, dass er mit Hilfe Pellikans und Sebastian Münsters schon 1516 den Psalter in der Ursprache, begleitet von einer kurzen hebräischen Sprachlehre, herausgeben konnte. Auch an der Universität lehrte er und examinirte in dieser Eigenschaft u. a. seine intimen Freunde Oekolampad und Hedio pro gradu. Ungern ließen ihn die Bürger und Gelehrten Basels ziehen, als er 1519 gegen alles Erwarten vom Erzbischof Albrecht zum Domprediger von Mainz ernannt wurde. In diesem neuen Amt geriet Capito immer tiefer in ein schwieriges Dilemma hinein: einerseits wuchs Albrechts Gunst von Tag zu Tag, und bald war der Domprediger zum Kanzler erhoben, andererseits bestürmte das Aufgebot zur Reformation sein Gewissen immer mächtiger. Längere Zeit glaubte er den verschiedenen Anforderungen mit humanistischem Liberalismus genügen zu können, und jedenfalls hat er viel dazu beigetragen, dass Luther in Worms zum freien Worte kam, und dass in seines Fürsten Gebiet nicht gegen den Reformator gepredigt werden durfte. Ja, als in Wittenberg wärend Luthers Exil alles drunter und drüber ging, begab sich Capito von der halleschen Residenz des Kardinals selbst dorthin, um zu sehen, was sich zur Regelung der Dinge machen lasse. Diesen Schritt und Capitos Benehmen in dem denkwürdigen Handel mit dem „Abgott zu Halle" legte Luther von seiner Feste herab mit ungerechter Härte als pure Diplomatie des erzbischöflichen Kanzlers aus. Ein feiner Politiker war Capito allerdings, dies beweist sein „Ratschlag" gegen die Annahme einer päpstlichen Legation seitens seines Fürsten. Allein er bewies auch, dass es ihm ernstlich um den Sieg der Warheit zu tun war.

Kaum war Luther nach Wittenberg zurückgekehrt, so erschien Capito abermals dort, und als er nun sah, wie Luther keineswegs das war, wofür er ihn gehalten, nämlich ein „rasender Orestes", sondern unter den entfesselten Elementen viel eher als Orpheus auftrat, da war er für die Reformation gewonnen. Nun musste aber auch „zu den fürgesetzten Dingen geeilet werden", und nichts vermochte ihn mehr an die erzbischöfliche Kurie zu fesseln, auch das ehrenvolle kaiserliche Adelsdiplom nicht, das Albrecht in Nürnberg für ihn auswirkte. Im Mai 1523 treffen wir Capito in Straßburg, wo er seit zwei Jaren, noch von der Gunst Leos X. her, die Propstei zu St. Thomä inne hatte. Hier fand er seinen alten Studienfreund Matthäus Zell mitten im aufgeregtesten Kampf, und da alle Chorherren zu St. Thomä Gegner der Reformation waren, so hatte der Propst keinen leichten Stand, als er (was bei seinen Amtsvorgängern seit Menschengedenken nicht vorgekommen war) predigte, und zwar in ausgesprochen evangelischem Sinne, sich auch, um die Verbindung mit Mainz gänzlich zu lösen, in das Bürgerrecht der Stadt einkaufte. Je mehr er so zeigte, dass er sich des Evangeliums nicht schäme, um so heftiger wurde er von den Päpstlichen angefeindet, von den Humanisten verspottet oder als ein verlorener Son bejammert und, da er immerhin sehr maßvoll vorging, auch von Heißspornen des eignen Lagers verdächtigt. Doch befestigte ihn der Mut seines eigenen Leutpriesters Anton Firn und die Gemeinschaft mit Zell, Butzer und Hedio immer mehr, so dass die Exkommunikation, die der Straßburger Bischof Wilhelm von Hohenstein gegen die

verehelichten Prieſter ſchleuderte, bei ihm ihren Zweck durchaus verfehlte. Drei Monate darauf, den 1. Auguſt 1524, trat er mit Agnes Röttel, der Tochter eines angeſehenen Ratsherrn, in die Ehe. Und von da an war er unbeſtritten das Haupt der Straßburger Reformation. Bei den Unterhandlungen mit dem Rat über die Durchfürung der einzelnen Neuerungen, bei der Einrichtung der Schulen, bei dem denkwürdigen Verhalten der Straßburger im Bauernkrieg, überall iſt Capito neben Butzer und Sturm der unermüdliche und unverdroſſene Hauptarbeiter. Und als die Widertäufer in Straßburg Rumor zu machen verſuchten, ſo richtete ſein vielgeſchmähter Optimismus ungleich mehr aus, als der gewaltige Feuereifer der Kirchenmänner da und dort. An den Bemühungen, die Evangeliſchen Deutſchlands, Frankreichs und der Schweiz zuſammenzuhalten und zuſammenzubringen, nahm er zwar herzlichen und tätigen Anteil (er war auch der eigentliche Verfaſſer der confessio Tetrapolitana, ſ. d. Artikel), doch überließ er auf dieſem Gebiet die eigentliche Aktion meiſt dem für Union und Konkordie ſo ſehr begeiſterten Butzer*). Das größte und erfreulichſte Werk Capitos in dieſer Hinſicht war ſein Anteil an dem vortrefflichen Berner Synodus von 1532 (ſ. dieſen Artikel). Nachdem er noch mit Butzer den Regensburger Reichstag beſucht, raffte ihn die Peſt im November 1541 ſchnell dahin.

Von ſeinen wiſſenſchaftlichen (meiſt altteſtamentlichen) und reformatoriſchen Schriften gibt Baum in dem wertvollen Buche: Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren, 1860 ein vollſtändiges Verzeichnis. Vgl. überdies Köſtlins Luther und des Unterzeichneten Ausgabe des Pellikanſchen Chronikons.

Bernhard Riggenbach.

Capitularien, ſ. Kapitularien.

Caplan, ſ. Kaplan.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus I.), mit dem Beinamen de Moniambert, geboren in Paris am 15. Januar 1534, ſtammte aus einer angeſehenen Familie Frankreichs, welcher viele ausgezeichnete Statsmänner und Gelehrte im 15., 16. und 17. Jarh. angehören. Sein Vater Jacques Cappel, welcher unter dem Könige Franz I. 1534 zum General-Advokaten bei dem Pariſer Parlamente ernannt war und zu wichtigen Statsgeſchäften herbeigezogen wurde, hinterließ bei ſeinem Tode 1541 außer anderen Kindern zwei Söne, Jacques (den Vater von Jacques C. und Louis C. II) und Louis. Der Letztere wurde in Bordeaux, wohin er ſich, 22 Jare alt, begeben hatte, um dem Studium der Jurisprudenz obzuliegen, mit Anhängern der reformirten Kirche bekannt und trat zu dieſer Kirche über. Als er nach Paris zurückgekehrt war, ſuchten ſeine Verwandten ihn wider für die Jurisprudenz zu gewinnen, aber er blieb dem Studium der Theologie, welches er in Bordeaux, wo er auch als Lehrer der griechiſchen Sprache aufgetreten war, begonnen hatte, und der reformirten Kirche treu. Seine Glaubensgenoſſen beſchloſſen, den König um die Erlaſſung eines Edikts zu bitten, durch welches den Reformirten freie Ausübung ihrer Religion zugeſichert werde, und beauftragten ihn, in einer Verſammlung der Reformirten in Paris die Verhandlungen über dieſe Angelegenheit zu leiten. Er fürte die Sache mit ſolchem Geſchicke weiter, daſs der König Karl IX. das erbetene Edikt im Januar 1561 bewilligte. Er wurde dann Prediger in Meaux. Durch die bürgerlichen Unruhen gezwungen, die Stelle in Meaux aufzugeben, ging er nach Genf, von dort nach Sedan; 1569 nahm er einen Ruf der Reformirten in Antwerpen, als Prediger in ihrer Mitte zu wirken, an, kehrte aber bald, weil der Aufenthalt in Antwerpen ihm keine Sicherheit bot, nach Sedan zurück. Darauf wurde er Prediger in Clermont. Die Pariſer Bluthochzeit zwang ihn, wider eine Zuflucht in Sedan zu ſuchen. Die franzöſiſchen Reformirten ſandten ihn nach Deutſchland, um für ſie die Hilfe der

*) Auch intimere Verbindungen ſtiftete Butzer gern. So wuſste er es dahin zu bringen, daſs Oekolampads Witwe, Vibrandis Roſenblatt, dem verwitweten Capito ihre Hand reichte. Dabei ante Butzer jedenfalls nicht, daſs er ſelbſt der vierte Gatte dieſer edlen Frau werden würde.

protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhelm von Oranien als Professor der Theologie nach Leyden berufen, wo er im Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jare kehrte er nach Frankreich zurück. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformirten tätig gewesen war, lebte er als Prediger und Professor der Theologie in Sedan, welche Stadt damals dem Herzog von Bouillon gehörte, wo er, fast 52 Jare alt, 1586 starb. Die von ihm in Leyden gehaltene Inaugurationsrede ist gedruckt in den Athenis Batavis von Meursius, wo man auch auf Seite 246 ff. sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. Meursius berichtet in einem Anhange zu der Inaugurationsrede, dass unter den von Louis Cappel verfassten Schriften eine nicht gedruckte vita procellis belli civilis perturbatissima vorhanden sei. Warscheinlich hatte er darin sein eigenes Leben beschrieben.

Cappel, Jacques (Jacobus Cappellus), Herr von le Tilloi, geb. 1570 in Rennes, wo sein Vater, Jacques Cappel, damals Parlamentsrat war. Auf Reisen in Italien und Deutschland war der Vater mit vielen Protestanten bekannt geworden. Nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, bekannte er sich, den Manungen seines jüngeren Bruders, des eben vorher genannten Louis Cappel de Moniambert Folge gebend, öffentlich zur reformirten Kirche, und trat damit in ein Leben voll Kampf und Unruhe hinein. Der Son Jacques Cappel wurde von Henry de la Tour Vicomte von Turenne, welcher seit 1594 Herzog von Bouillon und Fürst von Sedan war, als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan berufen. Nachdem er sein väterliches Gut le Tilloi verkauft hatte, begab er sich 1599 dorthin, um das ihm übertragene Amt zu übernehmen. Später, im Jare 1610, wurde er Professor der Theologie an der Akademie in Sedan. Gestorben ist er im September 1624. Ein Verzeichnis seiner zalreichen gedruckten und ungedruckten Schriften steht im Anhange zu der Schrift de Cappellorum gente von Ludovicus Capellus, welche ganz vorn in dem Buche: „Ludovici Cappelli commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum etc.; editionem procuravit Jacobus Cappellus, Ludovici filius, Amsterdam 1689, fol.“ abgedruckt ist. Von diesen Schriften erwänen wir nur die Observationes in selecta Pentateuchi loca, in Josuam, Judices etc., welche von seinem Neffen Jacobus C. in dem ebengenannten, Amsterdam 1689 erschienenen Buche herausgegeben sind, und seine Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augusti ortum, Sedan 1612 in 4°, vgl. Dieftel, Gesch. des A. Test.'s in der christlichen Kirche (Jena 1869), S. 461.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus II.), der jüngste Son von Jacques Cappel, dem Bruder von Louis C. de Moniambert, und der jüngere Bruder des Jacques Cappel, über den im vorhergehenden Artikel geredet ist, wurde geboren im Oktober 1585. Der Vater hatte, weil er der reformirten Kirche angehörte, sein Amt in Rennes aufgeben müssen. Längere Zeit lebte er als Privatmann auf seinem Gute le Tilloi, wurde dann aber durch die Anhänger der mächtigen und gewaltsam auftretenden Ligue gezwungen, mit Frau und Kindern sein Gut zu verlassen und einen Zufluchtsort in Sedan aufzusuchen. Unterwegs, in dem Dorfe Saint Elier, wurde der Son Louis geboren, welcher gleich nach seiner Geburt in der größten Gefar schwebte, von den Liguisten ermordet zu werden. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder Sedan, wo Louis Cappel de Moniambert damals Prediger und Professor der Theologie war. Der unterwegs geborne Knabe erhielt nach dem Onkel, seinem Pathen, den Namen Louis. Drei Monate nach der Ankunft des Bruders Jacques und seiner Familie in Sedan starb dieser Onkel im Januar 1586; fünf Monate später starb auch dessen Bruder Jacques. Die Witwe des letzteren beschloss mit ihren drei jüngsten Kindern — Louis war erst acht Monate alt — sich nach dem Besitztum ihres verstorbenen Mannes, le Tilloi, zu begeben, wo sie sich bereden ließ, der Messe beizuwonen, um durch Verleugnung ihres Glaubens den Besitz des Gutes wider zu erhalten. Die Reue über diese Tat warf sie auf das Krankenlager, von dem

ſie ſich nicht wider erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngſter Son Louis bis zu ſeinem achten Jare bei dem Pächter des väterlichen Gutes, deſſen Eigentümer ſein älterer Bruder Jacques geworden war, welcher 1593 nach le Tilloi kam, ſeine jüngeren Geſchwiſter aus den Händen ihrer katholiſchen Erzieher befreite und den jüngſten Bruder Louis mit nach Sedan nahm. Dieſer lebte dann unter der Aufſicht ſeines Bruders und ſtudirte von ſeinem 17. Jare an in Sedan Theologie. Als Louis 20 Jare alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht ſeiner Töchter an. Auf Empfehlung des Johannes Camero gewärte die Kirche in Bordeaux ihm, als er 24 Jare alt war, die Mittel zu einer vierjärigen Reiſe in Großbritannien, Belgien und Deutſchland. In Oxford, wo er vorzugsweiſe eifrig mit der Erlernung der arabiſchen Sprache ſich beſchäftigte, blieb er zwei Jare; zwei Jare verwandte er auf den Beſuch anderer Akademieen. Dem in ſein Vaterland Zurückgekehrten geſtattete die Kirche zu Bordeaux die Annahme der Profeſſur der hebräiſchen Sprache an der Akademie in Saumur, wohin er ſich 1613 begab. Zwei Jare ſpäter ward er zum Prediger in dieſer Stadt gewält; er nahm die Wal an, nachdem ihm auf ſeinen Wunſch geſtattet war, die Hilfe anderer herbeiziehen zu dürfen, wenn ſeine Tätigkeit an der Akademie ihm hinreichende Zeit zur Verwaltung des Amtes eines Predigers nicht übrig laſſen würde. In den erſten drei Jaren predigte er nicht ſelten, ſeit dem Jare 1618 aber nur, wenn andere Prediger ihn erſuchten, ihre Stelle zu vertreten. 1633 wurde er gleichzeitig mit Moyſe Amyraut (Moſes Amyraldus) und Joſué de la Place (Placäus) von der reformirten National-Synode, die in Charenton zuſammengekommen war, als Profeſſor der Theologie in Saumur beſtätigt. An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zuſammenwirken dieſer drei ausgezeichneten und untereinander befreundeten Männer zu hohem Anſehen gelangte und für die theologiſche Wiſſenſchaft Großes geleiſtet hat, war er bis zu ſeinem Tode am 18. Juni 1658 tätig. Er hatte ſich 1617 verheiratet; von fünf Sönen ſtarben zwei in früher Jugend. Der älteſte Son Jean (geb. 1618) trat zur katholiſchen Kirche über; der tief betrübte Vater verbot dem abtrünnigen Son ſein Haus und verlangte von ihm mit ernſten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beiſpiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Meſſe beſucht und vor einer ſchlechten Sache ihre Kniee gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübnis über ſolches Verbrechen bald geſtorben ſei. Der jüngſte Son Jacques Cappel (geboren 1639) ward noch vor dem Tode des Vaters, 19 Jare alt, Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edikts von Nantes zwang ihn, 1689 eine Zuflucht in England zu ſuchen, wo er ſich durch Unterricht in der lateiniſchen Sprache ernärte; er ſtarb in Hackney, einem Orte in der Nähe von London, im Jare 1722 in einem Alter von 83 Jaren. — Ludovicus Cappellus, Profeſſor zu Saumur, war ein frommer, ernſter Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder ſeiner Familie, die ſich zur reformirten Kirche bekannt hatten, und one Menſchenfurcht, immer bereit, für ihren Glauben alles daran zu geben, in Not und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in ſeiner gelehrten Tätigkeit keine Furcht. In dem vollen Bewuſstſein der Freiheit in dem Glauben an ſeinen Erlöſer prüfte und forſchte er mit redlichem Eifer, trug dann aber auch keine Scheu, die Ergebniſſe ſeiner Forſchungen zu veröffentlichen und für ſie, wenn es ſein muſste, in die Schranken zu treten. Seine umfaſſende Gelehrſamkeit auf den verſchiedenen Gebieten der theologiſchen Wiſſenſchaft bezeugen die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4°, Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenſtände, welche vorzugsweiſe ſeinen raſtloſen Fleiß in Anſpruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigſten Einfluſs ausgeübt hat, kaum berürt werden. Die eigentliche Aufgabe ſeines Lebens war, die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes zu erforſchen und haltloſe Anſichten darüber, welche zu allgemeiner Geltung gekommen und mit dem Schleier unantaſtbarer Heiligkeit bekleidet waren, zu bekämpfen. Die erſte Schrift, die hier in betracht kommt, arcanum punctationis revelatum, nennt er ſelbſt in ſeinen

vindiciae arcani punctat. revelati (in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. etc., Amſterdam 1689, S. 798) die erſte Frucht ſeiner Studien. Er hatte dieſes Werk in den Jaren 1622 und 1623, als die bürgerlichen Kriege ihn zwangen, eine Zuflucht bei ſeinem Bruder, dem Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Sedan, zu ſuchen, vollendet, und von Sedan aus an Buxtorf den Vater nach Baſel mit der freundlichen Bitte geſchickt, ihm ſeine Meinung darüber mitzuteilen. Buxtorf ſchickte ihm das Buch zurück, wies ihn auf die Schwierigkeit der angeſtellten Unterſuchung hin und riet ihm, ſeine Anſicht von dem verhältnismäßig neuen Urſprung der Punktation, weil ſie zu gefärlichen Folgerungen füren könne, weder mündlich in Vorleſungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius in Leyden, an den Cappellus noch von Sedan aus kurz vor ſeiner Rückkehr nach Saumur das Buch ſchickte, war weniger bedenklich; er beeilte ſich es drucken zu laſſen (arcanum punctat. revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate; ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4°), one den Namen des Verfaſſers, weil, wie er in der im Januar 1624 geſchriebenen Vorrede ſagt, gewichtige Gründe es notwendig machten, ſeinen Namen zu verſchweigen; er ſelbſt erklärte ſich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus ſuchte in dieſem Buche nachzuweiſen, daſs die hebräiſchen Punkte weder vor Moſes vorhanden geweſen, noch von Moſes und den übrigen Verfaſſern der heil. Schriften den Konſonanten des Textes hinzugefügt, noch von Eſra und den Männern der großen Synagoge, ſei es erfunden, ſei es von neuem zur Erleichterung des Verſtändniſſes des Textes angewandt, ſondern erſt nach der Vollendung des babyloniſchen Talmuds von jüdiſchen Gelehrten, quoad figuram, ausgedacht und zu der graphiſchen Feſtſtellung der von Alters her überlieferten Ausſprache den Konſonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Seine Beweisfürung iſt ruhig, gründlich; man merkt es dem Buche an, daſs der Verfaſſer von der Warheit ſeiner auf einer großen Menge klarer geſchichtlicher Zeugniſſe ruhenden Behauptung überzeugt iſt, und daſs er in der Zuverſicht ſie vorträgt, durch ihre Begründung dem Anſehen der heil. Schrift keinen Abbruch zu tun. Das Buch fand bei vielen freundliche Aufnahme; Cappellus ſelbſt berichtet, 20 Jare lang und darüber ſei es von Keinem angegriffen; erſt als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, ſei Buxtorf der Son mit ſeinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (Baſel 1648, 4°) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausfürlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis, widerlegte Cappellus die Anſicht Buxtorfs und ſtellte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausfürlich zuſammen; dieſe Schrift iſt aber erſt dreißig Jare nach ſeinem Tode von ſeinem Sone Jacques Cappel, zugleich mit einer verbeſſerten und vermehrten Ausgabe des arcanum punct. revelatum, in dem Anhange zu Ludov. Cappelli commentarii et actae criticae in V. Test., Amſterdam 1689, herausgegeben. Der Son kam durch die Herausgabe dieſer Schrift einer letztwilligen Verfügung ſeines Vaters freilich erſt ſehr ſpät nach. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geſchichte des altteſtamentlichen Textes angehört, iſt die critica sacra Lud. Cappelli. Die verſchiedenen Lesarten in den Parallelſtellen des A. T. und die Abweichungen der alten Überſetzungen von dem maſoret. Texte hatten es ihm gewiſs gemacht, daſs der unter den Proteſtanten herrſchenden Anſicht von der Integrität des hebräiſchen Textes die geſchichtliche Begründung fehle. In den ſechs Büchern ſeiner critica sacra ſtellte er Unterſuchungen an 1) über die Parallelſtellen des A. T.'s, wobei er nachzuweiſen unternahm, daſs die verſchiedenen Lesarten nicht aus einer abſichtlichen Verfälſchung des Textes zu erklären ſeien; 2) über die Citate des A. T.'s im Neuen; 3) über die verſchiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handſchriften der orientaliſchen und occidentaliſchen Juden, der gedruckten Bibeln, des maſoretiſchen und des ſamaritaniſchen Textes des Pentateuchs; 4) über die Abweichungen von dem maſoretiſchen Texte in der Überſetzung der Septuaginta; 5) in den anderen alten Überſetzungen, in dem Talmud und in ältern Schriften der Juden; 6) ſuchte er nach

zuweiſen, wie die verſchiedenen Lesarten zu beurteilen ſeien, und wie die durch ſie entſtehende Unſicherheit das Anſehen der Schrift nicht erſchüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht ſei. Nach einer Bemerkung am Ende des ſechſten Buches war dieſes Werk ſchon im Okt. 1634 vollendet; der Druck verzögerte ſich durch den heftigen Widerſpruch, den die Proteſtanten in Leyden, Genf und Sedan dagegen erhoben; endlich erwirkte der zur römiſchen Kirche übergetretene Son des Verfaſſers, Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hilfe des Morinus, des Jeſuiten Petavius und des Minoriten Merſenne ein königliches Privilegium, in deſſen Folge das Buch, Paris 1650, in Folio erſchien unter dem Titel: Ludovic. Cappelli critica sacra. Sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex; in quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima s. scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non panca. Cui subjecta est ejusdem Criticae adversus injustum censorem justa defensio. Edita in lucem studio et opera Joannis Cappelli, auctoris filii. Schon vor ſeinem Erſcheinen hatte Cappellus es handſchriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; ſein Inhalt war auch Buxtorf dem Sone bekannt geworden, der in dem dritten Teile ſeines 1648 erſchienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rückſicht genommen und ihre Gefärlichkeit nachzuweiſen verſucht hatte. Dadurch ſah ſich Lud. Cappellus veranlaſst, die justa defensio adversus injustum censorem zu ſchreiben, auf welche Buxtorf in ſeiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen anderen Gegner, Arnold Boot, verteidigte ſich Cappellus in einer ſchon im J. 1689 ſehr ſelten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651, der noch eine andere Schrift: de eadem illa critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam, Salmurii 1552, folgte. Cappellus mußte ſich gegen Vorwürfe verteidigen, die ihn nicht trafen, ſondern auf Rechnung des Morinus kamen, der den Druck der critica sacra beaufſichtigt und darin Stellen, welche gegen die in ſeiner Schrift exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate (pars prior, Lutetiae, Paris 1633, in 4°) geltend gemachten Anſichten gerichtet waren, weggelaſſen hatte. In der Tat war Cappellus viel vorſichtiger verfaren als Morinus, und um dos zu beweiſen, fügte er der 1651 gedruckten epistola apologetica an Uſſer die von Morinus ausgelaſſenen Stellen ſeiner critica sacra hinzu. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes ſich bezieht, iſt ſeine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amſterdam 1645, 12°, welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorfs des Sones de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet iſt. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratſchrift ſei die atte hebräiſche, ſchon von Moſe gebrouchte Schrift, die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift ſei alſo nicht für die althebräiſche zu halten; Cappellus hingegen bewies die Priorität der ſamaritaniſchen Schrift. — In dieſen Schriften ging Cappellus auf die Fragen ein, welche gerade zu ſeiner Zeit für die Proteſtanten in ihrer Polemik gegen die Anhänger der römiſchen Kirche von der größten Bedeutung waren. Schien doch die normative Autorität der Schrift erſchüttert zu werden durch dio Ergebniſſe der von Cappellus veröffentlichten Unterſuchungen. Der gelehrteſte Bekämpfer der Schriften des Cappellus war der jüngere Buxtorf, und wärend ſehr viele hervorragende Theologen Frankreichs, Englands und Hollands im ganzen und großen den Anſichten des Ludov. Cappellus volle Berechtigung zugeſtanden, traten auf Buxtorfs Seite die Theologen Deutſchlands und der Schweiz faſt one Ausnahme; vgl. Dieſtel, Geſch. d. Alten Teſtaments, S. 336 ff. In der formula consensus Helvet., die 1675 zuſtandekam, ſind die erſten Sätze gegen Cappellus, der größte Teil der übrigen Sätze gegen Amyraut gerichtet, ſo daſs man, wie Alex. Schweizer ſagt, ſie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatiſche Seite der Fragen, zu welchen die Geſchichte des Textes Veranlaſſung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte ſich überall eine ruhigere und gerechtere Beurteilung der ausgezeichneten Unterſuchungen des Lud. Cappellus

geltend, deren Ergebniſſe im ganzen und großen jetzt allgemein anerkannt ſind. — Buxtorf beklagt ſich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daſs ſeine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt ſei; das wird warſcheinlich in der *Ἐπίκρισις* de ultimo Christi Paschate et Sabbato Deuteroproto, Amſterd. 1644, geſchehen ſein. — Ein Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus teilt ſein Son Jacques in den von ihm, Amſterd. 1689, herausgegebenen commentarii et notae criticae in V. T. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften füren wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex und die chronologia sacra; beide Abhandlungen ſind in den prolegomenis Bibliorum polyglottorum Londin. abgedruckt, letztere auch beſonders Paris 1655 Fol.; ſodann auch die Historia apostolica illustrata, Genevae 1634, und wider Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezält: 1) *Ἀρχαιογραφία*, sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) Antiqua lectio, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3) eine antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfaſſenden Vorarbeiten zu den Schriften über die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes enthalten ſind. — Vergl. Ludovici Cappelli, Commentarius ad filios suos Joannem, Ludovicum et Jacobum de Cappellorum gente, urſprünglich franzöſiſch geſchrieben, dann von dem Sone Jakobus ins Lateiniſche überſetzt und herausgegeben in Ludov. Capp. commentarii etc., Amsterd. 1689; (Niceron) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, tom. XXII; (Dom Liron) Singularités historiques et litteraires, tom. III.; Biographie universelle im 7. Teile. **E. Bertheau.**

Caputiati, von der Kapuze, die ſie trugen, ſo benannt, ſind im Jare 1182 hervorgetreten in der Auvergne unter der Leitung des Zimmermanns Durand, der ſich rühmte, von Maria Offenbarungen erhalten zu haben, nach einigen zu dem löblichen Zwecke, den Frieden in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Feinde derſelben auszurotten; nach anderen Berichten war dieſe Partei nicht ſo unſchuldiger Art, wie denn ſchon der Umſtand, daſs ſie die Feinde des Friedens ausrotten wollten, ihr eigenmächtiges Verfaren und ihre Hintanſetzung der obrigkeitlichen Gewalt beweiſt. Nach jenen andern Berichten ſollen ſie wirklich ſich die obrigkeitliche Gewalt angemaßt haben, unter dem Vorgeben, ſie wollten die urſprüngliche Freiheit der Menſchen widerherſtellen. Hugo, B. von Auxerre, in deſſen Sprengel ſie am zalreichſten verbreitet waren, zog mit Kriegern wider ſie zu Felde, nahm ſie alle gefangen und ließ ihnen die an die Kleider angenähten Kapuzen abſchneiden, ſo daſs ſie ein volles Jar mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froſte ausgeſetzt ſein ſollten. Der Erzbiſchof von Sens bewog den Hugo, ihnen für den Reſt des Jares dieſe Strafe zu erlaſſen. So verſchwand nun die Partei; ſ. Schröckh, Kirchengeſch. XXIX, 656; D'Argentré, Collectio jud. I, 123 ff. **Herzog.**

Capuziner, ſ. Kapuziner.

Caraccioli, Galeazzo. Unter den italieniſchen Flüchtlingen, denen um die Mitte des ſechzehnten Jarhunderts Genf eine Freiſtadt für ihren evangeliſchen Glauben gewärt hat, ragt keiner ſo ſehr durch hohe Geburt und durch perſönliche Vorzüge hervor wie Galeazzo Caraccioli, Marcheſe von Vico. Seine Mutter war eine Caraffa, Schweſter des nachmaligen Papſtes Pauls IV., ſein väterliches Geſchlecht zälte zu den vornehmſten im Königreich Neapel, und ihm ſelbſt, als dem älteſten, im Januar 1517 geborenen Sone und Erben des Marcheſates Vico, ſchien ſich eine glänzende Zukunft zu erſchließen, als er in den Hofdienſt trat und noch nicht zwanzigjärig ſich mit Donna Vittoria Caraffa vermälte. Es war das die Zeit, wo in Neapel neben all dem Pomp des Weltlebens doch auch in höheren Kreiſen gar ernſte Fragen anfingen erörtert zu werden. Unter der Leitung des Spaniers Juan de Valdés bildete ſich hier eine änliche, aber weit gründlichere, Reaktion gegen das verderbte Kirchentum aus, als zu Anfang der zwan-

ziger Jare desſelben Jarhunderts Rom eine ſolche in ſeinem „Oratorium der göttlichen Liebe“ (ſ. d.) aufzuweiſen gehabt hatte. Vielſeitig gebildet, jedoch von einer noch ganz weltlichen Sinnesweiſe, wurde Galeazzo durch ſeinen Freund und Verwandten Giovanni Francesco Alviſi, auch di Caſerta genannt, der ſpäter (1564) als ein Opfer der Inquiſition hingerichtet worden iſt, mit Valdés bekannt gemacht und zu den Predigten und Bibellektionen Pietro Martire Vermiglis gefürt. In einer dieſer Lektionen bediente ſich Vermigli eines Vergleiches, welcher auf Galeazzo bei ſeiner damaligen Gemütsverfaſſung, wie er ſelbſt oft erzält hat, den tiefſten Eindruck hervorbrachte. „Wenn jemand“, ſagte Vermigli, „über Feld geht und von ferne eine Anzal Leute, Männer und Frauen, ſieht, welche ſich bewegen wie es beim Tanzen geſchieht, ſo wird er ſie, wenn er die Muſik nicht hört, für närriſch halten; kommt er aber näher und hört die Töne, nach denen die Bewegungen ſich regeln, ſo wird er ſie nicht allein nicht mehr für närriſch halten, ſondern er wird ſelbſt Luſt verſpüren, an dem Tanze teilzunehmen. So kann uns auch, wenn wir gewiſſe Leute ihre Lebensweiſe, Kleidung und Unterhaltung ändern und ſich von dem ſonſt Üblichen entfernen ſehen, der Gedanke kommen, dies ſei Narrheit; treten wir aber in nähere Beziehung zu ihnen und dringt dann in uns ſelbſt die Muſik des göttlichen Geiſtes und ſeines Wortes ein, ſo daſs wir erkennen, daſs deſſen Harmonie in jenen die Veränderung bewirkt, die wir erſt der Narrheit zuſchrieben: dann fülen wir uns ſelbſt ergriffen, es entbrennt in unſeren Herzen eine neue Liebe, wir laſſen die Welt und ihre Eitelkeit dahinten und vereinigen uns mit jenen, um ein heiliges Leben zu füren.“ Aus etwas ſpäterer Zeit (1543), als in Galeazzo ſelbſt eine ſolche Umwandlung ſich vollzog, datirt ein Brief Marc' Antonio Flaminios an ihn, welcher zwar dem calviniſtiſch ſtrengen Biographen Galeazzos (Balbani) als bezüglich der Sakramentslehre nicht rein von papiſtiſchen Anſichten erſcheint, aber trotzdem von ihm (wie auch in den Lettere di diversi, Venedig 1559, S. 280 ff.) mitgeteilt wird und in der Tat ein redendes Zeugnis für die Frömmigkeit ſowol des Schreibers als auch des Adreſſaten bildet. Es bedarf nicht erſt der Verſicherung Balbanis, daſs die Umwandlung Galeazzos von den ſchwerſten inneren und äußeren Kämpfen begleitet war. Sein Vater, ſtolz auf ſein Geſchlecht und ſeine Stellung, hatte auf den Son alle Hoffnung geſetzt, und er ſo wenig wie Vittoria waren im Stande, die religiöſen Beweggründe, welche den Son und Gemal der verabſcheuten Ketzerei in die Arme trieben, zu würdigen. Dazu kamen noch die täglichen Kämpfe und Bitterkeiten, die ihm ſein Hofamt und ſeine geſellſchaftlichen Beziehungen brachten, als er mit der Änderung ſeiner Lebensrichtung Ernſt machte. Eine Reiſe nach Deutſchland in Begleitung des Kaiſers ermöglichte ihm einen genaueren Einblick in Lehre und Weſen der Proteſtanten; durch das Leſen ihrer Schriften und insbeſondere durch eine Zuſammenkunft mit Vermigli, der ſchon 1542 geflohen war und damals als Profeſſor in Straßburg lebte, befeſtigte ſich ſeine Überzeugung mehr und mehr, und vielleicht hat ſich ſchon zu jener Zeit (1544) in ihm die Frage erhaben, ob er nicht, um ſeinem Glauben zu leben, ſein Vaterland verlaſſen müſſe. Dringlich ward dieſe Frage für ihn erſt ſpäter. Als die kirchlich-politiſche Reaktion, nachdem ihr Sieg durch die Errichtung des Sant' Uffizio in Rom 1542 beſiegelt worden war, ſich mit der Einrichtung von Tribunalen dieſer Behörde in Mittel- und Norditalien mehr und mehr befeſtigt hatte, verſuchte man 1547 die Inquiſition auch in Neapel einzufüren. Zwar ſcheiterte dieſer Verſuch an dem bis zur Empörung gehenden Widerſtande der aufgebrachten Bevölkerung, allein die kirchliche Reaktion, begünſtigt von dem Vicekönig, griff von dieſer Zeit ab im geheimen nur um ſo mehr um ſich. So beſchloſs denn Galeazzo, Neapel zu verlaſſen. Im März 1551 fürte er ſeinen Plan aus, und zwar unter dem Scheine, als gelte ſein Beſuch nur dem kaiſerlichen Hofe in Augsburg. Bis zum 26. Mai blieb er dort; als aber der Hof eine Reiſe in die Niederlande antrat, begab Galeazzo ſich nach Genf, wo er am 8. Juni anlangte. Eine Summe von 2000 Dukaten, einen Teil ſeines mütterlichen Erbes bildend, hatte „der Herr Marcheſe“, wie man ihn in Genf nannte, mitgebracht. Zwei Tage nach ihm traf ein anderes Mitglied des früheren Valdésſchen Kreiſes, Lattantio Ragnoni aus Siena, auch als

Flüchtling, in Genf ein; beide schlaffen sich der dartigen italienischen Gemeinde an, deren Anfänge sich bis 1542 zurückverfolgen lassen.

Sobald Galeazzos Familie von dem entscheidenden Schritte Kenntnis erhielt, bot sie alles auf, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Ein ihm besonders nahestehender Vetter erschien in Genf, mit Briefen von Donna Vittoria und dem alten Marchese. Mit Befremden sah er, in wie bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen Galeazzo lebte. Tief bewegt war das Widersehen; wortlos saßen sie lange unter Tränen einander gegenüber, bis jener sich seines Auftrages entledigte und den Schmerz und die Verzweiflung der zurückgelassenen Familie schilderte. Allein Galeazzo blieb fest: er sei entschlossen, sein Auge gegen alles andere zu verschließen und, der Ermanung Christi folgend, Vater, Weib und Kind, Reichtum und Ehre um seines Namens willen im Stich zu lassen. Ein zweiter Versuch, den Galeazzos Vater im Jare 1553 in Verona, wohin er den Son beschieden hatte, persönlich machte, blieb gleichfalls one Erfolg. Da bot der Umstand, dass 1555 Giovanni Pietro Caraffa als Paul IV. den päpstlichen Stul bestieg, dem Vater abermals Veranlassung bei einer Zusammenkunft in Mantua darauf zu dringen, dass Galeazzo sich wenigstens entschließen möchte, nach Italien zurückzukehren: es solle ihm unter Zustimmung des Papstes frei stehen, in irgend einem Orte des venetianischen Dominiums unbehelligt zu leben. Allein Galeazzo traute den Versprechungen des Oheims nicht, und die rücksichtslose Förderung der Reaktion durch Paul IV., insbesondere die dessfallsigen Unterhandlungen der Kurie mit der Republik Venedig zu jener Zeit lassen Galeazzos Misstrauen als begründet erscheinen. Galeazzo kehrte, nachdem er von Mantua aus nach einen Besuch an dem Hofe von Ferrara bei Renata, der Freundin Calvins gemacht hatte, über Venedig und durch Graubünden nach Genf zurück und betätigte alsbald die Festigkeit seines Entschlusses, in Genf zu bleiben, dadurch, dass er das Bürgerrecht nachsuchte — ein Recht, welches ihm unter dem 11. November 1555 gewärt wurde. Mit Danna Vittaria und, wie dies aus einem spätern Anklageakte der römischen Inquisition gegen Nicolas Antanio Caraccioli hervargeht, auch mit diesem seinem ältesten Sone war er in Briefwechsel geblieben. Die zärtliche Liebe, welche er seinem Weibe und seinen Kindern bewarte, sollte seine Standhaftigkeit der schwersten Prabe aussetzen, als er im Frühjar 1558 auf Vittorias Bitten und geschützt durch einen Geleitsbrief der Graubündener sich auf der kleinen Insel Lesina und dann auf eigene Gefar in dem väterlichen Schlosse Vico selbst einfand, um die Seinigen alle wider zu sehen. Erschütternd war der Kampf, der hier zwischen der Liebe zu den Seinigen und seiner religiösen Überzeugung zum Ausbruche kam. Den Bitten und dem Fluche des greisen Vaters, dem Jammern und Flehen von Weib und Kindern setzt er, abwol ihm selbst das Herz brechen will, eine unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen. Aber auch Vittoria erklärt schließlich auf das bestimmteste, dass sie nicht gewillt sei, mit ihm zu gehen aber ihm die Kinder zu übergeben. Auch durch die Zusicherung Galeazzos, dass sie in seinem Hause ihrer Religion gemäss werde leben können, ließ sie sich nicht bestimmen, ihm zu folgen. Da sie zugleich auf den Rat ihres Beichtvaters hin die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten entschieden verweigerte, so erklärte Galeazza, dass er sich dadurch gezwungen sehe, die Ehe mit ihr als aufgelöst zu betrachten. In diesem Sinne richtete er denn auch, nachdem er im Oktober 1558 nach Genf zurückgekehrt war, im folgenden Jare ein Gesuch an das Konsistorium. Die Register dieser Behörde weisen die verschiedenen Stadien nach, welche die Angelegenheit, neu wie sie war und nicht vargesehen in der ordonnance sur les mariages, durchlaufen hat. Calvin holte ein Gutachten der Züricher und anderer Theologen ein; er schrieb auch (Mai 1559) an Donna Vittoria, betonte das Recht Galeazzos, van ihr zu fordern, dass sie mit ihm leben sallte an einem Ort, wo sie ihre eigene Religion ausüben könne, und legte die Eingabe ihres Gemals an das Konsistorium bei. Vittoria antwortete nicht. Da erklärte man die Ehe als aufgelöst. „Da der Herr Marchese", so heißt es in dem Entscheide des kleinen Rates, „alle Mittel versucht und sogar sein Leben gewagt hat, um seine Frau mit sich zu füren, diese aber, obgleich er ihr sogar angeboten hat, auf neutralem Boden mit ihr zu wonen, wo

ſie dann als Papiſtin, er als Evangeliſcher leben könnte, dies nicht thun will — ſo wird beſtimmt, daſs er frei ſein ſoll, eine neue Heirat zu ſchließen". Dieſe erfolgte dann im Januar 1560 mit der Witwe Anna Framery, die auch um ihres Glaubens willen in Genf eine Zuflucht geſucht hatte. Galeazzo blieb eine Stütze der italieniſchen Gemeinde in Genf, wo er, mit Ausnahme eines fünfjärigen Aufenthaltes in Lauſanne, den Reſt ſeines Lebens zubrachte. In der Stadt ſtand der edle, einfache Mann im höchſten Anſehen; vornehme Fremde, die Genf berürten, verabſäumten nicht, ihm ihren Beſuch zu machen. Seinem muſterhaften Leben und ſegensreichen Wirken ſetzte der Tod am 7. Mai 1586 ein Ende. Seine zweite Gemalin folgte ihm nach Jaresfriſt ins Grab. Der damalige Prediger der Genfer italieniſchen Gemeinde hat in der Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo (1587, neu gedruckt in Florenz 1875) eine ergreifende Beſchreibung ſeines Lebens und ſeiner Schickſale gegeben. **Benrath.**

Cardinale, ſ. Kardinale.

Carey, William, ſ. Miſſionen, proteſtantiſche, unter den Heiden.

Carpzov (die Theologen dieſes Namens). Eines der berühmteſten Gelehrtengeſchlechter des 17. Jarhunderts. Ein Son des 1624 in Wittenberg verſtorbenen Prof. jur. war Bened. Carpzov, Prof. jur. in Leipzig, † 1666. Auch dieſer Juriſt iſt den Theologen nicht unbekannt als einer der vornehmſten Begründer des Epiſkopalſyſtems in ſeiner juris prudentia ecclesiastica 1645 und als einer der ſtrengſten Kriminal- und Hexenprozeßrichter durch ſeine Practica nova rerum criminalium 1635. Von ihm berichtet Oldenburger, daſs von ihm, der Strenge ſeiner kriminaliſtiſchen Anſichten gemäſs, nicht weniger als 20,000 Todesurteile gefällt worden. Dabei war er fromm im Sinne der damaligen lutheriſchen pietas, ein unausgeſetzter Kirchenbeſucher, ein monatlicher Abendmalsgenoſs, ein unermüdeter Bibelleſer, welcher ſich rühmen konnte, 53mal ſie ganz durchgeleſen zu haben. Auch ein eingefleiſchter Leipziger, der das Motto in Gang brachte: extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est, und nachdem er zum Appellations-, ſpäter zum Geh. Rat in Dresden berufen, von dort 1653 wider zurückkehrte, um in ſeinem ſtattlichen Leipziger Hauſe ſein Leben zu beſchließen *). — Von ihm ſtammte Joh. Benedikt Carpzov I., Archidiakonus an der Thomaskirche in Leipzig, 1643 Extraord., 1646 Ordin. theol. † 1657. Ein Son von ihm iſt Joh. Bened. Carpzov II., Prof. hebr. 1668, 1674 Archidiakonus, Paſtor von St. Thomas van 1679 an, ſeit 1684 Prof. theol., † 1699. Ferner: Sam. Benedikt 1671 Prof. poës. in Wittenberg, 1674 Hofprediger, 1692 Oberhofprediger in Dresden, † 1707. Sein Son Joh. Gottlob, 1718 Archidiak. zu St. Thomä, Prof. theol. extr., 1719 Prof. ord. hebr. in Leipzig, 1730 Sup. in Lübeck, † 1767. Joh. Benedikt IV., 1748 Prof. poes. et graec. in Helmſtädt, 1759 Abt in Königslutter, † 1803, Enkel von Joh. Benedikt II. und San von Joh. Benedikt III, Hoſpitalprediger in Leipzig und Prof. extraord. hebr.

1) Joh. Benedikt I. Ihm, wie anderen der Leipziger Theologen wurde durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beſchränkt, ſo daſs Hülſemann, ſein Kollege, 1647 klagt: „Meine Kollegen, die ſchon längſt angefangen haben, ſich bloß der praktiſchen Tätigkeit zu widmen, haben die Laſt der gelehrten akademiſchen Tätigkeit faſt gänzlich meinen Schultern aufgebürdet" **). In ſeiner theologiſchen Stellung beobachtet er in den damaligen ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten eine gewiſſe Zurückhaltung. In der Theſis mit Hülſemann einig, ſteht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmſtädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechſel, ſpäter auch mit deſſen Schüler Titius ***). Seinem religiöſen Charakter gibt Spizel das Zeugnis: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird geſtehen, daſs er eine ware Frömmigkeit im Herzen trug, die ſich auch auf mannigfache

*) Glück, Praecognita iurispr. eccles. 1786, S. 206; Göſchel, zerſtreute Blätter, Th. 3, Abtheilung 2.

**) Wittenberger Theologen, S. 165.

***) Das akadem. Leben des 17. Jahrh., Abth. II, S. 89.

Weise offenbarte. Vor seinem Ende sagt er in Gegenwart einiger seiner Kollegen: ‚Bisher haben wir mit Worten gepredigt, nun müssen wir in der Tat uns so bewären, dass unsere Zuhörer auf unsern Hingang blicken und ihren Pastoren nachfolgen können‘“ (Spizel, Templum honoris, S. 230). Sein bedeutendstes Werk, um desswillen ihn Gaß als den Vater der Disziplin der Symbolik bezeichnet *), ist die Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage, 1675. Nur einige Jare vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger General-Sup. Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angefürt. Berühmter noch oder — sollen wir sagen berüchtigter — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656. Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nötigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andererseits die begriffsspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Charakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstanweisungen zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten **).

2) Auf dieser Bau folgt dem Vater der gleichnamige Son Joh. Benedikt II. Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an litterarischer Tätigkeit gehindert zu sein. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, Schickard's jus regium; Joh. Tarnov, kleine Propheten; Lightfoot, horae hebr.; Lankisch, Concordanz; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters Hodegeticum 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium, oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrichtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, dass selbst das philosophische und noch viel mehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Scherzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heutzutage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia“ ***). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgekommen †). Wir hören Spener klagen, dass er an 200 Kandidaten der Theologie examinirt und die meisten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewusst“, „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung getan haben, dass mir's endlich fast zur Regel geworden, dass ich erschrocken, so oft ich widerum solche Antwort gehört und ihnen meistens bald gesagt, dass ich sorgte, sie schwerlich bestehen würden, welches mich selten betrogen hat ††). Es trat dann ein, was Spener an einem andern Ort sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leben nicht sorgt und dann Papier nehmen muss“. Obwol Carpzov noch einer von denen, welche in Basel unter Buxtorf dem hebräischen Studium obgelegen, so lässt es doch auch bei ihm die Menge pastoraler Funktionen zu gelehrter Tätigkeit wenig kommen, worüber er sich in einem Briefe an seinen Freund Spizel klagend ausspricht. Nur um die Herausgabe mancher wichtiger exegetischer Schriften hat er sich ein Verdienst erworben: von ihm wurde, wie schon gesagt, die Herausgabe von Lankisch, Concordanz, von Joh. Tarnovs kleinen Propheten, von

*) Geschichte der protest. Dogmatik I, S. 72.

**) Vgl. über ihn Witten, Memoriae theologorum nostri saeculi Dec. IX, 8. Spizel, templum honoris reseratum, p. 228.

***) Schellhorn, amoenitates litterariae Tom. XIV, p. 614.

†) Gericht und Erinnerung auf die imago pietismi 1692.

††) Beantwortung des Unfugs, S. 100.

Schickards jus regium besorgt. Vor Speners Berufung nach Dresden ist er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indeſs jene Zustimmung nicht gegangen sein, indem er 1675 an Spizel schreibt: an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi, worauf er die Collegia pietatis nennt und noch hinzusetzt: quae poscit a professoribus academicis, optari possunt, sperari nequeunt *). Über den Charakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sich's darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte" **). Doch sind nicht alle seine Predigten blaß Kunstwerke. Gerber erzält von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rücksichtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Bekehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte ***). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegerson, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat praxin pietatis" †). Aber als die Collegia philobiblica einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die homiletica minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzovs Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des philobiblicum Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem Collegium philobiblicum die Collegia biblica hervorgehen, an denen auch Bürger teilnehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Kommission, Francke schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont, von Thomasius ihm der Vorwurf gemacht, dass er „geraume Zeit her in den lectiones publicae seines Amtes nicht ordentlich warte, dass er nur lächerliche und unflätige Dinge predige" u. a. Schon das nahe Verhältnis Speners zu Francke wie zu Thomasius ††) ließ den Unwillen auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen motus" werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegese mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Dannhauers tabulae hodegeticae nachdrückliche Rügen des exegetischen Unfleißes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Überdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissensrüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm †††). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jare unter Carpzovs Mitwirkung die Schrift „imago pietismi", 1692 geht das durch hinterlistige Täuschung der bessergesinnten Kollegen zustandegekommene Bedenken der theologischen Fakultät an die Landstände *†), und erscheint ebenfalls unter Carpzovs Mitwirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt". — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernsten Entgegnungen Speners und Seckendorfs, hatte er sich in dem satyrischen Thomasius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufgehört *††). Und auch nach seinem Abgange setzt dieser Streit sich fort. Folgt man der Darstellung anderer Kirchenrechtslehrer, so möchte man glauben, es habe sich Carpzov in diesen seinen letzten Lebensjaren im Kampf mit Thomasius besondere Verdienste um die Ausbildung des Kirchenrechts erworben (Richters Kirchenrecht, auch noch in der 4. Aufl., S. 69); Stahl, Kirchenrecht, S. 22, wie auch Richter in dessen früherem Artikel im Weiskeschen Rechts-

*) Schelhorn, amoenitates litterariae, Tom. IV, p. 560.
**) Epp. ad Rechenb. cod. Lips.
***) Gerber, Historie der Wiedergeborenen, I, S. 336.
†) Das akademische Leben, 2. Abth. S. 94.
††) Auch verwandtschaftlich war Spener mit diesem ihm so unänlichen Geiste, über den er so oft klagen muss, verbunden. Rechenberg, sein Schwiegerson, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius.
†††) Letzte Bedenken K. VI., Art. 3, S. 565.
*†) Beantwortung des Unfugs, S. 194.
*††) Vgl. Walch, Streitigkeiten der lutherischen Kirche, Th. I und II.

lexikon, lassen sogar, indem sie diesen Theologen mit seinem Vorgänger, dem Juristen Carpzov, konfundiren, das Episkopalrecht besonders im Gegensatz gegen den Pietismus ausgebildet werden. Das bezügliche Schriftchen J. B. Carpzovs, de jure decidendi controversias theologicas, Leipzig 1695, ist aber eine unbedeutende — wie der Verfasser auch selbst gesteht — von den Ansichten seines juristischen Vorgängers nicht abweichende (s. S. 59) Dissertation, worin die gemeinsame Lehre des 17. Jarhunderts verteidigt wird, dass die decisio der ganzen Kirche angehöre, das minist. eccl. die potestas interna, der magistratus externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Auch ist nicht durch des Thomasius Dissertation (resp. Brenneisen) „vom Recht eines Fürsten in Mitteldingen", wie Richter a. a. O. S. 69 es darstellt, die Schrift von Carpzov hervorgerufen worden, sondern, wie richtiger in dessen Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 207 gesagt wird, die Carpzovsche Dissertation verteidigt sich gegen jene Dissertation von Thomasius.

3) Sam. Benedikt. Nachdem er in Leipzig seine Studien beendigt, begibt er sich 1668 auf den Rat des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, nach der Hauptfeste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwirbt er sich als Hausgenosse Calovs dessen Vertrauen und tritt mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfhäne, mit Ägid. Strauch, in ein näheres Freundschaftsverhältnis. Doch scheint er ein „diskretes" Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopffechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 kann nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit atmet ein Bekenntnis über die Versäumnisse seiner Amtsfürung, welches er als Hofprediger ablegt *). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberkonsistoriums wird. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Friesen hat er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem Briefwechsel als aufrichtiger Freund desselben **). Auch zeigen die Akten des Oberkonsistoriums im Stalsarchiv zu Dresden, dass in wichtigeren Verhandlungen, wie in der über Rückberufung Mayers von Hamburg nach Wittenberg, Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, lässt sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten. Nach Speners Abgang wird Carpzov zu seinem Nachfolger erwält: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgt er nur nach widerholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautet Speners Urteil über ihn um vieles anders als früher: „In Dresden", schreibt er von Berlin aus 1692 an Rechenberg, „ist mein Successor mit solchem Eifer auf die Kanzel gestiegen, dass er sich kaum recht besonnen und deshalb den Anfang eines andern Evangelii verlesen". Vom Dezember 1691 äußert er sich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht anderer Ratschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes ... ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen anderen Sinn, damit er nicht fortfare, Unschuldige zu drücken. Ändert er nämlich seinen Sinn nicht, so muss ich erwarten, dass ein schwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach warer Frömmigkeit streben" ***). Als Leibnitz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mitteilt, erwidert er: „Aus dem Leipziger Kolloquium sei so viel Spaltung entstanden, dass er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, desgleichen nicht einmal die päpstischen Kirchen aussprechen, könne er sich wenig gutes von einer Union erwarten" †). Man rühmt an ihm die

*) Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzovs, 1710, II, S. 98.
**) Es findet sich dieser Briefwechsel in dem Archiv des Halleschen Waisenhauses.
***) Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad A. H. Franckium, im Halleschen Waisenhaus-Archiv.
†) Leibnitzische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover.

Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkt aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedsamkeit gibt Wernsdorf das Zeugnis: inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas *).

4) Joh. Gottlob. An gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. Seine Studien hat er in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen Übriggebliebenen, von denen B. Löscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jar 1704 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieser Zeit an Löscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch seine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholisch-mystischen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indeſs schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht gefürt. Er schreibt 1728 bei Übersendung seiner Critica sacra an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit soviel Modestie und Ehrenbezeugung, meist auch mit Verschweigung des Namens getan, daſs ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewol wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocenten Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden" **). — Als alttestamentlicher Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner Introductio in libros V. T. 1721 bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißen, aber auszufüren verhindert worden, ihn vermocht habe, mit diesem Werke hervorzutreten. Die epochemachende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das Journal de trévaux und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntnis, einläſsliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später herausgegebene antiquarische Werk apparatus historico-criticus antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jarhunderts R. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpzov zu tun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unerschütterlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Codex fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfaren, ist durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrtum irgend einer Art ist in den Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läſst sich entdecken, die accentus sind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, bleibt Carpzov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und tritt mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nik. Hunnius und Pomarus als Superintendenten besessen, 1730 die Hand aus. Die Ansehnlichkeit der Stelle und wol auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpzov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und fleht dringend Löscher an, ihm die Dimission nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen widerholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die erflehte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fülen musste, zeigt die Äußerung in einem Briefe von 1537: „Die ieti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformirten

*) Ranfft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doktoren der Theologie, I, S. 147. Sein Leben findet sich in dieser Schrift von Ranfft und in Gleich. Annales ecclesiastici II.

**) Commercium epistolicum V. Loescheri, cod. ms., Hamb. I, ep. 106.

haben bis jetzt vor dem Tor den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rat aber es nicht zugelassen", und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwol man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Konventikel mit Geldstrafe belegt". Seine Angriffe richten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgesonderten Volkes Gottes" hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgeteilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf gegenwärtige Zeiten" *).

5) Joh. Benedikt IV. Ein Schüler Gesners und Ernestis in Leipzig, wo er sich schon in seinem 22. Jare durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius bekannt macht. Von Leipzig, wo er 1747 Extraord. philos. geworden, wird er im folgenden Jare zum Ord. graec. in Helmstädt berufen. In diesem letzten Sprössling des zalreichen Theologengeschlechts pflanzt die Orthodoxie desselben sich bis an den Anfang dieses Jarhunderts fort. Als der Aufklärer Albr. Teller Helmstädt in den Geruch der Heterodoxie gebracht, wird Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und er gibt 1768 sein liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philologische Gelehrsamkeit, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteifert, bekundet er neben mehreren klassisch-philologischen Schriften namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos 1750, die stricturae theologicae in epist. ad Romanos 1756, den Septenarius epistolarum catholicarum 1790. Auch erweist er sich noch als einen Mann der alten Leipziger Observanz, indem er bis an sein Ende nur lateinisch seine Vorlesungen liest. Dennoch läßt dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersone anzunehmen, in welchem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich widergewann, den Kirchenhistoriker Henke.

Tholuck †.

Carranza, Bartolomé de, Erzbischof von Toledo, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra auch Bartolomé de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im J. 1503 geboren. Er studirte in Alcala Philosophie und Scholastik, trat im Jare 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er wärend seines ganzen Lebens angehört hat, begann fünfundzwanzigjärig Theologie zu lehren und erwarb sich bald den Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Infolge seiner Begabung und seines Rufes als Theologe, dem auch eine Denunziation vom Jare 1530 nicht zu schaden vermochte, betraute man ihn vielfach mit wichtigen Sendungen. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom zum Generalkapitel, trat in persönliche Beziehungen zu Juan de Valdés, Flaminio und Carnesecchi (s. d.) und zeichnete sich andererseits durch seine Leistungen in der scholastischen Disputirkunst aus. 1540 kehrte er nach Spanien zurück und lehrte Theologie in Valladolid. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war unterdeß durch seine Vorlesungen und seine Arbeiten als Censor (cualificador) der Inquisition so hoch gestiegen, daß er die Aufmerksamkeit Kaiser Karls V. auf sich zog. Dieser ließ ihm das Bistum von Cusco, der alten Hauptstadt von Peru, antragen, allein Carranza schlug es aus. Als darauf das Trienter Konzil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser dorthin mit Domingo de Soto als kaiserlichen Theologen. Drei Jare (1546—1548) blieb er dort und vertrat mit Energie die Sache der disziplinarischen Reformen. Insbesondere stellte er die Forderung der Residenz der Bischöfe und verteidigte auch durch eine besondere Schrift (Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum, Venedig 1547) den Satz, daß der Bischof jure divino gehalten sei, alle Pflichten seines Amtes selbst auszuüben, und somit dieselben einem Vikar nicht übertragen dürfe. Weil dieser Grundsatz zu der weiteren

*) Vgl. Götten, jetzt lebende Gelehrte Europas. I. Moser, Lexicon der jetzt lebenden lutherischen und reformirten Theologen, S. 144.

Konsequenz hinzuleiten schien, dass, wenn die bischöflichen Pflichten, dann auch die bischöflichen Rechte jure divino seien, so widersetzten sich ihm die päpstlichen Legaten und es kam zu heftigen Debatten. Allein die Spanier beharrten auf ihrem Standpunkte. Sie reichten elf Artikel ein, in denen sie neben der Residenzfrage auch die der Komposition, d. h. der Zuteilung mehrerer Pfründen an eine Person, behandelten und diese letztere entschieden verwarfen. Nach der Rückkehr von Trient wurde Carranza zum Prior ernannt. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen; jedoch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bistum ab, das er auf den canarischen Inseln übernehmen sollte. Dagegen wurde ihm 1550 die Erhebung zum Ordensprovinzial zu teil, und er ging zum zweiten Male nach Trient, als Julius III. das Konzil daselbst von neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Konzils; Carranza ging wider nach Spanien zurück, um bald darauf ein neues Feld der Tätigkeit zu betreten. Maria die Katholische hatte sich im Juli 1559 mit dem Infanten Philipp vermält. Carranza begleitete diesen nach England und ließ sich hier unter dem Beifall des fanatischen Königspares die Verfolgung der Protestanten angelegen sein, sowol durch seine Predigten, wie als Inquisitionsrichter. Er brachte es dahin, dass in Oxford viele Professoren verbannt und ihre Schriften vernichtet wurden, so dass die Universität wider auf den früheren Stand zurücksank. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza kehrte jetzt zurück und Philipp II. erhob ihn 1557 zur höchsten geistlichen Würde im Lande, zum Erzbischof von Toledo. Auch diesmal bedurfte es eines ausdrücklichen Befehles von Seiten des Souverains, um ihn zur Annahme der Würde zu veranlassen. Von dieser Zeit an aber verfolgte ihn ein herbes Schicksal, da die ihm zu teil gewordenen Auszeichnungen ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt hatten, unter denen der Bischof von Lerida der gefärlichste war. Als Kaiser Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. (Vgl. das nähere nach einem Berichte Carranzas in Gachard, Retraite et mort de Charles V., Bruxelles 1854, 2 Bde.). Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaisers das Gerücht, er sei nicht im rechten römischen Glauben gestorben; dieses Gerücht gab den Anhalt, um ihn zu stürzen, nachdem schon vorher (vgl. bei Gachard Bd. II, S. 469) von Inquisitionsgefangenen Aussagen gegen Carranza gemacht worden waren, die ihn verdächtig erscheinen ließen. Seine Feinde, insbesondere der Generalinquisitor Valdés und Melchior Cano (vgl. Llorente III, S. 83—89), bezogen sich zugleich auf den in demselben Jare 1558 von ihm herausgegebenen Katechismus (Comentarios del reverendissimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda . . . sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes. En Anvers 1558, fol.; Auszüge bei Laugwitz, s. u.), der, obwol er keineswegs protestantische Anschauungen verrät, doch „auch in einer weniger bewegten, vom allgemeinen Argwon freieren Zeit in den Geistern einige Verwirrung hätte erregen können". So wurde denn Carranza 1559 verhaftet, und bei dieser Gelegenheit fand sich unter seinen Papieren ein Schreiben „über die Ausleger der Schrift" von der Hand des Juan de Valdés. Ungeachtet seiner Appellation an den Papst hielt man ihn acht Jare in Haft. 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom gebracht, um noch neun Jare in Untersuchung zu bleiben. Diese Untersuchung hatte das Resultat, dass ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewiesen werden konnten, dass er sich aber durch feierliche Abschwörung von dem Verdachte reinigen musste und nun noch fünf Jare lang von seinem Erzbistum suspedirt bleiben sollte. 73 Jare alt starb er am 22. Mai 1576 im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva. Papst Gregor XIII. ließ ihm eine ehrenvolle Grabschrift setzen. Außer mehreren Traktaten und den oben erwänten Werken verfasste Carranza: Summa Conciliorum et Pontificum, Ven. 1546, ein Abriss der Kirchengeschichte bis auf Julius III., oft wider gedruckt, auch Augsburg 1821. Ferner: Controversiae quatuor, über die Autorität der Tradition, der Schrift, des päpstlichen Stules und der Konzilien, Ven. 1546; abgedr. in Summa Conciliorum (Löwen 1681). Dann: Concio ad Synodum Trid., Antw. 1546 und 1671; Instruccion para oir

missa, En Anvers 1558. Der ‚Catechismo‘ wurde auf den Index librorum prohibitorum geſetzt.

Litteratur: Llorente, Geſchichte der ſpaniſchen Inquiſition (deutſch, Gmünd 1819); M'Crie und de Caſtro, Geſchichte der Reformation in Spanien; Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, II.; Bartholomäus Carranza, Erzbiſchof von Toledo, von Heinrich Laugwitz, Kempten 1870. Die von Maurenbrecher (Studien und Skizzen zur Geſch. d. Ref., Leipz. 1874, S. 25) unter Angabe ferneren lit. Materials als wünſchenswert bezeichnete neue Bearbeitung ſteht noch aus. **(Neudecker †). Beurath.**

Caſas, Bartolomeo de las caſas, ſ. Las caſas.

Caſelius, Johann, ward aus einem niederländiſchen Geſchlechte von Cheſſel oder Keſſel, welches um der Verfolgungen der Proteſtanten willen ausgewandert war, in Göttingen oder in der Umgegend im Jare 1533 geboren, und auf Schulen in Gandersheim unter Chriſtoph Noricus und in Nordhauſen unter Baſilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melanchthons und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von dieſen die Richtung, welche über ſein Leben entſchied; er wurde einer der ausgezeichnetſten unter allen deutſchen Humaniſten, „der ſpäteſte und vollendetſte Vertreter der alten Schule", von Joſeph Scaliger insbeſondere ward er als elegantеſter Latiniſt anerkannt; aber da er ſeinen Lehrer Melanchthon um mehr als 50 Jare überlebte, ſo muſste er noch mehr als dieſer von Erfüllung des erasmiſchen Ausſpruchs: ubicunque regnat Lutheranismus ibi literarum est interitus, an ſich erfaren, und kam dadurch bei der zunehmenden Abwendung der lutheriſchen Theologen von ſeinen Studien trotz aller Anerkennung in der Ferne dennoch in ſeiner nächſten Umgebung in eine immer mehr vereinzelte und einflusloſe Stellung. Doch dies erſt in ſeinen ſpäteren Jaren Nach ſeiner Studienzeit in Deutſchland ward ſeine Bildung noch in mehrjärigem Aufenthalt in Italien, zuerſt 1560—1563, vollendet durch die beiden Träger „des reichſten Wiſſens, das die Philologie Italiens im 16. Jarhundert beſaß", durch den Kritiker Petrus Viktorius in Florenz, „den erſten, der mit diplomatiſcher Genauigkeit Handſchriften verglich und Texte berichtigte", den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntnis der ariſtoteliſchen Philoſophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna, am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte; bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte er daher auch die Würde eines Doktors der Rechte in Piſa 1566 erwerben, und war damals ſchon ſo bekannt, daſs ihn im Jare 1567 der Kaiſer Maximilian in den Adelſtand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jare 1563 nach Roſtock berufen, wohin er auch von der zweiten italieniſchen Reiſe, ſowie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—1574) zur Erziehung ſeiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnſüchtig ſah er ſpäter auf dieſen Frieden ſeines Lebens in Roſtock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis *). Doch ſchon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Univerſität, welche er damals zu Helmſtädt gründete, und zugleich als Erzieher ſeines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1574) anſtellen; Caſelius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterſchreiben zu können, und ſo blieb er damals noch in Roſtock **). Erſt als 14 Jare ſpäter Heinrich Julius ſelbſt zur Regierung kam, und vielſeitig gebildet wie er ſelbſt war, nun auch die Stiftung ſeines Vaters den faſt ſchon überall ungern geſehenen Humaniſten zum Aſyle öffnete, da ward vor allen auch Caſelius, und warſcheinlich one die frühere Zumutung einer ſehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmſtädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jaren, welche

*) Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737) S. 58. Die Sammlung enthält faſt nur Caſeliana.

**) Das Weitere aus den Konſiſtorialakten bei Henke, Calixtus Bd. I, S. 50.

er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluſs bei dem beſten Teil ſeiner jüngeren Kollegen in allen Fakultäten, wie ihm auch ſein europäiſcher Ruhm ſchon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joſeph Scaliger und Iſaak Caſaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 geſtorben) geſichert und unter Anfechtungen in der Nähe ſein Troſt blieb. Aber ſolche Anfeindungen blieben ſchon deshalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humaniſten in Helmſtädt ebenſoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Anſehen der ſtrengen lutheriſchen Theologenpartei am Hofe und auf der Univerſität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger der auf Petrus Ramus ſich berufenden Oppoſition gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klaſſiſchen und philoſophiſchen Studien. Durchaus nicht als Neuerer und losgeriſſen von Überlieferung ſtand Caſelius ſolchen Gegnern entgegen; ihren theologiſchen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntniſſe hatte er, der Freund der gebildetſten Altertumsforſcher in allen Regionen der abendländiſchen Kirche, freilich nur ein offiziöſes Stillſchweigen und ein ironiſches Einräumen der eigenen Inkonſequenz entgegenzuſetzen; aber das Abmanen der Ramiſten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten ſchien ihm auch dann Verſürung der Jugend und Beförderung der ſchon onedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es ſich auch mit chriſtlich lautenden Beſorguiſſen vor dem heidniſchen Inhalt der alten Dichter und Philoſophen verband und verteidigte. „Dedi semper operam, ſchreibt er noch 1597 ſeinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos“, und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeſchloſſen. Aber gerade im nächſten Jare 1598 trat ſein theologiſcher Kollege Daniel Hoffmann hervor mit ſeinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionom D. Luthori faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunſt und der Philoſophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Warheit der Ausbruch wol nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverſtand“, ſondern auch eines angeſammelten Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluſs auf die Studirenden war*). Mit gewonter Scheu vor theologiſchem Streit richtete Caſelius mündliche Vorſtellungen und nacheinander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugtuung gegen das gekränkte philoſophiſche Lehramt zu beſtimmen ſuchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias“, und als dies vergeblich war, und Hoffmann vielmehr ſich ſelbſt noch zu immer ſtärkeren Verwerfungsurteilen weiter füren ließ, da nahm die philoſophiſche Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Exiſtenz, gründete in dieſem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieſer verurteilte nun Hoffmann zuletzt zur Abbitte an Caſelius und zur Entfernung aus Helmſtädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hoffmanns nicht aus; einige Jare nachher ward dieſer in Helmſtädt wider eingeſetzt, und Caſelius' letzte Jare, wärend welcher der Herzog fern von ſeinem Lande ſich ſeiner nicht immer annehmen konnte und andere für ſich regieren laſſen muſste, waren kein otium cum dignitate, ſondern eine äußere und innere Bedränguis, welche er freilich wol etwas zu allgemein, doch nicht ganz one Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurteilte, und worin ihm dann freilich ſeine oft geprieſene und verwirklichte ariſtoteliſche *εὐτραπελία* kaum noch möglich, und nur in dem Wolgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuſpruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war. Er ſtarb, 80 Jare alt, am 9. April 1613.

*) Zur Geſch. und Lit. des Hoffmann'ſchen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 und 247—252.

Caſelius' zalreiche Schriften ſind nicht geſammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der ſein wird, daſs Sinn für ſchöne Form und Darſtellung, für die geiſtreiche Feinheit und die römiſche Eleganz, welche ſie alle auszeichnet, ſeit dem 17. Jarhundert nicht mehr ſehr allgemein in Deutſchland verbreitet geblieben iſt, ſo hat ſich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, inſofern auch an ihm ſelbſt erfüllt. Sie bezogen ſich nicht nur auf griechiſche Schriftſteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, ſondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerſt von der römiſchen Rechtswiſſenſchaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielſeitigern helmſtädtiſchen Gelehrten (H. Conring) nachgerühmt iſt. Die Charakteriſtik ſeiner Leiſtungen gibt Jak. Burckhards epistola de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque luenbrationum editione, Wolfenb. 1707, 66 S. in 4°. Spätere Beiträge, ebenſo Nachweiſungen über alle Ausgaben der Briefe Caſelius' und über ſeinen handſchriftlichen Nachlaſs, finden ſich S. 48 u. ff. von Bd. I. der Schrift über G. Calixtus von **E. Henke †.**

Caſſander, Georg, geboren auf der Inſel Cazband unweit Brügge (daher ſein Name), einer der gelehrteſten und erleuchteſten katholiſchen Theologen in der unmittelbar nachreformatoriſchen Zeit, iſt merkwürdig in der Geſchichte der konfeſſionellen Irenik geworden. Er hatte über klaſſiſches Altertum, Theologie und kanoniſches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, ſich aber dann zu Köln ganz auf ſeine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Antrag, ſich an den franzöſiſchen Religionshandlungen zu beteiligen, dann die Einladung des Herzogs von Cleve, der ihn auch ſpäter noch benützen wollte, um die Widertäufer daſelbſt mit der Kirche auszuſöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Caſſanders über die Kindertaufe ihren Urſprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf ſollte eben da an ihn kommen. Kaiſer Ferdinand I., von dem Wunſche einer Ausſöhnung der Konfeſſionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentiniſchen Konzils in dieſer Richtung wol erkennend, wollte das Werk in ſeine eigene Hand nehmen, und doch wenigſtens in ſeinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rates gelehrter Theologen. Und unter den erſten, an welche er ſich wendete, war Caſſander (neben Wicelius). Er hatte ſchon 1561 eine ireniſche Schrift: de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym ausgehen laſſen, und auf heftige Angriffe Calvins und Bezas durch gemäßigte Erwiderung ſich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiſer nach Wien ein, um ihn in höchſt wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu beraten. Caſſander muſste die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Anſuchen um ein ſchriftliches Gutachten über die jetzt beſtehenden Differenzen der augsburgiſchen Konfeſſion ſelbſt und der Lehre ihrer Anhänger von der katholiſchen Lehre, mit Rückſicht auf die vorangegangenen Vergleichsverſuche. Dieſer Aufforderung entſprach Caſſander von Köln aus in der consultatio: de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564. Sie iſt an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwiſchen ſtarb. Hugo Grotius hat ſie 1642, Conring hat ſie 1659 Helmſtädt, zuſammen mit Witzels Schrift herausgegeben.

Caſſander fand den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Konſens der älteſten Kirche, näher einerſeits auf die Einfachheit des apoſtoliſchen Symbols, andererſeits auf die großen Kirchenlehrer von Konſtantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. Zugleich wollte er neben der voranzuſtellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen laſſen, aber doch nur in mildeſter Form ausgelegt und angewendet wiſſen; namentlich ſollte nur eine Abweichung, die den Zuſammenhang mit Chriſtus ſelbſt beträfe, Grund zur Trennung ſein, dagegen die opiniones und ritus verſchieden ſein könnten, wenn nur nicht das Band der caritas dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, ſo ſind ſeine dogmatiſchen Anſichten faſt durchaus entſchieden römiſch; in der Erbſünde wollte er eben nur den Mangel der justitia originalis ſehen; in der Rechtfertigungslehre ſchien er ſich bis zum sola herbeizulaſſen; allein es geſchah unter Zuſätzen, welche ge-

rade die gegenteilige Lehre ausſprachen; er verteidigte die Wirkung des Sakramentes ex opere operato, beim Abendmal ſogar den Namen der Transſubſtantiation, die Meſſe als Opfer (wenn auch nicht widerholendes), die Satisfaktionen, auch den römiſchen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läſst. Die größten Zugeſtändniſſe ſind der Laienkelch, der ungleiche Wert der Sakramente, wenngleich die Zal bleiben und alle ſieben den Namen in gewiſſem Sinne teilen ſollten, und die Prieſterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Notfall zulaſſen möchte. In den meiſten übrigen Fragen hält er das Prinzip ſtrenge feſt, und gibt nur Übertreibungen zu, welche abgeſchnitten werden ſollten, ſo bei der Meſspraxis, der Adoration, der Konfeſſion, dem Heiligendienſt, dem Kloſterleben, dem Ablaſsweſen, der biſchöflichen und päpſtlichen Gewalt u. a. m. Vielfach erſcheint er als der frühe Vorläufer jenes idealiſirenden Katholizismus, welcher den gröbſten Miſsbrauch feſthält, indem er ſcheinbar die Sache leugnet, und eine reinere Idee, die nur darin ſymboliſirt ſei, ſpielend unterſchiebt, oder aber ſich auf den pädagogiſchen Zweck beruft. So erinnert ſeine Behandlung der Ceremonieen oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römiſche Kirche iſt zwar ſehr bemüht geweſen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (1566) anzudichten, und ihn ſelbſt zu verleugnen (die Löwener ſind vorangegangen, und ſeit 1616 ſtehen ſeine Werke im römiſchen Index), aber ſie hat eben in jener Abſicht von ihm zu lernen nicht verſchmäht. — Seine Werke ſind geſammelt, Paris 1616, herausgekommen. Zu vergleichen: Hering, Geſch. der kirchlichen Unionsverſuche; Calkoen, Cass. vita, Amst. 1859; Birck, Caſſ. Ideen, Köln 1876 (vom römiſchen Standpunkt aus). **C. Weizſäcker.**

Caſſeler Religionsgeſpräch i. J. 1661. — Es war nicht bloß die perſönliche Liebe des Landgrafen Wilhelm VI. von Heſſen zur Union, ſondern auch der ſchon während des dreißigjärigen Krieges von Georg Calixt zu Helmſtädt und von dem edlen Schotten Johann Dury (Duraens) repräſentirte, und ſpäterhin von zalreichen Stimmen verkündete unioniſtiſche Zug der ganzen Zeit nach dem deutſchen Religionskrieg, was zur Veranſtaltung des im Jar 1661 zu Caſſel gehaltenen Religionsgeſprächs reformirter Theologen aus Marburg und lutheriſcher Theologen aus Rinteln Veranlaſſung gab. Das Geſpräch dauerte vom 1. bis 9. Juni. Die lutheriſchen Kollokutoren waren Peter Muſäus und Johann Hennichen, — beide als treue Schüler und Anhänger Calixts bekannt —; die reformirten Marburger waren Sebaſtian Curtius und Johannes Hein *). Die Leitung des Geſprächs war den landesherrlichen Kommiſſaren Joh. Kaspar v. Dörnberg, Johann Heinrich v. Dauber und Kaspar Friedrich v. Dalwigk übertragen. Der eigentliche „scopus“ des Geſprächs ſollte ſein (wie in der 1661 zu Caſſel offiziell publizirten Brevis relatio colloquii etc. erklärt wurde), daſs durch eine freundliche Vergleichung utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, indo controversiae status rite formaretur, et cujus momenti quaestio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.

Das Geſpräch ſelbſt betreffend iſt zunächſt hervorzuheben, daſs die reformirten Marburger Theologen (die beide auf den Akademieen der Schweiz und Niederlande ſtudirt hatten) durchaus als entſchiedene Anhänger des calviniſch-reformirten Lehrbegriffs erſcheinen. Während die reformirten Heſſen noch im J. 1631 zu Leipzig das klarſte Bewuſstſein des auf der augsb. Konfeſſion von 1530 beruhenden deutſch-reformirten, melanchthoniſchen Dogmas ausgeſprochen hatten, erſchien die deutſch-proteſtantiſche Eigentümlichkeit der heſſiſchen Theologie jetzt von dem prädeſtinationiſtiſchen Calvinismus vollſtändig abſorbirt. Übrigens dokumen-

*) Vergl. über die Genannten die betreffenden Artikel in Striebers heſſ. Gelehrtengeſch. und Dolles Geſch. der Rintel'ſchen Profeſſoren.

tirten ſowol die reformirten als die lutheriſchen Kollokutoren eine echt proteſtantiſche Maßhaltigkeit in der Behandlung der Lehrdifferenzen, wodurch es ihnen möglich wurde, die Grundlagen einer herzuſtellenden Konkordie wirklich zu gewinnen. Die verſammelten Theologen unterredeten ſich über die Lehren von dem Abendmal, von der Prädeſtination, von dem Verhältnis der beiden Naturen in Chriſto und von der Taufe. Die Lutheraner billigten die Einfürung des Brotbrechens und die Umwandlung des Exorcismus in ein Gebet gegen den Satan und deſſen Gewalt, und in allen vier Lehrpunkten ſprachen es beide Teile klar und beſtimmt aus, daſs ſie in einem gewiſſen Kern der einzelnen Lehren völlig übereinſtimmten. In betreff der Lehrdifferenzen wurde ebenſo beſtimmt anerkannt, daſs dieſelben das Fundament des Glaubens nicht berürten, und daher auch nicht zur gegenſeitigen Verketzerung berechtigen könnten. Vielmehr wurde in der gemeinſamen Akte der Kollokutoren an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die benachbarten Kirchen und Univerſitäten, namentlich in Brandenburg und Braunſchweig, zur Anerkennung des in Caſſel begründeten Friedenswerkes aufzufordern und zu dieſem Zwecke die Einberufung eines Kongreſſes friedliebender Theologen aller evangeliſchen Lande zu veranlaſſen.

Der edle Landgraf, dem an der kirchlichen Einigung ſeiner eigenen Landesteile alles gelegen war, unterließ es nicht, auf den Antrag ſeiner Theologen einzugehen, und die Sache der Union in weiteren Kreiſen brieflich und durch Abgeordnete zu bevorworten. Auch wurden die Ergebniſſe des Kaſſeler Kolloquiums von den Häuptern der reformirten Theologie mit Jubel begrüßt. Auf lutheriſcher Seite dagegen ſah man in den von den Rinteler Theologen gemachten Konzeſſionen nur eine heilloſe Frucht des böſen Geiſtes Calixts. Als daher Wilhelm VI. i. J. 1663 ſtarb, gingen alle von ihm entworfenen und gehegten Unionsprojekte mit ihm zu Grabe. — Vgl. Henke, Das Unionscolloquium zu Caſſel im Juli 1661, Marb. 1862, und Heppe, Kirchengeſchichte beider Heſſen, Marb. 1876, B. II, S. 160—165. **Heppe.**

Caſſianus. Johannes Caſſianus, Zeitgenoſſe des Hieronymus und Auguſtinus, iſt aus Misverſtändnis für einen Scythen gehalten worden (Gennadius de viris illustribus cap. 61). Seine Latinität läſst eine abendländiſche Herkunft und Erziehung erkennen. Doch wurde er ſchon als Jüngling einem Kloſter in Bethlehem übergeben und wuchs unter der Leitung des Abtes Germanus zu deſſen Freund und Vertrauten heran. Beide unternahmen im Jare 390 eine Wallfart zu den Einſiedlern in Ägypten, die an Heiligkeit wie an Zal die Mönche Syriens übertrafen. Die erſten Säulen des Mönchtums, Antonius, Pachomius und Makarius ſtanden nicht mehr. Es war das zweite Geſchlecht der Anachoreten, welches die beiden heilsbegierigen Männer kennen lernten. Mit dem tiefen Ernſt des altägyptiſchen Weſens war in dieſen Anſiedlern der Einöde ein Zug echt chriſtlicher Milde gepart. Der Friede ihres idylliſchen Lebens, — welch ein Gegenſatz gegen das Treiben der verſinkenden alten Welt! — feſſelte die beiden Fremdlinge ſo ſehr, daſs ſie gegen ihr Verſprechen ſieben Jare verweilten und nicht allein die Väter der ſketiſchen Wüſte, ſondern auch die in der Thebais und den entlegneren Teilen Ägyptens aufſuchten. Nach einem zweiten kürzeren Beſuch wendeten ſich beide nach Konſtantinopel, wo vor kurzem Johannes Chryſoſtomus auf den Patriarchenſitz erhoben worden war. An ihn gedachte Caſſianus noch am ſpäteſten Abend ſeines Lebens mit Begeiſterung (de incarn. VII, 31), von ihm empfing er die Weihe zum Diakonen-, warſcheinlich auch die zum Presbyter-Amte. Nach dem Sturz und der Verbannung des Heiligen gingen beide Freunde 405 als Abgeſandte der ihm treu Gebliebenen nach Rom, um den Beiſtand Innocentius I. für ſeine Sache zu ſuchen. Caſſianus ſcheint nach dem Orient nicht zurückgekehrt zu ſein. Des Germanus wird von nun an nicht mehr gedacht. Bald darauf ereignete ſich Roms Eroberung durch Alarich, die den Chriſten wie den Heiden als Zeichen des nahenden Endes der Tage erſchien. Die ernſte Stimmung der Frommen und die Unſicherheit aller menſchlichen Dinge bei den verheerenden Völkerzügen der Barbaren wieſen mehr als je darauf hin, in klöſterlichen Inſtitutionen einen ſchützenden Hort zu ſuchen. Rufinus und Hieronymus

wieſen um jene Zeit auf den Vorgang der morgenländiſchen Aſketen hin. Auch Pelagius, der zugleich mit Caſſianus in Rom verweilte, war dieſem Streben zugetan. Caſſianus war der würdigere Vertreter; durch reiche Erfarung, durch tiefe Kenntnis der griechiſchen Theologie und durch unbezweifelte Rechtgläubigkeit empfohlen. Es beſtanden noch keine Klöſter in der Provence. Caſtor, Biſchof von Apta Julia lud ihn ein, dort ein Leben nach der Weiſe der Ägypter zu ordnen. Caſſianus tat es, indem er die allzugroße Strenge der (von Hieronymus überſetzten) Regel des Pachomius mit Benützung des in Syrien beſtehenden Herkommens milderte. So entſtand ſein Werk: De coenobiorum institutis libri XII. Mit den Vorſchriften über das Äußere, Kleidung, Speiſe und Arbeit, Pſalmengeſang und Gebetszeiten der Mönche beginnend, ſchildert er dann den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaſter: Unmäßigkeit, Unkeuſchheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmſucht und Stolz. Als eine noch tiefer ins Innere eingehende Fortſetzung erſcheint dann das größere Werk: Collationes Patrum XXIV. Es ſind die Unterredungen, welche Germanus und Caſſianus mit den erfarenſten Vätern in Ägypten gepflogen haben. Die Perſonen und die Hauptanſichten, welche ſie äußern, ſind hiſtoriſch, doch verrät ſich hie und da der Dialog als bloße Einkleidung. Mit dem änlichen Werk des Palladius, der historia ad Lausum, verglichen, zeichnet ſich dieſes aus, indem weniger Sinn für das Abenteuerliche, mehr für das warhaft Geiſtliche bei Caſſianus zu finden iſt. Er gibt nur wenig Fabelhaftes, z. B. die Sage von Makarius, der zum Beweiſe der einſtigen Auferſtehung die Mumie ſprechen läſst (Coll. XV, 3), dagegen einen Reichtum echt chriſtlicher Erfarungen. Jene Altväter waren fern von der Meinung, daſs die äußere Losreißung von der Welt mehr als nur ein Mittel zur Heiligung, daſs ſie die Heiligung ſelber ſei. Sie wuſsten, wie mancher, der Gold, Silber und Landgüter verlaſſen hatte, im dürftigen Leben der Wüſtenkolonie wegen eines Bechers oder einer Nadel unwillig wurde. Die völlige Zurückziehung in die Einöde geſtatteten ſie nur dem, welcher ſchon zu einer hohen Stufe des inneren Lebens gelangt war (Coll. XIX, 10). Die Reinheit des Herzens war das Ziel aller Übungen und Kämpfe und die vollkommene Liebe die höchſte unter den Tugenden (Inst. I, 4. IV, 43). Neben echt chriſtlichem Gehalt treten aber in den Kollationen die Schwächen und Verirrungen hervor, welche das Mönchtum von Anfang an begleiteten. So der blinde Gehorſam des Mucius, der ſeinen Son auf Befehl des Oberen in die Flut warf (es waren andere heimlich bereit, ihn wider herauszuholen) (Inst. IV, 27), die kleinlichen Vorſchriften über das Eſſen, das Plaudern, das Zuſpätkommen u. ſ. w. (z. B. Coll. VIII, 1). Die Unnatur der gänzlichen Abſperrung — nur mit der Grauſamkeit des pennſylvaniſchen Zellenſyſtems vergleichbar — rächte ſich durch die Seelenqual der ſogenannten Akedia, welche wie ein intermittirendes Fieber täglich zur beſtimmten Stunde ſich einſtellte (Inst. X, 1). Es war verwerflich, als Theonas von ſeiner Gattin one ihre Einwilligung ſich losriſs, um in die Wüſte zu gehen (Coll. XXI, 9). Es wird bewundert, daſs der Abt Apollos ſich um den Tod ſeines Vaters und ſeines Bruders nicht bekümmerte (Coll. XXIV, 9). Der Apoſtel ermant zu weinen mit den Weinenden, und fröhlich zu ſein mit den Fröhlichen; Antonius rechnete zur Vollkommenheit eine mehr als ſtoiſche Abſtumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (ib. 11).

Wärend Caſſianus in der Nähe von Maſſilia zwei Klöſter, eines für Männer, eines für Frauen im Sinn dieſes orientaliſchen Strebens nach Vollkommenheit errichtete, wurde die lateiniſche Chriſtenheit von einer anderen Seite her mächtig angeregt und die tiefere Frömmigkeit erweckt von Auguſtinus. Viel Verwandtes mit ihm hat Caſſianus. Sieht man z. B. auf die Konfeſſionen, ſo kann man die Einheit des Geiſtes beider Richtungen nicht verkennen. Caſſianus verwarf aufs entſchiedenſte alle die Irrtümer, welche in Cäleſtius und Pelagius verurteilt worden waren. Seine Selbſterkenntnis und Demut war zu groß, um Sätze anzunehmen wie die, daſs die Gnade nach unſeren Verdienſten verliehen werde, oder daſs wir die Gnade nicht zu jeder einzelnen Handlung bedürfen, vgl. die XXIII. Collatio. Aber andererſeits bildeten Auguſtins letzte Konſequenzen

einen ſchroffen Widerſpruch gegen das Syſtem der griechiſchen Theologen, in welchem Caſſianus feſtgewurzelt war. Die Unwiderſtehlichkeit der Gnade; Gottes Wille, nicht alle, ſondern nur einige zu beſeligen; Chriſti Sterben für die Auserwälten allein — dies ließ ſich nimmermehr mit der chriſtlichen Überlieferung, am wenigſten mit der des Morgenlandes vereinigen. In der XIII. Collatio trägt Caſſianus mit nicht zu verkennender Rückſicht auf Auguſtinus die Sätze var, die man ſpäter ſemipelagianiſch genannt hat. Nur krank, nicht tot ſei der Menſch, er könne ſich ſelbſt nicht helfen, aber die Hilfe des Arztes zu verlangen, das ſtehe bei ihm. Er könne das Gute nicht one die Gnade vollenden, aber wol anfangen. Nur zuweilen ſeien Widerſtrebende, wie Paulus, gleichſam wider ihren Willen zu Gatt gezagen worden, aber auch hier war die Gnade nicht zwingend.

Auguſtinus hat, van Proſper Aquitanus aufmerkſam gemacht, gegen die Lehrer zu Maſſilia ſeine letzten Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, erlaſſen, doch ſie darin als Brüder, nicht als Häretiker, behandelt. Hart urteilt dagegen Proſper in dem Buche: de gratia Dei et libero arbitrio, contra collatorem. Er ſah in den Maſſilienſern verkappte, nur um ſo gefärlichere Pelagianer. Mit Recht hat die Kirche, auch die römiſche, die Notwendigkeit der gratia praeveniens feſtgehalten, welche Caſſianus verkannte. Doch erging gegen Caſſianus kein Tadel von den kirchlichen Autoritäten, ſo lange er lebte.

Um dieſelbe Zeit wurde im Orient der neſtarianiſche Streit angefacht. Aufgefordert von Leo dem Graßen ſchrieb Caſſianus gegen die neue Häreſie das Werk: de incarnatione libri VII. Er zeigt, daſs die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen, daſs Chriſtus Gott, nicht nur θεοδόχος, und daſs in ihm nur eine Hypaſtaſe iſt. Es war von Bedeutung, gegen Neſtorius, der als Nachfolger des Chryſoſtomus gelten wollte, dieſen Zeugen auftreten zu laſſen, den echten Schüler des Gefeierten. Es war für Caſſianus ſelbſt willkommen, auf dieſe Weiſe ſeine Rechtgläubigkeit darzutun und ſich von den allerdings verwandten Häreſieen, der pelagianiſchen und der neſtorianiſchen zugleich loszuſagen (de incarn. IV, 2. VI, 14).

Bald nachher ſchied er hochbetagt und unangefochten aus dem Leben. Er wird nicht zu den kanoniſirten Heiligen gezält, doch ehren einige Diözeſen ſein Andenken am 23. Juli. Gelaſius rechnete ſeine Bücher unter die apocrypha. Indeſſen blieben ſie Erbauungsbücher für änlich Geſtimmte in allen ſpäteren Zeiten; Thomas von Aquino erquickte ſich an ihnen. Auch für Proteſtanten Erbauliches hat Gottfried Arnald und neuerdings Burk (im Leben der Altväter) daraus genommen.

Die beſte, mit allem Apparat verſehene Ausgabe ſeiner Werke iſt von Alardus Gazäus (Gazée), Douai 1616, II, 8°; Arras 1628, Fol., Paris 1682, Fol., Frankf. 1722, Fol., zuletzt Leipz. 1733, Fol. Die genaueſte Analyſe ſeines Lehrbegriffs gibt G. Fr. Wiggers, Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus II, 1833, S. 6—183. Auch iſt die Histoire litéraire de la France t. II. 1735, p. 215 sqq., und Bähr, Geſchichte der römiſchen Literatur, Supplem.-Bd. II, 1837, S. 326 fg., zu vergleichen, endlich Guizot, Cours d'histoire moderne t. I, an mehreren Stellen. **Thierſch.**

Caſſiodorius, Magnus Aurelius Senator, von vornehmer Herkunft wurde zu Scyllacium in Bruttien um 477 geboren. Die Gunſt, in welcher ſein Vater bei dem Oſtgotenkönig Theodorich ſtand, eröffnete ihm früh die ſtatsmänniſche Laufban, auf der er bis zu den höchſten Würden gelangte. Aber er trat als Geheimſekretär zugleich in eine nahe perſönliche Beziehung zum Könige, deſſen politiſche Tendenzen, welche auf eine Verſönung des ramaniſchen mit dem germaniſchen Volkselemente in dem Oſtgotenreiche gerichtet waren, er vollkommen teilte, ja auf alle Weiſe zu fördern bemüht war. Auch unter den Nachfalgern des Theodorich bis auf Vitigis blieb Caſſiador, mehr oder weniger einflufsreich, im Statsdienſt. Um das J. 540 aber zog er ſich aus dem öffentlichen Leben in die Stille des von ihm auf ſeinen Beſitzungen in Bruttien geſtifteten Kloſters Vivarium zurück. Hier widmete er ſich nun ganz der litterariſchen Tätigkeit, der

er bereits als vielbeſchäftigter Statsmann ſich gern hingegeben, mit dem größten Eifer ſelbſt bis in ſein 93. Jar. Indem er auch den Mönchen ſeines Kloſters vor allem geiſtige Arbeit zur Pflicht machte und dasſelbe zu dieſem Zwecke mit allen Hilfsmitteln der Wiſſenſchaft ausſtattete, gab er ein weithin tragendes Beiſpiel, das, von den Benediktinern befolgt, die Klöſter zu Aſylen der Wiſſenſchaft machte. Das Todesjar Caſſiodors iſt unbekannt, nach meiner Anſicht iſt es in das ſiebente Jarzehnt des 6. Jarhunderts zu ſetzen.

Den zwei Hauptlebensabſchnitten Caſſiodors entſprechen auch zwei Perioden ſeiner litterariſchen Tätigkeit, die des Statsmanns und des gelehrten Mönchs. Der erſtern gehören die folgenden Werke an: 1) Eine im Jar 519 verfaſste Konſularchronik, welche dem Eidam Theodorichs Eutharich gewidmet iſt, der in jenem Jar Konſul für den Occident war; ſie iſt herausgegeben und unterſucht von Mommſen in den Abhandl. der k. ſächſ. Geſellſch. der Wiſſenſch., phil.-hiſt. Klaſſe, Bd. III. 2) Zwölf Bücher gotiſcher Geſchichten, im Sinne der oben erwänten Verſönungspolitik Theodorichs verfaſst, uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanis in deſſen De origine actibusque Getarum erhalten (welchen Titel auch Caſſiodors Werk gefürt zu haben ſcheint). S. dorüber namentlich Köpke, Deutſche Forſchungen, Berlin 1859. 3) Panegyriſche Reden auf die Könige und Königinnen der Goten, von denen aber nur zweifelhafte Bruchſtücke aufgefunden ſind, herausgegeben von Baudi di Veſme in den Memorie della r. Academia di Torino, Ser. 2, T. 8. 4) Eine in 12 Büchern unter dem Titel Variae (sc. epistolae) zwiſchen 534 und 538 edirte Sammluug von Reſkripten, die C. wärend ſeiner langen und mannigfachen amtlichen Tätigkeit abgefaſst, ſowie von Formularen von Ernennungsdekreten für die verſchiedenſten Ämter (Buch 6 und 7) — die erſten Formelbücher des Mittelalters. Dies Werk iſt auch als hiſtoriſche Quelle von nicht geringer Wichtigkeit. 5) Eine kleine philoſophiſche Schrift De Anima, unmittelbor nach Vollendung der Edition der Variae verfaſst auf den Wunſch von Freunden, deren Fragen über die Seele C. hier, namentlich im Anſchluſs an Claudianus Mamertus und Auguſtin, beantwortet. Dieſe Schrift bildet den Übergang zu den Werken der zweiten Periode. Das wichtigſte derſelben, warſcheinlich i. J. 544 verfaſst, ſind die 2 Bücher Institutiones divinarum et saecularium litterarum, oder, wie der Titel wol richtiger lautet, lectiouum (ſ. die Praef. des 2. Buchs). Beide Bücher, von welchen das erſte der Gottes-, das andere der weltlichen Wiſſenſchaft gewidmet iſt, bilden aber zuſammen nur ein Werk, was wol von Bedeutung und oft überſehen iſt. Sie ſollen eine von Caſſiodor beabſichtigte, aber nicht zur Ausfürung gekommene Hochſchule der Theologie den Geiſtlichen des Abendlandes, und zunächſt ſeinen eigenen Mönchen einigermaßen erſetzen. Das erſte Buch fürt aber nur in das Studium der Theologie ein, indem es die wichtigſten Vorkenntniſſe und die litterariſchen Hilfsmittel für ein weiteres Selbſtſtudium mitteilt, das zweite Buch gibt dagegen kurze Kompendien der weltlichen Wiſſenſchaft. Eine Ergänzung dieſes Werkes bildet die letzte Schrift Caſſiodors: De Orthographia. Schon vor den Inſtitutionen hatte C. in Vivarium ein ſehr voluminöſes theologiſches Werk begonnen, das er aber weit ſpäter als jene vollendete, es iſt eine ſehr umfängliche Erklärung des Pſalters in dreifacher Rückſicht, „partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secuundum historicam lectionem, partim secuundum mysticum seusum“ (c. 14). Noch andere exegetiſche Schriften verfaſste er, von welchen die Complexioues in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin ſich erhalten hoben. Weit wichtiger als dieſe war die damals von ihm aus 3 griechiſchen Kirchenhiſtorikern, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er durch Epiphanius überſetzen ließ, moſaikartig zuſammengeſetzte Historia ecclesiastica tripartita in 12 Büchern, welche dem Abendlande eine weſentliche Lücke in ſeiner kirchengeſchichtlichen Kenntnis ausfüllte und das hauptſächlichſte Handbuch dieſer Wiſſenſchaft im Mittelalter wurde, ſo unvollkommen auch die Ausfürung dieſes Werkes war. — S. im übrigen über C. und ſeine Schriften meine Geſchichte der chriſtl. latein. Literatur S. 473—490; u. vgl. A. Thorbecke, Caſſiodorius Senator, Heidelberg

1867 (Beigabe zum Herbſtprogr. des Lyceum). A. Franz, M. A. Caſſiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geſchichte der theologiſchen Literatur, Breslau 1872. Olleris, Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine, Paris 1841. — Von Geſamtausgaben ſind zu nennen: Opera omnia ad fid. mss. codd. emendata, notis etc. illustrata, op. et stud. J. Garetii, Rotomagi 1679, Venedig 1729, fol. 2 Voll., und die der Patrologia lat. Migne's Tom. LXIX u. LXX.

Ebert.

Caſtellio, Sebaſtian, oder, wie er ſich ſelbſt, mit Anſpielung an den kaſtaliſchen Quell, wenigſtens in ſeiner Jugend zu nennen liebte, Caſtalio, hat mit dem Ortsnamen Châtillon nichts zu ſchaffen, ſondern iſt zu Saint Martin du Fresne, einem Dorfe in Savoyen, 1515 geboren. Bei ſeinen Eltern galt der Walſpruch der Rechtlichkeit: „ou rendre, ou pendre, ou les peines d'enfer attendre"; allein ihre Armut erlaubte ihnen nicht, irgend etwas für die Ausbildung des ſehr begabten Sones zu tun. An regelrechte Studien konnte derſelbe alſo nicht denken, ſondern er war, wie für den Unterhalt ſeines Lebens, ſo auch für die Narung ſeines Geiſtes, vollſtändig auf ſich ſelbſt angewieſen: Umſtände, welche one Zweifel zur Bildung ſeines äußerſt unabhängigen wiſſenſchaftlichen Urteils ein weſentliches beigetragen haben. Schon vor 1540 leitete er die Studien dreier junger Edelleute in Lyon, und dann treffen wir ihn als Calvins Hausgenoſſen in Straßburg, wo er ſich wärend einer Peſtepidemie durch ſelbſtloſe Hingebung auszeichnet. Sobald Calvin ſelbſt nach Genf zurückgekehrt war, betrieb er beim Rat die Berufung Caſtellios zum Rektor einer Schule. Mit dieſer Stelle war auch eine Verpflichtung zum Predigen verbunden, und nun zeigte ſich's bald, daſs der ſtrenge Calvin an Caſtellios theologiſchen Anſchauungen kein Gefallen finden konnte, daſs überhaupt die beiden ſcharfkantigen Naturen ſich gar nicht vertrugen. Caſtellio erklärte offen das hohe Lied für ein „geiſtlich Bullied" (Interpretation Hottingers), und als Calvin wegen dieſer und anderer „exotiſcher" Lehrſätze des „eigenſinnigen" Mannes Klage fürte und ihn nicht im Miniſterium dulden wollte, ſo ließ er ſich zu einer heftigen und taktloſen Demonſtration gegen die anweſende Geiſtlichkeit, Calvin inbegriffen, vor der Gemeinde hinreißen. Dies geſchah im Mai 1544, und am Ende des Jares war Caſtellio ſchon nicht mehr in Genf. Zwar hatte Calvin ihm bloß die kirchlichen Funktionen förmlich entziehen laſſen und ſtellte ihm auch, als er ſeine gänzliche Entlaſſung begehrt und erhalten hatte, ein ſehr ehrenvolles Zeugnis aus. Er wandte ſich nach Baſel, wo damals viele Verfolgte und Verſtoßene eine Zuflucht fanden; doch muſste er 9 Jare auf eine Anſtellung warten und inzwiſchen ein ſehr kümmerliches Daſein friſten. Erſt im Jare 1552 wurde er mit der Profeſſur der griechiſchen Litteratur betraut. Bis dahin muſste er, um ſich und ſeine zalreiche Familie ehrlich zu erhalten, nicht nur Korrektordienſte verſehen (was damals viele namhafte Gelehrte taten), er ſah ſich ſogar genötigt, als ein Anwoner des Rheins, jeweilen in die Reihen derer einzutreten, welche das Treibholz teils zum eigenen Gebrauch, teils im Dienſte der Obrigkeit auffiſchten. Daſs ihn ſeine Gegner deshalb des Diebſtals bezüchtigten, iſt für deren Polemik charakteriſtiſch.

Dieſe heftigen Angriffe, namentlich Bezas, pflegt man mit Caſtellios Hauptwerk, ſeiner Bibelüberſetzung, in Verbindung zu bringen. Dieſelbe war eine Frucht langjäriger Studien. Schon in Lyon hatte er einen Leitfaden der bibliſchen Geſchichte: „dialogi sacri" in lateiniſcher, ſpäter auch in franzöſiſcher Sprache und möglichſt gewiſſenhaftem Anſchluſs an den Ausdruck der Quellen drucken laſſen. Und auch außer dieſem Schulbuch, das eine große Zal von Auflagen erlebt hat (1540—1731), und deſſen Vorrede ſehr geſunde Grundſätze chriſtlicher Pädagogik entwickelt, hatte Caſtellio eine Reihe von Schriften herausgegeben, die in formeller und materieller Hinſicht als Vorarbeit zur Bibelüberſetzung können angeſehen werden: ein lateiniſches Epos über den Propheten Jonas, ein griechiſches über das Leben des Täufers, zwei Bearbeitungen des Pentateuchs mit dem beſondern Zweck, Moſes als einen Meiſter in allen Künſten und Wiſſenſchaften zu zeigen; ferner eine Überſetzung der Pſalmen und anderer poetiſcher Stücke des alten Teſtaments. Auch das neue Teſtament hatte Caſtellio in Genf überſetzt, war

aber durch Calvin von der Veröffentlichung abgehalten worden. Nun erſchien 1551 eine vollſtändige Überſetzung der Bibel, mit einer Widmung an König Eduard von England und mit der auf dem Titel deutlich ausgeſprochenen Hauptabſicht eines reinen und klaren lateiniſchen Ausdrucks. Caſtellio wollte, um es kurz zu ſagen, eine Humaniſtenbibel herſtellen. Daſs er bei dieſem Streben den bibliſchen Realismus oft namhaft abgeſchwächt und auf Koſten des klaſſiſchen Inhalts der klaſſiſchen Form an mancher Stelle eine unverhältnismäßige Aufmerkſamkeit zugewendet, ſoll nicht geleugnet werden. Übrigens hat Caſtellio ſelbſt — frei von Eigenſinn — in den ſpätern Auflagen und in ſeiner franzöſiſchen Bibelüberſetzung nach dieſer Richtung weſentliche Verbeſſerungen angebracht. Das ganze Werk iſt eine ſo bedeutende, u. a. von Melanchthon hochgewürdigte Leiſtung, daſs ſelbſt eine noch größere Reihe ſprachlicher Lizenzen die maßloſen Angriffe Calvins und Bezas nicht einmal erklären, geſchweige denn rechtfertigen würden, zumal die hermeneutiſchen Grundſätze Caſtellios auch von unbezweifelt rechtgläubigen Zeitgenoſſen, z. B. Pellikan, geteilt wurden. Was die Genfer ſo ſehr gegen Caſtellio in den Harniſch brachte, was ſie zu einer förmlichen Hetzjagd gegen ihn veranlaſste, waren zwei anonyme Schriften gegen Calvins Prädeſtinationslehre, die, wenn auch nicht direkt aus Caſtellios Feder ſtammend, ſo doch gänzlich in ſeinem Geiſt geſchrieben waren. Dies erhellt unzweifelhaft aus den nach ſeinem Tode durch Fauſtus Socinus herausgegebenen Dialogen. (Vgl. Schweizers Centraldogmen I, 319 ff.) Einen noch empfindlicheren Punkt der Genfer traf eine dritte, pſeudonyme Schrift Martinus Bellius: „de non puniendis gladio haereticis“, eine ſcharfe Verurteilung der calviniſchen Ketzergerichte aus den Schriften älterer und neuerer chriſtlicher Lehrer, an deren Herausgabe Caſtellio ſicher einen großen Anteil hatte. Natürlich war es den Genfern, in deren Augen alle dieſe Angriffe in Bauſch und Bogen von Caſtellio herrürten, erwünſcht, auch die Bibelüberſetzung in den Bereich ihrer Anklagen ziehen zu können. Und da Caſtellio ſich überdies mit ſeinem Kollegen Martin Borrhaus (ſ. d. Art. Cellarius) wegen der Prädeſtinationslehre überworfen hatte, ſo muſs man ſich nicht darüber verwundern, daſs der Rat von Baſel ihm die Weiſung erteilte, er möge ſeines Amtes warten und ſich der Theologie gänzlich enthalten. Freilich waren damit die Eiferer in Genf lange nicht befriedigt. Sie und ihre Verehrer bis in die neueſte Zeit, ſahen in Caſtellio nur den von Calvin mit „ſonnenklarem Recht“ (Ausdruck von Henry in ſeinem Leben Calvins) als nebulo gebrandmarkten Ketzer und ließen höchſtens ſeine philologiſche Begabung gelten. Daſs er am Schluſs ſeines Lebens mit großer Wärme die „deutſche Theologie“ und des Thomas a Kempis' imitatio Christi (dies letztere Buch e latino in latinum!) überſetzte, war in den Augen der einmal ergrimmten Genfer gleichgiltig. Daſs er dagegen — unvorſichtig genug — den Druck der zweideutigen Dialoge Ochinos beſorgt, das ſollte als todeswürdiges Verbrechen gelten. Man klagte immer aufs neue in Baſel und zwar ſo, daſs Caſtellio ſich auf Leben und Tod verteidigen muſste, und in der Sorge um ſeine Exiſtenz und ſein Leben ſich vollends aufrieb. Er ſtarb am 29. Dezember 1563. Drei vornehme Polen ſetzten ihm ein Grabmal im Kreuzgang des Münſters. Näheres über ihn, ſowie ein chronologiſches Regiſter ſeiner ſämtlichen Schriften und Belege aus der einſchlägigen Litteratur findet man in ſeiner Biographie von J. Mähly (Baſel 1862) einer ſorgfältigen, wenn auch etwas idealiſirenden Bearbeitung der Quellen. Zu vergl. iſt auch Stähelin, Calvin II, 302 ff. **Bernhard Riggenbach.**

Caſualreden, ſ. Kaſualreden.

Caſuiſtik, ſ. Kaſuiſtik.

Caſula, Meßgewand, ſ. Kleider, geiſtliche.

Casus reservati, Reſervatfälle ſind ſolche Abſolutionsfälle, in welchen nur ein höherer oder ein von dieſem für den beſtimmten Fall beſonders autoriſirter Geiſtlicher abſolviren kann. Die römiſch-katholiſche Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daſs Chriſtus das Recht der Abſolution eigentlich nur den Apoſteln und den Nachfolgern derſelben übertragen habe (Ev. Joh. 20, 21—23) und daſs es daher dem Papſte und den Biſchöfen überlaſſen ſei, bei ferneren

Übertragungen sich so viel zu reserviren, als das Wol der Kirche fordere. Das tridentinische Konzil hat diese Auffassung sanktionirt sess. XIV. cap. 7 de poenitentia 11: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reservatfälle sind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — „atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), schwere Todsünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Existenz feststeht. Die einzelnen Fälle sind erst nach und nach bestimmt worden, indem bei Gelegenheit schwieriger Umstände die Pfarrer sich an die Bischöfe, diese sich an die Päpste wendeten und ihre Entscheidung einholten, was dann Anlaſs zu dauernder Festsetzung gab (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV). Ordentlicherweise haben sich die Päpste nur solche Todsünden reservirt, welche mit Exkommunikationen verbunden sind, von welchen nur der apostolische Stul lösen kann; doch gibt es auch päpstliche Reservatfälle, one Exkommunikation; vor allem sind päpstliche Reservatfälle die in der Bulle in coena Domini (s. d. Art.). Eine Aufzälung der päpstlichen Reservationen s. bei Ferraris, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III. Wenn in einem päpstlichen Reservatfall die Sünde nicht offenkundig geworden ist, sind die Bischöfe befugt, selbst oder durch einen dazu deputirten Vikar in foro conscientiae darin zu absolviren (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6 de reform.); außerdem sind ihnen durch die Quinquennalfakultäten (s. d. Art.) andere päpstliche Fälle überwiesen. Was die bischöflichen Reservatfälle selbst betrifft, so sind sie in den einzelnen Bistümern verschieden (für die Diözesen Deutschlands vgl. man Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Übersicht des Index); im allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tötungen, von Seiten der Geistlichen vornehmlich Verletzung des Beichtsiegels u. a. Die Bischöfe pflegen die Absolutionsbefugnis für manche dieser Fälle durch besondere Fakultät den Ruraldekanen zu übertragen, außerdem auch andern Klerikern für die Fastenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feste. Bei allen Arten von Reservatfällen jedoch kann im Falle dringender Notwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefar des Todes gehört, jeder ordinirte Priester den Reuigen absolviren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jare 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. VI) und das spätere Recht hat dies immer widerholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9]. Clem. 3. eod. [V. 8] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurteilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Konzil sess. XIV. it. cap. 7. deklarirt: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant“.

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche den Boden verlieren, weil die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion betrachtet wird. Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römische Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen (Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. IV. § I. II.). **Meier (H. F. Jacobson †).**

Cataldus, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christentums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wennschon das Eine wenigstens feststeht, daſs er nicht schon im 2. Jarhundert zur Zeit des römischen Bischofs Anicet (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, son-

dern erſt im 5. oder 6. Jarhundert, da ſowol ſeine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem chriſtlichen Irland, als auch die durch alle Berichterſtatter bezeugte Tatſache einer von ihm unternommenen Pilgerfart nach Jeruſalem entſchieden auf dieſe ſpätere Zeit hinweiſen. Als ſeinen Geburtsort nennt ſein älteſter Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hiberniſchen Provinz Rumenia, womit wol die auch ſonſt vorkommende Landſchaft Momonia genannt iſt, in welcher in der Tat eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsſtadt des Heiligen, lag. Jedenfalls iſt der Name Cataldus ein echt iriſcher; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldos anfürt. Schon in Irland ſoll Cataldus, angeblicher Erzbiſchof von Rachau mit 12 Suffraganbiſchöfen unter ſich *), außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja ſogar Tote erweckt haben. Da man keine Stadt und zumal keinen erzbiſchöflichen Sitz Rachau in Irland kennt, und da die von tarentiniſchen Schriftſtellern behauptete Identität von Rachau mit Raguſa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypotheſe iſt, ſo muſs es dahingeſtellt bleiben, was es mit dieſem Rachau für eine Bewandtnis habe. — Von ſeiner Auswanderung aus Irland an geſtaltet ſich die Geſchichte des Heiligen nach ſämtlichen Hauptquellen im weſentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jeruſalem, wo eine Erſcheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar ſchon früher zum Chriſtentum bekehrt worden (angeblich durch einen Biſchof Amaſianus, den allererſten Inhaber des tarentiniſchen Stuls, den die Legende ſchon in der Apoſtel Zeiten hinaufrückt), waren aber infolge verheerender Einfälle von Barbaren, die ſie ihrer geiſtlichen Hirten beraubten, ſeit mehr als 100 Jaren von neuem in heidniſche Nacht und Finſternis verſunken. Cataldus löſt die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterſtützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fart vom heiligen Lande nach Unteritalien ſagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, beſänftigt dann Wind und Wellen durch ſein Gebet und erweckt ſchließlich einen wärend des Orkans vom Maſte gefallenen und augenſcheinlich toten Jüngling zu neuem Leben. In Tarent angekommen vollbringt er als erſtes großes Aufſehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, den er zugleich bekehrt und tauft. Zalreiche andere Wunder dieſer Art befördern die Ausbreitung des Chriſtentums in Stadt und Umgebung. Cataldus wird Biſchof, oder wie die Sage will, ſogar ſchon Erzbiſchof, und ſtirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch ſeine reichgeſegnete Wirkſamkeit zu Ende gefürt. Bei ſeinem Tode ſollen alle Glocken der Stadt von ſelbſt geläutet haben. — Soviel wird an dieſer Legende jedenfalls tatſächlich ſein, daſs ein frommer irländiſcher Glaubensbote Namens Cataldus in Unteritalien, und zwar ſpeziell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum daſigen Bistum gelegt hat. Vielleicht darf man ſich denſelben als einen Zeitgenoſſen Benedikts von Nurſia (ſtarb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er ſein Monte-Caſſino gründete, noch namhafte Reſte von Heidentum in Unteritalien angetroffen haben ſoll. — Die Verehrung des heiligen Cataldus reicht bis ziemlich tief ins Mittelalter zurück. Im Jare 1071, unter Erzbiſchof Drogo, wurden ſeine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als echte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferirt (vgl. die Historia Inventionis et Translationis, auctore Berlengero [? lies vielmehr: Beringerio] Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Seitdem ſind viele ſeinem Gedächtniſſe gewidmete Kirchen entſtanden, beſonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartautd oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag ſeines Todes wird überall der 10. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV): De antiqnitate Tarentinorm, l. VIII.

*) Man beachte die Zwölfzal der Suffraganen, die an die bekannte Einrichtung des altiriſchen und britiſchen Kloſterweſens, wonach ein Abt ſtets 12 Mönche unter ſich haben muſste, zu erinnern ſcheint.

c. 2. 3 (abgedruckt in „Italia illustrata“, Francof. 1600, und in Ughellis Italia sacra, T. IX. 2. p. 121—125), sowie Acta SS. l. c., wo noch weitere Litteraturangaben zu finden sind. **Zöckler.**

Catenen, s. exegetische Sammlungen.

Cavalier, s. Camisarden.

Cave, Wilhelm, war der Son eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Örtchen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nacheinander Prediger in Hasely (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Isleworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karls des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad erteilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, welche die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dies z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benutzt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründen, sind:. Apostolici, or History of the Apostles aud Fathers in the three first centuries of the Chnrch (Apostolici oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jarhunderten der Kirche), und Scriptorum ecclesiasticornm historia literaria, eine umfassende kirchliche Litteraturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jarhundert reichte. Dieses Werk allein umfasst mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jare 1715 fort. Einen zweiten Teil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Teile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum teil nach handschriftlichen Quellen. Beide Teile wurden zu widerholtenmalen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesamtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Caves Schwiegerson, Robert Gery, tätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hilfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausfürung nicht immer beobachtet werden, so dass Cave ebensosehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher letztere damals gerade seine Bibliothèqne Universelle schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine Tabulae ecclesiasticae (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein Chartophylax ecclesiasticus (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muss den ungeheuren Sammelfleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und fürt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Anung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Caves treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: Primitive Christianity or Religion of the Ancient Christians (Urchristentum oder die Religion der alten Christen). Antiquitates Apostolicae. A dissertation concerning the Government of the Ancient Church (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). Ecclesiastici or History of the Fathers of the fourth Century (Geschichte der Väter des vierten Jarhunderts). Die meisten englischen Werke Caves wurden sofort, oft in mehreren Bearbeitungen, ins Deutsche übersetzt. — Nach einer so segensreichen Laufban beschloss Cave sein Leben als 76järiger Greis im Jare 1713. **J. Overbeck.**

Cazalla, Augustin. — Zu den Blutzeugen evangelischer Warheit, die der

spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Augustinus Cazalla, Schüler und Beichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karls V. (s. d. Art.). Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleicherweise wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjare unter Carranzas Einfluss, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil wurde — alles dies vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer ungewönlich glänzenden kirchlichen Stellung zu banen. Bis in sein 26. Lebensjar (1536) studirte er, zuerst im Kollegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alkala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluss seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanka verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karls V. im Jare 1545 herbeifürte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten musste, bekämpfte er anfangs die Lutheraner sehr eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genötigt und so zu allmählicher Erkenntnis von der Nichtigkeit der bis dahin verteidigten römischen Lehre und der alleinigen Warheit und beseligenden Kraft des evangelischen Glaubens gefürt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jare 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wonsitze Salamanka aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Künheit und Offenheit für seine neue Überzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Verteidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jaren 1557 und 1558, wärend Karls V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinen kaiserlichen Beichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Warheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipps II. nicht länger entgehen. Im Jare 1558, noch vor erfolgtem Tode Karls V., ward er, zusammen mit vieren seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und wärend mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefangenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntnis ab, dass er der Lehre Luthers zugetan sei, verwarte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, dass er auch andere als solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurteils, noch die am Vorabende des Autodafés ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwistern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurteilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, wie sie die spanische Inquisition nachher noch in so großer Zal zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazallas, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurteilt. Die vierzehn übrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe,

die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daſs sie vor der Verbrennung erdrosselt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazallas, sowie dessen Bruder Franzisco de Vibero Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urteils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mufste. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die sich durch Äußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wufsten. Nachdem jene Prozedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mitverurteilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Franzisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, wärend die übrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin und seiner Schwester Beatrix, die mildere Todesweise durch Erdrosselung erwirkten. Die obengenannte Mutter Cazallas, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Prozesses gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Ketzermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jare 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jare lang als ein Warzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipps II. stehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Crie, Geschichte der Reformation in Spanien, übersetzt von G. Plieninger, Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquisition und Evangelium in Spanien, in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft" ꝛc. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und seine vier Geschwister, in Pipers Evang. Kalender, 1858, S. 193 ff. **Zöckler.**

Cellarius, Martin (nicht zu verwechseln mit dem Augsburger Michael Cellarius), erscheint unter diesem Namen in Gesellschaft der Zwickauer Propheten, wärend er sich später als Professor der Theologie in Basel Borrhaus nannte. Geboren im Jar 1499 zu Stuttgart, erwarb sich Cellarius unter Reuchlins Anleitung gute Kenntnisse des Hebräischen und der verwandten Dialekte. Nachdem er in Heidelberg Magister geworden, wandte er sich nach Wittenberg, wo der ihm von Tübingen her befreundete Melanchthon sich seiner herzlich annahm und ihm Schüler verschaffte. Aus dieser stillen Tätigkeit wurde er an der Jareswende von 1521 auf 1522 durch die von Zwickau hergezogenen Fanatiker Storch und Stübner herausgerissen. Von Luthers berühmten 8 Sermonen wurde er zwar augenblicklich zu überspanntem Lob begeistert, wies aber dann doch ernste Ermanungen desselben ungleich heftiger als Stübner, mit einer warhaft unvernünftigen Leidenschaftlichkeit zurück. Von da an war sein Leben längere Zeit gleich dem des Carlstadt unstät und flüchtig. Luther schreibt (nicht von Carlstadt, wie de Wette III, 21 f., das Datum unnatürlich deutend, annimmt, sondern von Cellarius; vergleiche Köstlin I, 809): es sei der ganze Erdkreis diesem homo miser zu eng, und dermaßen werde er überall verfolgt, daſs er sogar bei ihm, dem Gegner, habe Schutz suchen müssen; aus Mitleid habe er ihn eine zeitlang verborgen gehalten und freundlich behandelt, habe aber nichts mit ihm anfangen können; es sei eben diese ganze Geisterspezies höchst eigensinnig. Im Frühling 1525 wurde Cellarius zu Königsberg als ein geistlicher „vagabundus" in milde Haft gebracht „donec probabitur ipsius spiritus" (Speratus an Luther). Dieser Geist blieb indessen ein Schwarmgeist, und Paul Speratus (s. d. Art.) sah sich veranlaſst, noch in demselben Jare den Predigern von Königsberg ein Gutachten einzureichen über die Irrlehre des Cellarius de superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro. Diese und änliche chiliastische Anschauungen vertrat Cellarius noch im Jare 1527 zu Straßburg (s. des Unterzeichneten Ans-

gabe von Konrad Pellikans Chronikon S. 160 Anm.), obschon ihn mittlerweile „das Kreuz in die Schule genommen und vortrefflich abgerieben hatte“ (Capito an Zwingli; s. Baum, Capito und Butzer S. 380 f.). Seine sanfte Gemütsart verschaffte ihm die besondere Gunst Capitos, der ihm zu seinem mit Geist und Originalität geschriebenen Büchlein de operibus Dei electionis et reprobationis die Vorrede schrieb, und auch Oekolampad nahm sich seiner warm an, und suchte Zwingli für ihn zu interessiren (Zwinglii opera VIII, 83; 86 f.; 94). Allein dieser konnte, da Cellarius wol die Zulässigkeit, nicht aber die Notwendigkeit der Kindertaufe anerkennen wollte, und für diese Ansicht sogar Capito zu gewinnen vermochte (a. a. O. S. 406 ff.), kein rechtes Zutrauen zu dem Manne fassen. Und so musste Cellarius lange für seine jugendliche Verirrung büßen. Nachdem er sich in Straßburg verehelicht, siedelte er 1536 nach Basel über; hier, wo auch Carlstadt ein Amt gefunden, durfte er am ehesten hoffen eine Anstellung zu bekommen. Doch musste er auch in Basel sein Brot noch während einer Reihe von Jaren durch Handarbeit verdienen, bis ihm zuerst die Professur der Rhetorik und 1546 endlich der seinen Fähigkeiten entsprechende Lehrstul für das Alte Testament übertragen wurde, den er als geschätzter Lehrer und seit 1549 als Doktor der Theologie bis zu seinem am 11. Oktober 1564 erfolgten Tode inne hatte. Ein Verzeichnis seiner Schriften geben die Athenae rauricae p. 24 ff., eine theologische Würdigung derselben findet sich bei A. Schweizer, Centraldogmen I, 69; 135 ff. Zu vergl. ist ferner M. Adam: vitae germ. theol. p. 191.

Bernhard Riggenbach.

Celliten, s. Begharden.

Celsus, s. Origenes.

Censur der Bücher, s. Büchercensur.

Census, s. Schätzung.

Centralamerika. Kirchliche Statistik. Man befasst hierunter geographisch die Republiken Guatemala, Honduras, San Salvador, Nicaragua, Costarika, Panamá und die britische Kolonie Honduras oder Balize. Panamá gehört politisch zu Colombia, wird also dort und nicht hier behandelt. Die Grenzen jener Staten wie ihre Bewonerzal sind noch nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit bestimmt. Man rechnet neuerdings für

	geogr. □Mln.	□Kilom.	Bewoner
Guatemala	1918	105,612	1,194,000
Brit. Honduras	635	34,964	24,700
Honduras	2215	121,936	351,700
San Salvador	345	18,997	600,000
Nicaragua	2736	150,657	250,000
Costarica	1011	55,669	165,000

Ebenso lässt sich das Verhältnis der verschiedenen Rassen zu einander nicht genau angeben. Nur so viel ist gewiss, dass die Indianer die große Mehrheit bilden, während die Weißen, die Abkömmlinge der spanischen Einwanderer, sehr in der Minderzal sind. Zwischen beiden stehen, auch der Zal nach, die Ladinos, Mischlinge aus Europäern und Indianern. Die Neger bilden einen nur sehr geringen Bruchteil. Die Bevölkerung ist seit der Abtrennung vom Mutterlande in allen Lebensbeziehungen sehr zurückgekommen, was zum guten Teil der rohen Behandlung zuzuschreiben ist, welche die Kirche bei der Revolution und in den ersten Jarzehnten nachher erfur. Alle Güter der Kirche wurden eingezogen, die Klöster aufgehoben, die Ordensgeistlichen verbannt, der Weltklerus von der Regierung hart verfolgt. Dadurch ist die Geistlichkeit, die, wenn auch in unvollkommener Weise, fast allein die Bildung im Lande vertrat, verarmt und heruntergekommen und kann keinen durchgreifenden Einfluss mehr üben, obwol die Masse der Bevölkerung, besonders die indianische, gut katholisch gesinnt, ihr noch immer ergeben ist. An der Spitze des Klerus steht der Erzbischof von Guatemala; seine Suffragane sind die Bischöfe von Leon (Nicaragua), Comayagua (Honduras), San Salvador, San José (Costarica). Die Verbindung wird jedoch als eine wenig geregelte bezeichnet. Die Bevölkerung ist durchgängig katholisch. Die wenigen

zerstreuten Protestanten kommen gar nicht in Betracht. Nur in dem britischen Balize gibt es ein anglikanisches Gotteshaus. Die rechtlichen Verhältnisse der Kirche sind in den einzelnen Gebieten etwas verschieden.

Guatemala hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Die Regierung hat die Orden, unter ihnen auch die Jesuiten zurückgerufen und diese haben wider angefangen, sich der Seelsorge und der Erziehung des Volkes anzunehmen. Dieser Stat hat auch eine Universität, die für die beste Lehranstalt in Centralamerika gilt. Daneben besteht ein erzbischöfliches Seminar. Gesetzlich gilt Freiheit des Gottesdienstes für alle Konfessionen, doch wird von diesem Recht bis jetzt kein Gebrauch gemacht.

In Honduras sind die kirchlichen Zustände noch übler. Die Kirche hat keinerlei gesetzlich bestimmte Einkünfte; sie wird nur durch freiwillige Beiträge und einen geringen Zuschuss des States, der noch dazu nicht selten ausbleibt, unterhalten. Der Klerus, der 1870 aus nur 66 Weltpriestern bestand und in den in neuerer Zeit immer mehr Neger aufgenommen wurden, ist durchgängig äußerst arm und unwissend. Nach der Verfassung hat die katholische Religion das ausschließliche Recht des öffentlichen Gottesdienstes, doch ist vollste Glaubens- und Gewissensfreiheit gewärleistet und es darf kein Gesetz die private Ausübung anderer Religionsformen untersagen.

In San Salvador steht es ähnlich. Um den beraubten Klerus zu unterhalten, musste die Regierung 1850 unter dem Titel einer „religiösen Gabe" eine kirchliche Klassensteuer einfüren, die jedoch nur wenig einträgt und der Armut der Geistlichen nicht abhilft.

Ebenso ungenügend ist der Unterhalt der Geistlichkeit in Nicaragua. Sie ist deshalb auch hier sehr gesunken; Neger und Zambos (Mischlinge aus Weißen und Negern) sind in ihren Reihen nicht mehr selten. Im J. 1870 rechnete man etwa 80 Kirchen und Kapellen mit ungefär 300 Weltpriestern. Ordensleute gibt es in diesem State so wenig wie in San Salvador und Honduras.

Costarica hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Darin ist die römisch-katholische Religion für die Statsreligion der Republik erklärt; die Regierung sichert jedoch in Verträgen mit anderen Staten den Protestanten ausdrücklich Ausübung des Gottesdienstes zu. Auch ward dadurch die Errichtung von Klöstern gestattet. Dennoch hindert die Regierung diese und hat auch die Jesuiten zurückgewiesen. Kirchen zälte man 1870 nur 45 mit 61 Geistlichen. Das Kirchenvermögen ward auf 60,000 Pesos = 240,000 M. berechnet.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. der Geogr. und Statistik, 7. Aufl. I, 3 S. 216 ff. Behm und Wagner, die Bevölkerung der Erde. **G. Plitt.**

Centurien, Magdeburger, s. Flacius.

Cerdo, s. Gnosis.

Cerinth, s. Gnosis

Chalcedon, s. Eutychianismus.

Chaldäa, Chaldäer, s. Babylonien.

Chaldäische Christen, s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas, wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der schottischen Grafschaft Fife, geboren. Seine Eltern gehörten dem schottischen Mittelstand an, bei welchen calvinistisch strenge Gläubigkeit und presbyterianische Kirchlichkeit festere Wurzeln als irgendwo sonst gefasst, seine Jugendzeit aber der Periode, wo dennoch der sogenannte Moderatismus die Oberherrschaft in der schottischen Kirche gewonnen hatte und die in sich abgeschlossene Orthodoxie einer rationalistischen Richtung und modernen Bildung, der alte Eifer für Selbständigkeit des presbyterialen Kirchentums einer mit den weltlichen Gewalten Hand in Hand gehenden statskirchlichen Politik weichen musste. Unter seinem Einfluss reifte auch Chalmers heran, nachdem er schon im zwölften Lebensjar die Universität St. Andrews bezogen hatte, um dort Theologie zu studiren (die erste Hälfte des schottischen Universitätsstudiums entspricht dem der obersten Klassen unserer Gymnasien). Einen gewissen innern Kampf bereiteten ihm dort die Fragen des Skeptizismus und Materialismus. Mit Vorliebe aber betrieb er neben

der Theologie Mathematik, Chemie, Physik, ferner Moralphilosophie und Politik. Wärend er 1799 die ordentliche Erlaubnis zum Predigen erlangt hatte, wurde er nachher Assistent eines Professors der Mathematik an jener Hochschule und begann weiterhin selbständig Vorlesungen zu halten. 1803 wurde er Pastor in Kilmany und setzte nun die Vorlesungen noch von dort aus in dem benachbarten St. Andrews fort, bewarb sich auch um einen Lehrstul für's gleiche Fach in Edinburg. Ferner suchte er durch eine nationalökonomische Arbeit (Inquiry into the extent and stability of national resources 1808) dem Vaterland zu dienen. Unter der Gefar, die England durch Napoleon drohte, hielt er begeisterte patriotische Predigten, ja dachte an Eintritt in ein Freiwilligenkorps. Als Geistlicher wirkte er woltätig durch sittlichen Ernst und ein warmes humanes Herz.

Da wurde er zu einer tieferen Einkehr in sich selbst und die christliche Heilswarheit gefürt, — und hiemit über den Standpunkt eines hochgesinnten Weltmannes hinaus zu strenger Religiosität und weiter zur entschiedenen positiv evangelischen Frömmigkeit. Verschiedenes wirkte hiefür bei ihm zusammen: viermonatliche Krankheit, eine Reihe von Todesfällen in der nächsten Verwandtschaft, Beschäftigung mit christlicher Apologetik, wozu die Ausarbeitung des Artikels „Christentum" für Brewsters Edinburgh Encyclopaedia (statt eines vorher beabsichtigten über Trigonometrie) ihn veranlaßte, die christliche Bewegung, welche damals unter dem Eindruck der Revolution und der das Land bedrohenden Gefaren im englischen Protestantismus überhaupt erwacht war, Schriften wie Pascals Pensées und ganz besonders Wilberforces Practical view of Christianity. Er bildete sich theologisch weiter an Schriften Calvins, Baxters u. a. Eifrig betrieb er von jetzt an fortwärend vor allem Bibellektüre und Gebet. Das Tagebuch, das er fürte, gibt Zeugnis von einer gewissenhaften Selbstbeobachtung und Selbstzucht, wie sie vorzugsweise beim reformirten Typus der Frömmigkeit stattzuhaben pflegt. Das entscheidende Jar des Umschwunges war für ihn 1810.

Was nun aber Chalmers eigentümlich blieb, das war die Verbindung dieses religiösen Standpunkts mit seiner allgemeinen geistigen Begabung und Bildung, seinem geraden, kräftigen, natürlichen Wesen, seinen allgemein humanen und patriotischen Tendenzen, die er als Christ nur um so gewissenhafter festhielt. Keiner tat es ihm voran in einer Bildung, die man bisher nur dem Moderatismus zuzutrauen pflegte.

In dogmatischer Beziehung war er, wie seine gläubigen Landsleute insgemein, entschiedener Supranaturalist, scharf scheidend zwischen dem Gebiet menschlicher Erfarung und Forschung und dem der göttlichen, biblischen Offenbarung, one Sinn für Spekulation oder tiefe Mystik. Auch sind die Hauptleistungen, durch die er hervorragte, nicht die wissenschaftlich theologischen, sondern die praktisch kirchlichen in Predigten, Schriften und pastoraler Tätigkeit. Überall aber zeigt er das streng und sicher voranschreitende Denken, wie es für den Mathematiker erforderlich ist. Damit verbindet sich in eigentümlicher Weise eine reiche, oft schwungvolle und glänzende Phantasie, die den Inhalt der Gedanken belebt. Öfters freilich gehen seine Ausfürungen, indem sie den Gegenstand zerlegen und anschaulich machen wollen, auch stark in die Breite. Andererseits schien seine Rede, namentlich im Beginn, oft wie gehemmt durch Macht und Andrang innerer Bewegung und Begeisterung. Seine Aussprache war breit schottisch, sein Agiren unbehilflich. Am meisten wurde an seinen Reden die Unwiderstehlichkeit, mit der sie wirken, gerühmt.

Mit dieser Gesinnung, Begabung und Bildung hat Chalmers eine vielseitige Tätigkeit entfaltet, vermöge deren er eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seit Knox' Zeiten für die schottische Kirche geworden ist.

Ein größerer Wirkungskreis öffnete sich ihm 1815 durch einen Ruf auf die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow. 1819 ging er dort zur St. Johnskirche über. Dann wurde er zu akademischer Tätigkeit berufen: 1823 an die Universität Glasgow auf den Lehrstul der Moralphilosophie, 1828 nach Edinburg auf den der Gottesgelehrtheit (Divinity).

Als Prediger zog Chalmers wol zunächst die Gebildeten an: so ist namentlich

nach den Predigten anzunehmen, die wir gedruckt von ihm besitzen. Auch zum Predigen in andern Städten, besonders in London, wurde er so öfters veranlasst. Aber bald zeigte sich, wie er auch zum gemeinen und verwarlosten Volk sich herabzulassen wusste, und er tat es auch noch, nachdem er längst Professor geworden war. Unter den gedruckten Predigten und religiösen Vorträgen überhaupt aus der Zeit seines Pfarramts zeichnen sich zwei Reihen von Vorträgen durch den eigentümlichen Gegenstand aus, den jede in eigentümlich interessanter Weise behandelt: Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy 1817 (in spätern Ausgaben vermehrt, — besonders die Frage erörternd, wie mit den Ergebnissen der Astronomie hinsichtlich des Verhältnisses der kleinen Erde zum großen Weltall die Stellung zu vereinigen sei, welche diese nach der Offenbarung im göttlichen Ratschluss einnehme) und On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life 1820 (durch und durch praktische christlich-sittliche Mannungen und Betrachtungen).

Am eigentümlichsten und großartigsten in ihrer Art aber waren von jetzt an diejenigen Bestrebungen, in denen Chalmers sich die gesamte sittlich-religiöse Heilung und Rettung des Volkes im Großen, zumeist der mächtig anschwellenden, dabei dem Pauperismus verfallenden und sittlich und religiös verkommenden und verwarlosten städtischen Bevölkerungen durch kirchliche, gemeindliche Organisationen und freie Liebestätigkeit zum Ziel setzte. Seine darauf bezüglichen Ideeen suchte er zunächst seit 1819 in seinem Kirchspiel von St. Johu zu verwirklichen und wurde von jetzt ab unermüdlich tätig, sie in Schriften eindringlich auszuführen, auch vor der schottischen Generalsynode oder Assembly und vor statlichen Kommissionen zu rechtfertigen. Von Schriften erschienen: The christian and civic economy of our large towns 1821, später noch umfassender: On the christian and economic polity of a nation; ferner: On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society, und zur Verteidigung dieser Schrift: the snpreme importance of a right moral to a right economical state etc. 1832; endlich: on the sufficiency of the parochial system withont a poor-rate for the right management of the poor 1841 (hervorgegangen aus Vorlesungen vor Studenten; hienach O. v. Gerlach: „Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847"). Chalmers geht in diesen Schriften zum teil ausfürlich in volkswirtschaftliche Fragen und Erörterungen ein, z. B. über Steigen und Fallen der Preise im Handel, über Arbeitslöne u. s. w.; er hat sich auch unter den Nationalökonomen seiner Zeit einen Namen gemacht. Sein Ziel aber ist immer das vorhin angegebene.

Das Armenwesen war in England längst Gegenstand statlicher Institution, die einzelnen Gemeinden hatten sehr weitgehende gesetzliche Verpflichtungen zur Erteilung von Arbeit und Unterhalt an Bedürftige, die Armensteuern lasteten schwer auf ihnen. Die Armen aber, denen man solche Rechte zuerkannte, wurden, wie Chalmers klagt, dann in den Armenhäusern wie Verbrecher traktirt. Dasselbe System verbreitete sich auch über Schottland. Dagegen bestritt Chalmers ein Recht der Armen auf öffentliche Unterstützung, und machte es zugleich um so mehr zur Liebespflicht, sich ihrer nach allen Seiten hin anzunehmen. Die Liebespflicht fällt der religiösen, kirchlichen Gemeinde zu, wärend Recht und Gerechtigkeit Sache der bürgerlichen Gesetzgebung ist. Nur freie, dienende Liebe wird, wie Chalmers ausfürt, auch warhaft diejenige Hilfe leisten, welche der Pauperismus erfordert, eingehend in die individuellen Bedürfnisse, wirkend zugleich fürs materielle und sittliche Leben. Jedes Kirchspiel soll sich in kleine Bezirke gliedern, in denen Diakonen aus allen Ständen der Bevölkerung solchen Dienst üben, die Armen und Verwarlosten aufsuchen und bei ihnen vor allem das eigene Interesse und die eigene Energie, Elternliebe, Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. wider anzuregen suchen. Wo dies nicht ausreiche, möge man erst bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, welche ihnen am nächsten stehen, bei den Verwandten und Nachbarn der Armen selbst, nach Rat und Beistand sich umsehen, dann etwa nach Geldhilfe besonderer Menschenfreunde; erst zuletzt soll man zu regelmäßiger Beihilfe aus kirchlichen Geldern schreiten, die durch frei-

willige Beiträge zusammengebracht werden sollen. Der Stat möge nur do, wo die Selbsttätigkeit der Dürftigen durch allgemeine Kalomitäten gehemmt werde, mit allgemeinen Maßregeln, und nur do, wo sie z. B. durch Blindheit oder Wansinn aufgehoben sei, durch ständige Anstolten zu Hilfe kommen. Mit jener Fürsorge fürs äußere Leben und Fortkommen soll sich dann, wie gesogt, immer das Absehen aufs sittliche und ewige Wolergehen verbinden. Womöglich sollen die Verwarlosten auch selbst noch zu lebendigen und tötigen Mitgliedern der Kirche werden. Aber Cholmers gab sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin: man müsse sich dorouf gefosst machen, doss verhältnismäßig nur wenige durch Gottes Geist „christianisirt", die Menge nur zu einer gewissen Civilisotion und Versittlichung gebrocht werde; werde doch diese ouch den Weg zur Christianisirung banen helfen.

Die Tätigkeiten, welche Cholmers der Kirche und ihren Gliedern in dieser Beziehung zuwies, wor ober nur ein Teil derjenigen allgemeinen Aufgabe, welche sie, und zwar als Londeskirche, dem ganzen Volk und Lond gegenüber erfüllen sollte. Allen im Volk soll dos Evongelium gebracht und dorgeboten, allen für geistliche Pflege gesorgt werden, — nicht etwo zugewortet, bis sie selbst dornach frogten und Bedürfnis fülten. Eine Londeskirche will er deshalb, eine Kirche, deren Bezirke das ganze Land und die ganze Bevölkerung in sich besassen und wo in jedem Kirchspiel der Geistliche sich ollen Inwonern gegenüber zu Dienst verpflichtet wisse und von allen eine Anerkennung des ihm zu teil gewordenen öffentlichen Berufes erworten dürfe; dem Gewissen und der freien Entscheidung der einzelnen Persönlichkeiten aber müsse überlossen bleiben, ob sie seinen Dienst wirklich annehmen, oder beharrlich das Christentum von sich obweisen, oder etwo bei irgend einer von der Landeskirche verschiedenen christlichen Gemeinschaft ihre geistliche Narung suchen wollen. Eine solche Kirche soll aufgerichtet und erhalten werden durch die Regenten der Nation. Dies ist schon für den äußern Unterholt einer so großartigen Anstalt erforderlich, der durch bloße Privatwoltätigkeit schwer aufzubringen wäre. Und folsch ist, doss die Regierenden um Religion sich nicht zu kümmern hoben; sorgen sie doch auch für Schulen, jo für Volksvergnügen; wie viel mehr für das religiöse Leben, bei welchem sichs um die höchste Wolfart handelt und welches ouch dem Pauperismus und der Entsittlichung des Volks gegenüber so wichtig für den Stot ist.

Der Versuch, welcher in dem über 10000 Einwoner zälenden und im ganzen sehr armen Glasgower Kirchspiel mit jener Armenpflege unter der Tätigkeit von 25 Diakonen gemocht wurde, hotte merkwürdigen Erfolg. Allen Anforderungen sonstiger bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege wurde genügt. Die Unterstützungen on Geld, welche nötig wurden, woren verhältnismäßig so klein und schon diejenigen Gaben, welche an den Kirchtüren eingingen, so reichlich, dass für jene schon diese, zu denen donn noch andere Beiträge kamen, zum größten Teil zureichten. Das Unternehmen erhielt sich ouch noch 14 Jore lang nach Chalmers Abgang von jener Pfarrstelle, bis 1837. Dann wurde es doch ousgegeben, hauptsächlich weil ihm eine Hauptbedingung seines Bestehens nicht gewärt wurde, nämlich Exemtion der Kirchspielsgenossen von der allgemeinen Armensteuer, wärend diese doch den Armen des Kirchspiels selbst nicht mehr zu gute kam. Vergeblich wies Chalmers ouf den gelungenen Versuch hin, um seinen Ideeen Beifoll und Nochfolge zu verschaffen. Der gewichtigste Einwand, den mon ihm machte, wor wol der, dass solche Erfolge nur durch so begeisterte und begobte Männer wie ihn, nicht ober bei den gewönlichen Trägern des kirchlichen Amtes möglich wären.

Jene Ansichten über Wert und Bestimmung der Landeskirchen entwickelte er schon 1827 in einer Schrift on the use and abuse of literary and ecclesiastical endowments, dann besonders 1838 in Vorlesungen, die er in London hielt und gedruckt herousgab (On the establishment and extension of national churches), — im Gegensatz gegen eine Richtung, welche A. Smiths notionalökonomische Lehre vom Verhältnis und notürlichen Ausgleich zwischen Bedarf und Angebot auch aufs kirchliche Bedürfnis anwenden, d. h. es den einzelnen überlassen wollte, auf

geiſtigem (auch wiſſenſchaftlichem) wie auf materiellem Gebiete ſich Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe zu ſuchen und anderen je nach Bedarf darzubieten, — ferner ſolchen Vertretern des Freiwilligkeitsprinzips oder Freikirchentums gegenüber, die, wie ſchottiſche und engliſche Diſſenters, in der Hilfe, welche die Kirche vom Stat annehme, eine Entweihung des Heiligen und eine Gefar für die Reinheit der religiöſen Motive der Kirchenmitglieder ſahen. Jener Richtung gegenüber erinnerte er, daſs man im geiſtlichen Leben ganz anders als im phyſiſchen ein Bedürfnis, je größer es ſei, um ſo weniger zu fülen pflege, daſs ferner, was volkswirtſchaftliche Rückſichten betreffe, die ſittliche Erziehung des Volks das wolfeilſte Verteidigungsmittel des States ſei, — den andern gegenüber, daſs die Träger der Statsgewalt ja als ſittlich-religiöſe Perſönlichkeiten auch ſelbſt an den Intereſſen, um die es hier ſich handle, Anteil nehmen müſſen und daſs ja in jenem Statskirchentum niemand durch äußere Vorteile oder gar durch Zwang beſtimmt, ſondern nur eben die religiöſen Mittel allen nahe gebracht werden ſollten. Chalmers iſt ebenſo als klaſſiſcher Vertreter dieſes Standpunkts zu nennen, wie als Vertreter des entgegengeſetzten Vinet.

Weniger Bedeutung haben für uns Chalmers Arbeiten in wiſſenſchaftlicher Theologie. Er erſchienen von ihm: The evidence and authority of the christian revelation, aus jenem Artikel in Brewſters Encyklopädie hervorgegangen (Chalmers hiſtor. Glaubwürdigkeit der chriſtl. Offenbarung, überſ. v. P. J. Oſter, Frankf. 1834), — Natural theology (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern“ gehörigen Schrift, deutſch in: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimniſſe, oder die Bridgewaterbücher, Stuttg. 1838, Bd. IX: Die innere Welt ꝛc.“), — Sketches of mental and moral philosophy, — Lectures on the Romans; nach ſeinem Tod: Institutes of Theology, und Lectures on Butler etc. Es war die natürliche Theologie und Apologetik eines Butler und Paley, an welche er, wie damals die meiſten ſchottiſchen und engliſchen Theologen, ſich anſchloſs. In der Dogmatik gebrauchte er das ſupranaturaliſtiſch gläubige, ſehr mild calviniſche Lehrbuch ſeines Landsmanns Hill. Zu ſelbſtändigen exegetiſchen und bibliſch-theologiſchen Studien ſchritt er ſo wenig als die gleichzeitige gläubige engliſche Theologie überhaupt. Eine große Wirkſamkeit übte Chalmers auch als akademiſcher Lehrer durch lebensvolle und logiſch klare Behandlung der Gegenſtände und durch den eifrig von ihm unterhaltenen Verkehr mit den Studenten.

Innerhalb der ſchottiſchen Kirche nahm Chalmers, wärend er vom Pfarramt zum Katheder übergegangen war, eine immer hervorragendere Stellung ein. Er war namentlich auch als Mitglied der Generalſynoden (General-Aſſemblies) tätig, welchen die ganze oberſte Leitung der Kirche zuſteht. Das neue religiöſe und kirchliche Leben, das in Schottland überhaupt angebrochen war, fürte mehr und mehr zum Sieg der ſogenannten evangeliſchen Partei über die „moderirte“ in der geſamten Bevölkerung. Seit 1834 erlangte jene, zu deren Leitern Chalmers gehörte, auch die Majorität in der Generalſynode. Jetzt forderte Chalmers ſeine Kirche auf, als chriſtliche Nationalkirche ſich dadurch zu betätigen, daſs ſie ſelbſt die Mittel zur Befriedigung der gefülten und auch der von vielen noch nicht empfundenen religiöſen Bedürfniſſe wirklich der ganzen Nation darbiete. Längſt hatte er nach Vermehrung der kirchlichen Organiſation verlangt, namentlich für die großen Städte. Für Glasgow wünſchte er ſchon i. J. 1817 mindeſtens 20 neue Kirchen. Jetzt, i. J. 1834, legte er der Aſſembly einen Plan vor, nach welchem 200 neue Kirchen gebaut werden ſollten, und zwar ſo, daſs die Koſten nicht etwa nachher durch Vermieten der Kirchſtüle gedeckt, ſondern daſs dieſe den Armen frei geöffnet würden. Der Plan wurde angenommen (church extension scheme) und erhielt eine Verwirklichung, der nichts änliches aus der neueren Zeit an die Seite zu ſtellen war. In ſieben Jaren kamen durch kirchliche Sammlungen £ 306000 freiwilliger Beiträge zuſammen, von denen 205 Kirchen gegründet werden konnten. Jenem Prinzip, daſs es Sache des States ſei, die Kirche mit äußeren Mitteln auszuſtatten, ſollte damit nichts vergeben ſein. Im Gegenteil, je mehr die Mitglieder der Kirche ſelbſt getan, deſto mehr ſollte in den Stat gedrungen werden, auch das ſeinige zu tun, damit das große Werk weiter gefürt und ſein Beſtand

gesichert werde. Die Assembly schickte deshalb Deputirte nach London; da fanden sie freilich bei Regierung und Parlament eine ungünstige Stimmung; war doch damals jene „voluntaristische" Bewegung im Gange, gegen welche dann Chalmers 1838 in den oben erwänten Vorträgen auftrat.

Eben jetzt aber und eben im Zusammenhang mit jenem neu erwachten Geist und Leben der schottischen Kirche traten Vorgänge ein, welche zur tatsächlichen Sprengung der Landeskirche fürten, und gerade Chalmers, der stete Verfechter jener statskirchlichen Prinzipien, mufste der Fürer beim tatsächlichen Austritt aus der bestehenden Statskirche werden. Denn gerade er hielt mit allen den alten schottischen Kirchenmännern und den Gegnern des Moderatismus zugleich daran fest, dafs die in Presbyterien und Synoden selbständig organisirte Kirche auch selbständig alle die innerkirchlichen Angelegenheiten verwalten und eher auf jede Verbindung mit der weltlichen Gewalt verzichten, als Eingriffe derselben ins geistliche Gebiet dulden müsse; jene selbständige Verfassung und Verwaltung galt für Sache göttlichen Rechtes, ein solcher Eingriff für Verletzung der ausschließlichen Oberhauptschaft Christi über die Kirche. Nun beschlofs eben jene Assembly i. J. 1834, und zwar gleichfalls auf Chalmers Antrag, dafs bei der Besetzung der Pfarreien durch Patrone die Gemeinden, welche schon in alten Zeiten daneben ein gewisses Berufsrecht gehabt, unter der Herrschaft des Moderatismus aber verloren hatten, künftig ein Vetorecht gegen den vom Patron Präsentirten haben sollten. Die Gemeindeglieder sollten so, wärend sie zu neuer und aufopfernder Selbsttätigkeit angeregt wurden, auch zu ihrem eigenen Rechte kommen, den Lockungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissentergemeinden vorgebeugt, auch einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drange genügt werden. Unter die Kategorie „göttlichen Rechtes" hat Chalmers jenes den Gemeinden einzuräumende Recht nicht gestellt, wärend dies viele andere taten. Als aber die bürgerlichen Gerichtshöfe auf die Klage Präsentirter über Zurückweisung infolge des Veto das Gesetz der Assembly für nicht zu Recht bestehend erklärten und den Abgewiesenen nicht bloß die Einkünfte der Pfarrstellen zusprachen, sondern den kirchlichen Organen unter Strafandrohung geboten, sie zu ordiniren, somit einen geistlichen Akt mit ihnen vorzunehmen, da legte Chalmers mit der Majorität der Assembly hiegegen unbedingten Protest ein. Durch weitere Fälle und Streitpunkte wurde der Zwiespalt immer tiefer und verwickelter. Vergebens wandte sich die Kirche um Schutz gegen solche Eingriffe an Regierung und Parlament. Im Volk war steigende Unruhe und Aufregung infolge von Synodalverhandlungen und Gerichtsverhandlungen, Predigten, Druckschriften u. s. w. Chalmers gab 1840 Remarks on the present position of the church of Scotland heraus. 1843 erfolgte endlich der förmliche Bruch auf der Assembly: über 200 Mitglieder schieden aus und konstituirten sich als erste Synode der „Freien Kirche Schottlands" unter Chalmers Vorsitz. Er hatte schon vorher mit ruhigem Blick einen Plan für den neuen kirchlichen Aufbau entworfen, leitete jetzt die dafür erforderlichen Sammlungen, unternahm Reisen und andere Arbeiten für diesen Zweck und durfte noch erleben, dafs über 600 Gemeinden mit etwa 600 Schulen als Glieder der Kirche organisirt waren, die jetzt in ihm den ersten ihrer „Väter" verehrte. Auch ein College der freien Kirche für Studirende der Theologie wurde sofort in Edinburg errichtet, er selbst Vorstand desselben.

Auf diesem Höhepunkt seiner kirchlichen Stellung und am Abend seines Lebens unternahm er noch eine neue Arbeit für die Armen und Verwarlosten, — in beschränktem Kreis, um hier desto gründlicher zu wirken und andere zu gleichem Wirken an andern Orten anzuregen. Auf ein Eintreten der kirchlichen Armenpflege an die Stelle der bürgerlichen konnte er jetzt nicht mehr hoffen und hinarbeiten. Eine freie Tätigkeit aber für das, was wir innere Mission zu nennen pflegen, nahm er mit ungebeugtem Mut wider auf. Sein Gedanke war, dafs dieselbe je in Bezirken von etwa 400 Proletarierfamilien durch etwa 20 christliche Männer und Frauen, die in den Bezirk sich teilen, unter einem besonderen Prediger mit einem besonderen gottesdienstlichen Lokal geübt werden möge; auch eine Schule sollte errichtet, ein Stadtmissionär beigezogen werden. Christliche

Freunde sollten die für den Anfang nötigen Mittel beisteuern, dann aber dahin gestrebt werden, dass die Armen selbst, wie zu sittlicher Energie und christlichem Leben, so auch schon zu eigenen Beiträgen angeregt würden. Auf diese Weise fing Chalmers selbst seit 1844 in einem der verwahrlosesten Stadtteile Edinburgs, dem Westportdistrikte, zu arbeiten an. Er selbst eröffnete dort den ersten Gottesdienst im Speicher eines Lohgebers; nach vier Jaren war eine Gemeinde von etwa 500 Kommunikanten gesammelt und aus ihrer eigenen Mitte wurde Geld zum Gehalt für einen Geistlichen aufgebracht (vgl. meinen Bericht in den Flieg. Blättern a. d. Rauhen Haus 1850 Nr. 17 ff. Tasker, the territorial visitors manual, Edinb. 1849). Sein Unternehmen bestand nach seinem Tod erfolgreich weiter und fand Nachfolge auch in andern Bezirken.

Wie sein Blick über die eigene Kirche und über die Gegensätze der schottischen und der protestantischen Kirchen überhaupt hinausreichte, zeigte in seinen letzten Lebensjaren das warme Interesse, das er für die Bildung der evangelischen Allianz aussprach.

Von Anerkennungen, die ihm im Lauf seines Lebens von auswärts zu teil wurden, erwänen wir seine Ernennung zum Mitglied des Institut de France und zum Oxforder Doktor der Rechte.

Bis zum Schluss seines Lebens blieb er in voller geistiger Kraft. Unter Kämpfen und Arbeiten hielt er stets strenge Prüfung über sich selbst und sehnte sich nach Ruhe in Gott. Er ermant sich selbst: „Je einfältiger und kindlicher, desto besser." — Am Morgen des 31. Mai 1847 fand man ihn still entschlafen in seinem Bette. — Seine Schriften sind in 34 Bänden (darunter hinterlassene in 9 Bänden) gesammelt. Über ihn: Memoirs of the life and writings of Th. Ch., by his son in law, t. Rev. W. Hanna, 4 Bde. 1849—1852 (vgl. Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1855 Nr. 13). **J. Köstlin.**

Cham, s. Noah und Söne.

Chamier, Daniel. Dieser gelehrte und mutige Kämpfer der französischen reformirten Kirche, dessen merkwürdiges Leben noch niemand ausfürlich beschrieben, wurde geboren 1565. Sein Vater, Adrian Chamier, früher Doktor des kanonischen Rechts, war, wie so manche andere fromme Katholiken, nach einer Reise nach Rom, zum Protestantismus übergetreten, und hatte in verschiedenen Kirchen des südlichen Frankreichs, zuletzt zu Montélimar, den Dienst als Geistlicher versehen. Daniel machte seine ersten Studien zu Orange; bereits im 16. Jar finden wir ihn als Lehrer der Quarta am Kollegium von Nismes. 1583 ging er nach Genf, um Theologie zu studiren; er kehrte als ordinirter Geistlicher in sein Vaterland zurück. Sonderbarerweise wurde er von der Synode der Provence, vor der er das durch die Kirchendisziplin vorgeschriebene Examen zu bestehen hatte, als untauglich abgewiesen, die Synode des Languedoc erkannte jedoch besser seine Tüchtigkeit und stellte ihn als Pfarrer an. Nachdem er mehrere Gemeinden bedient, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montélimar berufen. Die Festigkeit seines Charakters bewog die Synode seiner Provinz, ihn 1596 zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden; er folgte dieser, 1597, nach Vendôme, nach Saumur und zuletzt nach Châtellerault. Bei den hier gepflogenen Verhandlungen in bezug auf das von Heinrich IV. erwartete Edikt (von Nantes) bewies Chamier so viel protestantische Treue und zeigte sich so fest entschlossen, in nichts dem Hofe nachzugeben, dass er diesem im höchsten Grade missfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so teurer wurde. Man hat unrichtigerweise behauptet, er sei der Verfasser des Edikts; es gebürt ihm nur, dass nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden, und bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von nun an wurde er zu allen wichtigeren Synoden und Versammlungen abgesandt; man findet ihn überall, wo es galt, die Rechte seiner Kirche zu waren. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. 1600 und 1601 hatte er Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier. 1601 wonte er der Nationalsynode von Gergeau und der Versammlung von Ste-Foy bei; 1603 präsidirte er der Nationalsynode von Gap, welche einige Zusätze, namentlich den Papst als

Antichriſt betreffend, zum Glaubensbekenntnis, ſowie zur Disziplin annahm. 1607 wurde er von den Kirchen des Dauphiné an Heinrich IV. abgeſandt, um die Errichtung einer Schule zu Montélimar zu erhalten. Der König ließ ihn lange nicht vor; der ſtrenge Hugenott, der ihm als Aufrürer erſchien, war ihm zuwider. Die Schule wurde indeſſen bewilligt und Chamier zum Rektor derſelben ernannt; da ſie jedoch kurz darauf nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei ſeiner Kirche von Montélimar zu bleiben. 1612 leitete er, als Präſident der Nationalſynode von Privas, die Verhandlungen über die Einigung der franzöſiſchen Proteſtanten, um den Gefaren zu widerſtehen, mit denen die Regierung ſie bedrohte. Dieſe Synode geſtattete auch ſeine Ernennung als Pfarrer und Profeſſor zu Montauban, nachdem Mornay ihn vergebens für Saumur verlangt. Chamier reorganiſirte die in Unordnung und Verfall geratene Akademie von Montauban, worauf er von der Synode von Vitré beauftragt wurde, mit Marnay, Dumaulin u. a. ein Einigungsprojekt aller Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwonen. Durch höhern Befehl jedoch wurde dieſe Reiſe verhindert. Als 1621 die königlichen Truppen Montauban belagerten, teilte Chamier auf den Wällen die Gefaren der Verteidiger; den 17. Oktober wurde er durch eine feindliche Kugel getödtet. Die Katholiken frohlockten, die Hugenotten jedoch, wie ein Zeitgenoſſe berichtet, betrauerten ſeinen Verluſt, gleich als ob ſie einen ihrer feſteſten Sicherheitsplätze verlaren.

Chamiers Werke ſind alle, ein einziges ausgenommen, polemiſcher Natur. Die einen ſind blaß für Theologen, andere für das Valk beſtimmt; ſie zeichnen ſich ſämtlich durch gründliche Gelehrſamkeit und durch Schärfe der Dialektik aus; es fehlt freilich hie und da an der gehörigen Mäßigung; die populären Traktate namentlich ſind in einem heftigen, beißend ſatyriſchen Tone abgefaſst; man verſetze ſich aber in jene Zeit des Kampfes zurück, und erinnere ſich, daſs die Katholiken mit nach ganz anderer Roheit die verhaſsten Ketzer bekämpften, und man wird dem unerſchrockenen Verteidiger der Reformation keine zu ſtrengen Vorwürfe machen. Folgende ſind ſeine Schriften, in chronologiſcher Ordnung:

1) Dispnte de la vocation des ministres en l'Eglise réformée; Larochelle, 1598, 8°.

2) Epistolae jesniticae; Genf 1599, 8°; pars altera, ih., 1601, 8°.

3) La confusion des disputes papistes; Genf 1600, 8°. Chamier ſucht zu zeigen, wie die damaligen katholiſchen Polemiker die Geiſter zu verwirren und die Warheit durch unredliche Mittel zu entſtellen ſtreben.

4) Dispntatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice; Genf 1601, 8°.

5) La honte de Babylon comprise en deux parties, par D. C. 1. partie; mit dem Motto Jerem. XIII, 25, 26. s. l. (Larochelle), 1612, 8°. Ein zweiter Teil iſt mir nicht bekannt. Die Anfangsbuchſtaben D. C. können nur Daniel Chamier bezeichnen; der Ton der Schrift iſt der nämliche wie in Nr. 3, und die eigentümliche dialektiſche Beweisfürung die nämliche wie in der Panstratia. Babylon iſt die römiſche Kirche, deren Schande aufgedeckt werden ſoll, weil ſie den Herrn vergeſſen und ſich auf Lügen verlaſſen hat.

6) Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpns tomis quatuor distribntum. Von Chamiers Son, Adrian, herausgegeben, Genf 1626, Fol. (auch Frankf. 1627, 4. Thl. Fol.; und s. l., 1629, 5. Thl. Fol.). Dieſes Hauptwerk Chamiers wurde im Auftrage der Synode von Larochelle ausgearbeitet; die von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkoſten. Obgleich unvollendet, iſt es das vallſtändigſte Zeug- und Rüſthaus der Polemik gegen den Kathalizismus. Chamier nennt es Panstratia, weil er nicht nur den oder jenen römiſchen Schriftſteller, ſondern das ganze Syſtem mit allen ſeinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen ſich vorſetzt, und weil er demſelben alle Zeugniſſe aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geſchichte entgegenſetzen will. Der erſte Teil handelt von der heiligen Schrift als einziger Auktorität und Regel des Glaubens; der zweite von Gott, von Chriſto dem einzigen Mittler und Erlöſer, von der Anbetung, die wir Gott und Chriſto allein ſchuldig ſind; der dritte van dem Fall und der Widergeburt, von der Sünde, dem

freien Willen und der Prädeſtination, dem Glauben und den guten Werken; der vierte von den Sakramenten. Ein fünfter ſollte die Lehre der Kirche behandeln; er wurde hinzugefügt von Alſtedt in der Ausgabe von 1629. Chamier befolgt in dem ganzen Werke eine Art mathematiſcher Methode, in ſtreng dialektiſcher Form; er fängt jedesmal damit an, einen Satz als Hypotheſe aufzuſtellen, aus der er eine notwendige Folge zieht; hierauf beweiſt er, je nach dem Gegenſtande, aus der Warheit oder Falſchheit dieſer Folge die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Hypotheſe. Ein einziges Beiſpiel mag genügen: Si omnes episcopi Romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei; at posterius est absurdum, ergo et prius". Spanheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf 1643, Fol.

7) Corpus theologicum, sive loci communes, Genf 1653, Fol. Ebenfalls unvollkommen und durch des Verfaſſers Son herausgegeben. Es iſt eine reformirte Dogmatik, in der nämlichen Ordnung wie die Panstratia; es fehlt das Dogma von der Kirche.

Zu Metz bewart man, nach Hänel, eine handſchriftliche hebräiſche Grammatik von Chamier aus dem Jare 1615. Einige Streitſchriften gegen die Jeſuiten Cotton und Véron ſcheinen verloren zu ſein; ebenſo die Considérations sur les advertissements d'Ant. Poursan contre Falguerolle etc., welche Chamier dem Herrn von La Noue gewidmet hatte.

Chamiers Son Adrian folgte ihm als Pfarrer zu Montélimar; er gab, wie bemerkt, die Panstratia und die Loci communes. heraus und verfaſste mehrere Werke, die nur handſchriftlich vorhanden ſind. Einer ſeiner Enkel litt zu Montélimar den Märtyrertod. Die Chamiers wanderten ſpäter nach England aus.

S. Bayle, Art. Chamier; Haag, France protestante, T. III, p. 316 etc.; Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants, London 1852. 8°; Read, Daniel Chamier, Journal de son voyage à la cour de Henri IV. et sa biographie, Paris 1858. **C. Schmidt.**

Chamos, ſ. Kemoſch.

Champeaux, ſ. Abälard.

Chandieu, Anton von la Roche. — Chandieu, trefflicher franzöſiſcher Geiſtlicher, Theologe und Diplomat, der zweite Son von Guido de la Roche-Chandieu und Claudine Dumolard-Chabot, wurde 1534 in dem ſeinen Eltern gehörenden Schloſſe Chabot im Maconnais (Dep. Saone-Loire) geboren. Nach dem frühen Tode ſeines Vaters (1538) wurde die Erziehung des talentvollen Knaben dem tüchtigen Humaniſten Matthias Granianus anvertraut, der ſich mit Sorgfalt ſeiner dankbaren Aufgabe widmete und wie die Folge zeigte, die ſchönſten Erfolge erzielte; ſehr frühe wandte ſich Chandieu der reformatoriſchen Bewegung zu; ſein Lehrer war derſelben zugetan; in Toulouſe und Paris, wo er ſeine Studien fortſetzte, wurde dieſe Richtung beſtärkt; er gab das Studium der Rechte auf, wandte ſich der Theologie zu und die Zeit, welche er in Genf als Schüler Calvins zubrachte, gewann ihn ganz für die Reformation. Mit 21 Jaren empfing er durch Handauflegung die Weihe zum geiſtlichen Amte, kehrte in ſeine Heimat zurück und widmete ſeine Dienſte den Evangeliſchen von Paris. Dort hatte ſich im Sept. 1555 eine eigentliche Gemeinde konſtituirt; ein Edelmann, de la Ferrière, in deſſen Hauſe gewönlich die Verſammlungen gehalten wurden, wünſchte die Taufe ſeines neugebornen Kindes nach dem Ritus von Genf; man wälte Jean le Maçon, genannt La Rivière, zum erſten Geiſtlichen der jungen Gemeinde, ſein Gehilfe und Nachfolger war Chandieu, und von 1555—1562 iſt ſein Name mit der Geſchichte der proteſtantiſchen Gemeinde von Paris aufs engſte verknüpft. Ein tüchtiger Theologe, beredt, vielſeitig gebildet, voll Glaubensmut und Energie, kün und gewandt, durch ſeine geſellſchaftliche Stellung den vornehmen Kreiſen nahe gerückt, wirkte er in ausgezeichneter Weiſe als Geiſtlicher und Diplomat durch Wort und Schrift, nicht unänlich ſeinem Freunde und Landsmann Beza. Als in der Nacht vom 4. Sept. 1557 eine proteſtantiſche Verſammlung in der Straße St. Jacques überfallen und gegen 140 Perſonen ins Gefängnis geworfen, über

die protestantischen Versammlungen die schändlichsten Verleumdungen (Unzucht, Schlachten von Kindern ꝛc.) verbreitet wurden, veröffentlichte Chandieu eine Vertheidigungsschrift für seine Glaubensgenossen; eifrigst sandete die Polizei nach ihm, durch Zufall geriet er in ihre Hände, wurde aber von Anton von Navarra „als zu seinem Hause gehörend" one weiteres aus dem Gefängnis geholt. Um sich weiteren Nachstellungen zu entziehen, ging er nach Orteans, kehrte aber bald wieder nach Paris zurück, besonders beschäftigt, die protestantischen Gesinnungen der Bourbonen und Andelots, Colignys Bruder, zu stärken (s. den interessanten Briefwechsel der Pariser Geistlichen mit Calvin in A. Coquerel, fils. Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris, Paris 1862). Ende 1558 verließ er die Hauptstadt, um die Kirche in Poitiers zu besuchen; den Wunsch der dortigen Geistlichkeit, durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis die reformirte Kirche von Frankreich fest zu organisiren, brachte er nach Paris, und 26. bis 28. Mai 1559 tagte die erste französische Generalsynode in Paris, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und ordnete die Disziplin. Chandieu hat an dem Werke sowie an den Zusätzen und Veränderungen desselben durch andere Synoden bedeutenden Anteil; als treuer Schüler Calvins brachte er in Lehre und Ordnung die Grundsätze seines Meisters zur Geltung und hielt dieselben auch später aufrecht, so besonders in dem Streit mit Jean Morelli; dieser hatte in seiner Schrift Traité de la discipline et police chrétienne das allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Walen verlangt; auf der dritten Generalsynode von Orleans, 25. April 1562, die Chandieu (als Moderateur) leitete, wurde diese Lehre als schädlich verdammt; der Streit wärte fort, Chandieu schrieb als Entgegnung La confirmation de la discipline ecclesiastique observée ez églises réformées de France, 1566, das immer mehr Anklang fand und auf der achten Generalsynode in Nîmes, 6. Mai 1572, wurde die Angelegenheit von Morelli, dem Pierre Ramus, du Rosier, Bergeron u. a. beigetreten waren, nach reiflicher Besprechung abermals als schädlich und verderbtich verurteilt (s. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leyden 1854; Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, Haye 1710). Der Verschwörung von Amboise scheint er nicht ganz fremd gewesen zu sein (sein Bruder war stark bei derselben beteiligt). Ende 1560, wärend des Prozesses gegen Condé, hielt er sich in Orleans auf; ein heftiger Fieberanfall, die Folge der Anstrengungen und Aufregungen, fesselte ihn längere Zeit ans Krankenbett. Welchen Anteil er am Religionsgespräch von Poissy genommen, ist nicht ersichtlich; die Bemühungen der deutschen tutherischen Fürsten, besonders Herzogs Christoph von Württemberg, Anton von Navarra zur Annahme der Augustana zu bewegen, erbauten ihn keineswegs (s. seinen Brief an Calvin in Coquerel l. c. XVII). Der Ausbruch des ersten Religionskrieges traf ihn in Orleans; dort leitete er die dritte Generalsynode (s. o.) und ertieß im Namen derseben ein Schreiben an den Kurfürst August von Sachsen mit der Bitte um Unterstützung (d. 4. Mai 1562, s. Ebeling, Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipzig 1872). Der Tod seines Bruders (gest. in der Schlacht bei Dreux) setzte ihn in den Besitz eines sehr ansehnlichen Vermögens, er heiratete Françoise de Felins-Bantelu, legte seine Stelle als Geistlicher nieder, widmete aber trotzdem, one ein bestimmtes Kirchenamt zu verwalten, Zeit und Kraft dem Dienste seiner vaterländischen Kirche; dankbar wurde dies von seinen Glaubensgenossen anerkannt, in kirchlichen (s. o.) und diplomatischen Verhandlungen galt er als ein im In- und Ausland hochangesehener Vertrauensmann. Bei der (siebenten) wichtigen Generalsynode von Rochelle, 2. bis 10. April 1571, war er der Abgeordnete für Lyonnais und Bourgogne, sein Name steht als der dritte auf dem noch erhaltenen Originaldokumente nach Beza und des Gallars. Dem Mordstahl der Bartholomäusnacht entrann er glücklich, er flüchtete mit seiner Familie nach Genf; wann er wider nach Frankreich zurückkehrte, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Als der calvinisch-gesinnte Pfalzgraf Johann Casimir der Einheit, welche die Konkordienformel herbeiführen wollte, eine Vereinigung aller Evangetischen entgegenzustellen suchte und bei der neunten Generalsynode in Ste Foy, 2. bis 14. Febr. 1578, dieselbe zur Sprache kam, wurde Chandieu mit Merlin und einigen andern

zum Abgeordneten der französischen Kirche bestimmt; aber weder jene Vereinigung noch die Reise Chandieus nach Deutschland kam zu Stande. Noch einmal wurde diese Vereinigung angeregt auf der zwölften Generalsynode in Vitré 1583 und Chandieu abermals mit der Vertretung Frankreichs beauftragt, „als eine in der ganzen Christenheit bekannte Persönlichkeit", aber er lehnte ab, ane daſs uns die Gründe dazu bekannt sind. Der Abend seines Lebens fürte ihn in das Getümmel des 1585 ausbrechenden achten Religianskrieges; der Traktat von Nemours, 7. Juli 1585, in welchem Heinrich III. sich und sein Reich eigentlich der Ligue preisgab, trieb die Hugenatten zu den Waffen; Chandieu wurde Feldprediger Heinrichs IV., var der Schlacht bei Coutras, 20. Okt. 1587, sprach er mit Gabriel d'Amaurs das Gebet und stimmte den 118. Psalm (la voici l'heureuse journée), den alten Schlacht- und Todesgesang der Reformirten an. Der glänzende Sieg Heinrichs wurde schlecht benützt und weit aufgewogen durch die Niederlage, welche die deutschen Hilfstruppen bei Vilmary, 27. Okt. 1587, durch den Herzag von Guise erlitten; eiligst sandte Heinrich Chandieu in die Schweiz und nach Deutschland, um seinem dortigen Geschäftsträger Ségur, Herrn von Pardaillan, genauen Bericht zu erstatten; „er könne ihm glauben, wie ihm selbst" (s. Lettres missives de Henri IV., P. 2, S. 317); in späteren Briefen ermant er ihn, dach so viel als möglich zu arbeiten, daſs ihm Hilfe zukomme. Näheres über Chandieus Reise und Tätigkeit konnte ich nicht finden. Im J. 1589 legte er seine Stelle bei Heinrich IV. nieder und zag sich in die Schweiz zurück, die ihm durch früheres Verweilen dort eine zweite Heimat geworden war. Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse II. Ed. 4, 376, gibt an, er habe 1570 als Professor der Theologie an der Akademie in Lausanne gewirkt; in Lettres missives II, S. 317 heißt es, er sei 1583 aus Frankreich ausgewandert und habe sich im Waadland niedergelassen; die letztere Angabe stimmt zu den in Morges 1583 und 1584 erschienenen Büchern. In Genf brachte er seine letzten Lebensjare zu, die Mühsale eines vielbewegten Lebens mit der ruhigen Tätigkeit eines Geistlichen und Lehrers der hebräischen Sprache schließend. 23. Febr. 1591 starb er, tief betrauert van Beza, der gerne sein eigen Leben dahin gegeben, wenn er ihn hätte erhalten können (s. Bulletin de la société de l'histoire du protest. franç. I, 279.

Es bleibt noch übrig, die schriftstellerische Tätigkeit Chaudieus zu betrachten; unter den Pseudonymen Sadeel, Zamariel (andere Pseudanymen van ihm Theopsaltes, La Croix) gab er 23 Schriften kirchengeschichtlichen und theologischen Inhalts heraus; die Zeit seines Pariser Aufenthaltes schildert er in: Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps de Charles IX., Lyon 1563, anonym, eine wichtige Quellenschrift, voll Leben und Kraft; seiner eigenen Tätigkeit gedenkt er dabei in edler Bescheidenheit nur selten. Die Schriften Locus de verbo Dei scripto, Morgiis 1584, de Christi sacerdotio ib. 1588, de vera peccatorum remissione, Genev. 1591, de unico Christi sacerdotio et sacrificio, ib. 1592, enthalten alle neben der positiven Entwicklung der calvinischen Lehre eine ruhige aber entschiedene Polemik gegen die katholischen Dogmen; in de veritate naturae humanae Christi disputatio 1588, de sacramentali manducatione corporis Christi etc. 1589 verteidigt er die calvinische Abendmalslehre gegen die lutherische der Konkordienformel. Eine heftige litterarische Fehde war die mit dem Jesuiten Turriani über die ware Kirche und die Berufung der Geistlichen, die sich van 1583 bis zu seinem Tode hinzog. In allen diesen Schriften zeichnet sich Chandieu durch genaue Kenntnis der Schrift und der Kirchenväter, überhaupt durch Belesenheit, sawie durch Klarheit und Schärfe des Urteils aus; neue dogmengeschichtlich wichtige Gesichtspunkte sind denselben indessen nicht zu entnehmen. Das Verzeichnis seiner Schriften s. Haag, La France protest. III, 327. Gesamtausgaben erschienen 1592, 1599 und sanst, ein Beweis des Wertes, den man auf seine theologische Gelehrsamkeit legte. Eine kurze Lebensbeschreibung von ihm ist Jacobi, Lectio de vita Anto. Sadeelis et scriptis, epistola ad Archiepiscopum Cantuariensem. s. l. 1593. Eine neuere ist mir nicht bekannt und doch verdiente der Mann reichlich, einen tüchtigen Biographen zu finden.

(Borrel) Theodor Schott.

Channing, William Ellery, der berühmteſte, einflusſreichſte unitariſche Theologe Amerikas, wurde zu Newport im State Rhode Island, den 7. April des Jares 1780 geboren und ſtarb zu Beningtan in Vermont am 2. Okt. 1842. Sein Vater war ein angeſehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calviniſt, ſeine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernſten religiöſen Sinn und entſchied ſich für das geiſtliche Amt. Er ſtudirte ſeit 1796 im Harvard-College (der älteſten wiſſenſchaftlichen Anſtalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boſton mit ausgezeichnetem Erfolg die verſchiedenen Zweige des damaligen Kurſus und widmete ſeine Mußeſtunden beſonders der Lektüre von Shakeſpeare. Nach Vollendung ſeiner Studien brachte er eine zeitlang als Hauslehrer in Richmand in Virginien und dann in ſeiner Vaterſtadt Newpart zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins, einem der angeſehenſten damaligen calviniſten Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (ſ. d. Art.). Im Jare 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche ſeiner Freunde glaubten damals, er werde ſich auf die Seite der ſtrengſten Orthadoxie ſtellen. Er geſtand indeſs ſpäter, daſs er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethiſchen Grundſätzen von Dr. Hapkins. Seine Kanzelvorträge erregten ſofort große Aufmerkſamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernſt und elegaten Stil. Am 1. Juni 1803 wurde er als Paſtor einer kongregationaliſtiſchen, puritaniſch-calviniſchen Gemeinde in Baſton ardinirt und inſtallirt.

Als der bis dahin ſchlummernde Zwieſpalt zwiſchen ſozinianiſchen, liberalen und orthodoxen Anſichten in der kangregatianaliſtiſchen Geiſtlichkeit van Neu-England hervortrat, ſtellte ſich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikaniſchen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boſtan ſehr zalreich wurden, aber über dieſe Stadt hinaus nie großen Fortſchritt in Amerika gemacht haben. Die unitariſchen Kirchengebäude und Gemeinden in Baſtan und der Umgegend waren urſprünglich calviniſtiſch-orthadox, aber wegen der Kirchenverfaſſung der Kongregationaliſten, wo jede Gemeinde ſelbſtändig daſteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwartlich iſt, konnten die Unitarier one eigentlichen Austritt oder Exkommunikation eine beſandere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodaxe Trinitäts- und Verſönungslehre und brachte dagegen die alten ſozinianiſchen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererſeits auch ein Gegner des Unitarianismus van Prieſtlay und Belſham und ſuchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeiſtert für ſittliche Ideale und ſozialen Fortſchritt. Er nahm tätigen Anteil an der Bekämpfung der amerikaniſchen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitsſache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jare ſeines Lebens brachte Channing abwechſelnd den Winter in Baſton, den Sommer in Newpart zu. Er ſtarb, allgemein geachtet, und wurde in Mount Auburn bei Boſton begraben, wo ihm ein Monument errichtet iſt. Man vermutet, daſs er ſich in den letzten Jaren wider mehr dem Dogma von der Gottheit Chriſti näherte.

Channing iſt einer der beredteſten und geiſtvollſten amerikaniſchen Schriftſteller. Eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke erſchien zu Boſtan im Jare 1847 in 6 Bänden. Eine Auswal davon erſchien in deutſcher Überſetzung von Sydaw und Schulze. Die wichtigſten unter ſeinen Schriften ſind die über die Beweiſe für das Chriſtentum (Evidences of Christianity 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den ſittlichen Charakter Jeſu, über Milton, Fenelon, Selbſtbildung und die Hebung der arbeitenden Klaſſen.

Quellen: Channing's Works, 6 voll., Boston 1848 (deutſche Ausgabe van Sydaw und Schulze, Berlin 1850). — Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boſton und London 1848. Vergl. auch ein darauf baſirtes franzöſiſches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede van Ch. de Rémuſat. **Ph. Schaff.**

Chantal, s. Franz v. Sales.

Charakter. *Χαρακτήρ*, von *χαράσσειν* = eingraben, einprägen herstammend, bedeutet teils das Werkzeug des Eingrabens, teils das Resultat, und steht in dieser zweiten Bedeutung schon bei den Alten bildlich wie unser „Gepräge" für die einer Sache, einem Subjekt oder einem Verhalten zukommende Eigentümlichkeit oder ein Ganzes von Eigentümlichkeiten, womit es sich von anderem unterscheidet und anderem gegenüber darstellt, — so auch schon für Stil, Redeweise, ferner für Denkungsart; vgl. Theophrasts „*ἠθικοὶ χαρακτῆρες*". Im neueren Sprachgebrauch wird das Wort ganz speziell mit bezug aufs ethische Gebiet gebraucht, nämlich für fest ausgeprägte, persönliche, sittliche Eigenart; vgl. zur Definition des Begriffs unter den neueren Ethikern vor allen Kant in seiner „Anthropologie in pragmat. Hinsicht" §. 87 (während es z. B. der Reinhardschen Moral noch an einer scharfen Fassung des Begriffes fehlt). Mit dem Charakter in dieser Bedeutung des Worts haben wir es hier zu tun.

Das Sittliche aber ist wesentlich Sache des Willens, der Selbstbestimmung. Wesentlich also um den Willen handelt sichs beim Charakter, und zwar, indem wir von festem Gepräge oder habitueller Art und Beschaffenheit reden, nicht um vereinzelte, wechselnde Selbstbestimmungsakte, sondern um den Willen, sofern er eine bestimmte und stete Richtung angenommen, an gewisse Prinzipien und Regeln sich fest gebunden, gewisse Grundmotive zu den seinigen gemacht hat und demgemäß nun auch in den einzelnen Akten konsequent sich selbst bestimmt und nach außen darstellt.

Der Wille nun ist Wille im waren Sinn des Worts nur, sofern er eben sich selbst bestimmt oder frei ist, sofern er also auch das feste Gepräge, das er angenommen hat, nicht etwa schon von Natur besitzt, oder durch fremde Einwirkung empfangen, vielmehr selbst sich gegeben hat. Es kommt hier, wie Kant sagt, „nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was der Mensch aus sich selbst macht". Aber indem wir mit unserer Selbstbestimmung gewissen Prinzipien beharrlich uns hingeben oder den Willen in gewisser Richtung erhalten und üben, gewinnt dieser durch sich selbst jene Festigkeit. Man kann dann den Charakter eine zweite Natur nennen: die einzelnen Akte gehen aus ihm mit einer gewissen notwendigen Konsequenz hervor.

Von der ganzen ursprünglichen Naturanlage des Menschen muss demnach der Charakter wesentlich unterschieden werden, und zwar nicht bloß von der intellektuellen und ästhetischen Begabung und Disposition, sondern auch von derjenigen, welche aufs Begehren und Streben und Wirken nach außen sich bezieht. Dahin gehören mannigfache und verschiedenartige Kräfte und Regungen des Seelenlebens, welche Voraussetzung, Mittel und Material für Willen und Charakter bilden, an sich aber noch etwas Vorsittliches sind. So die verschiedenen Temperamente, vermöge deren die einen Seelen von Eindrücken und Empfindungen im tiefsten Innern ergriffen, durchdrungen, ja durchwült werden, hiebei aber ihrerseits teils gewaltig aus der Tiefe heraus nach außen sich zu entladen und zu reagiren, teils vielmehr mit der Fülle und Last ihres Sinnens und Trachtens sich in sich abzuschließen pflegen (Choleriker und Melancholiker), vermöge deren widerum andere (Sanguiniker und Phlegmatiker) nicht so im tiefen Grund, sondern mehr nur auf der Oberfläche des Seelenlebens sich erregen lassen und hiebei ihrerseits teils der leichten Erregung in leichter Bewegung nach außen hin entsprechen, teils ebenso schwer und nur allmählich sich selbst in Bewegung setzen, wie sie nur schwer jenen Eindrücken sich öffnen. So die natürlichen Sympathieen und Antipathieen, ein unwillkürlicher Zug zum Austausch der Gefüle und gegenseitiger Mitteilung dem Einen und vielleicht zu ebenso abstoßendem Verhalten dem Andern gegenüber, auch überhaupt eine natürliche Neigung, sich selbst weit aufzuschließen und andere, wie man sagt, ins Herz aufzunehmen, oder eine Neigung, vielmehr in sich selbst und in einen kleinen, begrenzten Gemeinschaftskreis sich zurückzuziehen. So auch eine gewisse natürliche Energie und Beharrlichkeit des Begehrens, Drang nach Selbständigkeit, Kraft und Trieb, weithin zu wirken und sich geltend zu machen, oder vielmehr ein Mangel an Spannkraft, ein Bedürfnis, an andere sich anzuschließen,

eine Beschränktheit der geistigen Sinne aufs Nächstvorliegende bei vielleicht um so größerer Feinheit und Zartheit der psychischen Organe und Fähigkeit im Dulden und Ausdauern. Bei allen diesen Anlagen und Kräften ist insoweit noch ganz dahingestellt, ob sie in sittlich guter Weise, oder vielleicht nur zur Befriedigung der Selbstsucht dessen, der sie besitzt, werden gebraucht werden; denn auch z. B. ein von Natur leicht mitfühlendes und, wie man sagt, von Natur gutes Herz, kann doch mit einem Willen, der schließlich nur eigene Schmerzlosigkeit und Lust sucht, zusammen bestehen.

Von keiner solchen Naturbestimmtheit können wir es abhängig machen, dass der innere Mensch prinzipiell für oder gegen Gottes Willen oder die sittlichen Grundforderungen und Ziele sich entscheide und demnach einen gottgemäßen guten, oder einen gottwidrigen, bösen Grundcharakter annehme, — dass er, wie die Heilsoffenbarung es fordert und möglich macht, im Glauben durch Gnade ein festes Herz gewinne (Hebr. 12, 9), dass er durch den Geist stark und in warhafter, selbstverleugnender Liebe festgewurzelt und gegründet werde (Epheſ. 3, 16 f.), dass er zur Mannhaftigkeit und Vollkommenheit in Christo heranreife (Eph. 4, 13; 1 Kor. 16, 13), dass er so auch bereitstehe, jede individuelle Pflicht, die seine besondere Begabung und Stellung und Aufgabe in der Welt mit sich bringt, getreulich warzunehmen und mit Entschlossenheit und Ausdauer zu erfüllen: und eben dies macht ja das Grundwesen eines christlich guten sittlichen Gepräges oder Charakters aus.

Aber allerdings behalten jene natürlichen Dispositionen für Willen und Willensleben und so auch für den Charakter ihre hohe Bedeutung. Wo warer Wille oder Vermögen der Selbstbestimmung fürs Gute und Böse vorhanden ist, wie hiezu die Erlösung alle erheben will, da können jene den Willen in seiner Entscheidung nicht binden, aber doch in seiner ganzen Gestaltung beeinflussen. Nach den einen Seiten erleichtern sie die stete Hingabe an die von Gott gesetzten Aufgaben und Zwecke, sofern auch natürlichen Neigungen darin ein Genüge geschieht; nach andern Seiten hin bringen sie besonders schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich. Temperamentseinflüsse erleichtern oder erschweren das sittliche Festwerden überhaupt, im Guten und im Bösen, — lassen auch die aufs Sittliche bezüglichen Eindrücke und Affekte, die der Willensentscheidung zur Voraussetzung dienen, leichter in die Tiefe dringen oder nur auf der Oberfläche hingehen, — füren bald zu einem zähen Widerstand gegen sittliche Anforderungen, bald zu einer leidenschaftlichen Erregung, bei der wir nicht zur Entscheidung fürs Gute uns innerlich zu sammeln vermögen oder in der wir gar geradezu dem Bösen uns hingeben und in bösem Charakter uns befestigen. So muss nun der Wille am Naturell arbeiten, damit es nicht die Bildung des Charakters im ganzen störe und verderbe, noch auch die Erfüllung bestimmter einzelner Pflichten hemme, vielmehr dem guten sittlichen Wollen untertan, in sich selbst harmonisch disponirt und für den Dienst auf speziellen Pflichtgebieten geschickt werde. Zum guten und festen Charakter gehört eben auch diese Durchbildung und Anbildung des Naturells. Er kann und soll ferner, wenn er einzelne natürliche Dispositionen nicht völlig zu durchdringen vermag, wenigstens ihnen gegenüber sich behaupten und durch Zucht, die er ihnen gegenüber übt, seine Geltung waren: so ist ein maßhaltender und grundsätzlich milder Charakter möglich, wärend noch ein cholerisch heftiges Temperament sich regt, so charaktervolle Gewissenhaftigkeit und tiefer, ausdauernder sittlicher Ernst bei einem zur Flatterhaftigkeit geneigten leichtblütigen Temperament u. s. w. Andererseits üben jene natürlichen Elemente des Seelenlebens auch da, wo der Wille schon entschieden aufs gute sich richtet, nicht bloß one unser Wollen, ja oft one unser Wissen jene Einflüsse auf uns aus, sondern wir dürfen und sollen ihnen auch selbst einen gewissen Einfluss auf die habituelle Art, wie wir unsern vom Guten beseelten Willen wirksam werden lassen, gestatten und mit Rücksicht auf sie die Regeln für unser individuelles Verhalten bilden: denn wir sehen in ihnen eine natürliche Ausstattung, die speziell für besondere Formen und Gebiete des Handelns uns tüchtig macht, wärend doch in diesen allen eine und dieselbe sittliche Grundrichtung und Tugend, dieselbe Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. sich betätigen kann und soll. Dazu kommen Einwirkungen und Weisungen, die unserer äußerer Lebens-

gang und unsere individuelle Stellung in der menschlichen Gemeinschaft für unser Verhalten mit sich bringen. So wird unter diesen Einflüssen der Charakter bald mehr ein männlicher, heroischer, spröder und herber, bald mehr ein weiblicher, zarter und milder werden, so bald mehr ein weltmännischer, bald mehr ein still häuslicher, bald mehr ein in sich verschlossener, bald mehr ein offener u. s. w.: die verschiedenen Eigenschaften sind an sich bei gleicher Grundgüte des Charakters, d. h. gleich entschiedener sittlich guter Grundrichtung, möglich; möglich sind ebenso nach beiden Seiten hin Einseitigkeiten und sittliche Verirrungen.

Es entsteht so eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit von Charakteren. Sie kommt her teils von sittlicher und unsittlicher Selbstbestimmung, teils von Einflüssen verschiedenen Naturells und von verschiedenartiger Wechselbeziehung zwischen dem Willen und zwischen natürlichen Dispositionen und Lebenseindrücken. Sie bezieht sich teils auf jenen Mittelpunkt des Willenslebens, die tugendhafte Grundgesinnung, Gewissenhaftigkeit, Treue, teils auf jene verschiedenartigen Modifikationen der Ausprägung guten oder bösen Willens; ferner teils auf den Inhalt der Grundsätze, Regeln und Gewonheiten, welche man sich zu eigen gemacht, teils auf die Festigkeit, die man darin sich angeeignet hat.

Die ware sittliche Güte des Charakters aber liegt immer eben in jenem Willen, der den sittlichen Prinzipien sich hingibt, das Naturell diesen dienstbar und hiermit zugleich auch für die ihm individuell zugewiesenen Aufgaben geschickt zu machen sich bemüht und in seiner guten Grundrichtung, wie in dem ganzen seiner Begabung und Stellung angemessenen individuellen Verhalten immer mehr fest zu werden strebt. Wo es an diesem guten Willen fehlt, wird nicht ware Versittlichung des Naturells, sondern nur etwa eine feine und kluge Kultur desselben erreicht. Die Festigkeit des Charakters ferner, welche da erlangt werden mag, ist teils nur Sache des Naturells, teils hat der Wille sie in rein selbstischer und hiemit unsittlicher Tendenz sich gegeben, teils ist sie in Warheit geradezu Herrschaft des Lasters über den innern Menschen. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob eine Festigkeit auch im Bösen, oder Charakterlosigkeit, d. h. Mangel an aller Festigkeit, schlimmer sei. Die Entscheidung müsste jedesmal davon abhängen, wie weit etwa einerseits bei jener doch auch noch ein gewisses sittliches Bewusstseiu von der Verpflichtung zu einem steten, konsequenten Verhalten und ein entschuldbarer Irrtum in betreff der richtigen Grundsätze mitwirke, andererseits diese durch ungünstige Einflüsse des Naturells und der Lebenslage teilweis entschuldigt und nicht geradezu durch bewusste Gleichgiltigkeit gegen die sittlichen Forderungen und Widerwille gegen sittliche Zucht, Arbeit und Kampf verursacht werde. Eine Festigkeit im Bösen durch unbedingte Hingabe des Willens selbst ans Böse wäre geradezu teuflisch. — Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Sinne wir Schillers Satze, dass jeder eigene, mit sich selbst übereinstimmende Charakter recht habe, zustimmen oder ihn verwerfen müssen.

In neuerer Zeit ist ferner oft gefragt worden, ob auch Jesu ein individueller Charakter beizulegen sei. Wirklich werden wir darauf hingefürt durch diejenigen Momente im Begriff des Charakters, die nicht einfach durch die sittliche Güte des Wollens, sondern durch dessen Beziehung zu natürlicher Ausstattung, Beruf u. s. w. bedingt sind. Dürfen wir denn nicht Jesu mindestens einen männlichen Charakter im Unterschied vom weiblichen zuschreiben? Weiter wäre davon teils im Leben Jesu, teils in der Dogmatik bei der Christologie zu reden.

Auf Ausbildung und Befestigung des Charakters muss natürlich von Anfang an das christlich-sittliche Streben sich richten: vor allem aber wider mit bezug auf jenen Mittelpunkt. Die allseitige Ausprägung fordert, damit sie richtig sich vollziehe, schon eine gereifte Umsicht und Einsicht nicht bloß in die sittlichen Grundprinzien, sondern auch ins eigene Naturell und in die Menschheit und Welt, in der wir Stellung zu nehmen und zu wirken haben. Von dem Verhalten und den Mitteln, welche dazu gehören, hat die Ethik bei der Lehre von der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung zu handeln.

Unter den neueren Ethikern ist über „Charakter" besonders Rothe (bei dem aber die spezifische Bedeutung des Willens nicht zu ihrem Rechte kommt), Pal-

mer, Martenſen zu vergleichen; ferner die an ſeinen Bemerkungen reiche (von einer Frau verfaſste) Schrift: Gedanken und Erfarungen über Ewiges und Alltägliches, herausgegeben von Naſemann 1877. **J. Köſtlin.**

Charisma, ſ. Geiſtesgaben.

Charlier, ſ. Gerſon.

Charron. Unter den philoſophiſchen und religiöſen Denkern des 16. Jarh.'s in Frankreich gebürt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Son eines Pariſer Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, ſtudirte er die Rechte zu Orleans und zu Bourges und praktizirte mehrere Jare lang als Advokat. Sein ſtrebſamer Geiſt fand aber in dieſem Berufe die Narung und die Beruhigung nicht, nach der er ſich ſehnte. Er trat daher in den geiſtlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jare hindurch in verſchiedenen Städten des ſüdlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margaretha angeſtellt. Im Alter von 47 Jaren kehrte er nach Paris zurück, in der Abſicht, in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen ſeines Alters zurückgewieſen und hielt ſich daher ſeines Gelübdes entbunden. Er begann von neuem ſeine Wirkſamkeit als Prediger im Süden; in Bordeaux machte er die Bekanntſchaft Mantaignes, der von nun an durch ſeine freiere, zum Skeptizismus ſich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluſs auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaſste den Biſchof von Cahors, ihn als Generalvikar anzuſtellen; das Jar darauf wurde er von dieſer Kirchenprovinz als Deputirter zur Verſammlung des franzöſiſchen Klerus abgeſandt, wa er in ſolchem Anſehen ſtand, daſs man ihn zum erſten Sekretär wälte. 1603 ſtarb er zu Paris eines plötzlichen Tades. Charran hat nur wenige Schriften verfaſst, van denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es ſind folgende:

1) Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques; zuerſt zu Bardeaux, 1594, one Namen des Verfaſſers; dann 1595 zu Brüſſel unter dem Pſeudonym Benaît Vaillant und dasſelbe Jar zu Bordeaux, 8°, diesmal mit Charrons Namen (und öfter). Die Veranlaſſung zur Herausgabe dieſes methodiſchen und in mancher Hinſicht gründlichen apologetiſchen Werkes muſs wol in dem Erfolg geſucht werden, den Mornays treffliche Apologie des Chriſtentums gefunden hatte, deren Titel mit der Charrans Änlichkeit hat: de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles (zuerſt 1581). Die drei Warheiten, welche Charran aufſtellt, ſind: 1) gegen die Atheiſten, daſs es überhaupt einen Gatt und eine Religion gebe; 2) gegen die Heiden, Juden und Muhammedaner, daſs die chriſtliche Religion die allein ware ſei, und 3) gegen die Häretiker und Schismatiker, daſs das Heil ſich nur in der katholiſchen Kirche finde. Da er in dieſem dritten Teile Mornays Buch van der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformirten Theologen verwickelt, die durch ſeinen Tod unterbrochen wurde.

2) Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Meſſe, die Erkenntnis Gottes, die Erlöſung, die Gemeinſchaft der Heiligen. Bordeaux 1600; Paris 1604, 8°.

3) Traité de la Sagesse, in drei Büchern, Bardeaux 1601, 8°, und ſehr oft; Charrons Hauptwerk. Er will darin den falſchen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrtümer und Vorurteile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die ware Weisheit des Menſchen beſtehe darin, ſich ſelbſt, die Natur und Grenzen ſeiner Kräfte zu erkennen und nach dieſer Erkenntnis ſein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Menſch hat zwar das Bedürfnis nach Warheit; da dieſe aber nur bei Gatt ſei, ſo könne er ſich durch ſich ſelbſt nicht zur vollkommenen Auffaſſung derſelben erheben. Daher bei Charron ein gewiſſes ſkeptiſches Miſstrauen ſowol gegen das menſchliche Wiſſen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig iſt, daſs der nämliche katholiſche Prieſter,

der den Satz durchgefürt hat, das Heil sei nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit grafser Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religian müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart sein, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußern Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämtlich den Charakter der Natianen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so fragt sich's, woran man die ware erkennen solle? Nach Charran ist es schwer, aus dieser Ungewisheit herauszukammen; die ware Frömmigkeit müsse daher in etwas innerem bestehen, in der Erkenntnis Gattes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennützige Tugend. In der Darstellung dieser letzlern folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, varnehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Civiltugenden der alten Maralisten ausstellt und die von der Kirche gelehrten ignorirt. Diese Grundsätze fanden hestige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beeiserte sich, Charran als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präsident Jeannin expurgirte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8°). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der ware Text 1607, mit Jeannins Bemerkungen (Paris, 8°). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevirschen veranstaltet (zuerst Leyden 1646, 12°), sowie die von Didot (Paris 1789. 3 B., 8°). Die beste und vollständigste ist die von Renauard (Dijon 1801, 4 Bände, 12°). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charran selbst noch kurz var seinem Tode besargt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris, nach Charrons Tode, 1606, 8°). S. Rochemaillet, Eloge de Charron, vor der Ausgabe von 1607 und in den neuern; — und den ausfürlichen Artikel von Bayle.

C. Schmidt.

Chassidim, s. Israel.

Chatel, s. französisch-katholische Kirche.

Chazaren, s. Cyrillus und Methodius.

Chemnitz stammte aus einem alten wendischen Adelsgeschlecht in Hinterpommern, das den Namen Kemnitz fürte, van Kamin (Stein), einer Festung, welche auf einem hohen Steinfelsen gelegen war. In den Kriegen mit den Tempelherrn verloren die Kemnitze im 13. Jarhundert ihre in und um Danzig gelegenen Güter und siedelten über nach Pritzwalk in der Priegnitz, wo sie eine sehr angesehene Stellung einnahmen, im Laufe der Zeit aber ihren Adel aufgaben und sich bürgerlichen Gewerben widmeten. Von diesen stammte Paul Kemnitz, der in Treuenbrietzen das Gewerbe eines Tuchmachers und zugleich Handel mit Landesprodukten, Flachs, Hanf und Fischen, betrieb. Sein drittes Kind war unser Chemnitz (so latinisirte er später seinen Namen, unterschrieb aber daneben auch Kemnitz, Kemnicius, Kemnitius), der am 9. Nav. 1522 geboren wurde und in der Taufe den Namen Martin erhielt.

Früh verlor er den Vater, etwa im J. 1533, und dieser hinterließ die Familie (die Mutter und drei Kinder) in dürftigen Umständen. Dennach, weil man „ein sanderlich ingenium“ an ihm warnahm, hielt ihn die Multer „zur Schule“ und in ihr lernte er immer mehr, als ihm aufgegeben wurde. Aus seiner Jugendzeit erzält er selbst, dass er „still und für sich hin gewesen sei, mit anderen Kindern nicht auf der Gasse habe spielen wollen, sondern sich in einen Winkel gesetzt und sein eigen Spiel gehabt habe. Daneben habe er melancholisirt und mit sich selber geredet“. Ein Unfall, der ihn in seinen Knabenjaren traf, drohte die Hoffnung, dass er sich zum Gelehrten werde ausbilden können, zu zerstören. Er fiel bei der Rückkehr aus dem Haus des Großvaters in einen Bach, und fing von da an so zu stottern an, dass er nicht ein Wort ungestammelt reden konnte. Man hoffte indess, dass das Übel, weil es nicht angebaren, wieder verschwinden werde und es hörte in der Tat nach Ablauf von 3—4 Jaren wider auf. In seinem 14. Lebensjare schickte

ihn die Mutter, damit er besseren Unterricht genösse, nach Wittenberg, wo sie Verwandte hatte, und er besuchte die dortige Trivialschule, aber schon nach Abkauf eines halben Jares kehrte er, weil die Mutter die Kosten seines dortigen Aufenthaltes nicht mehr aufbringen konnte, wider nach Treuenbrietzen zurück und genoß da eine zeitlang des Unterrichts seines alten Lehrers. Jetzt aber verlangte der Bruder, dass er ihm im Geschäft des Tuchmachens behilflich sei. Zu diesem Geschäft hatte er sa wenig Lust als zu einem anderen Handwerk, aber auf seinen Wunsch, wider auf eine Schule geschickt zu werden, erhielt er stets den Bescheid, es koste zu viel. Endlich fand sich ein Verwandter aus Magdeburg, der ihn mit dahin nahm. Dort blieb er von 1539 bis 1542. Als er aber dann die Akademie besuchen sallte, sehlten wider die Mittel dazu und er musste sich zur Annahme einer Stelle als Kollaborator in Calbe an der Saale bequemen. Dort hielt er aber nur sa lange aus, bis er sich Einiges erspart hatte, dann bezog er die Universität Frankfurt a. d. O. Da aber das mitgebrachte Geld nur für ein Jar reichte, übernahm er wider das Amt eines Schulmeisters (in dem Frankfurt nahe gelegenen Städtchen Wrietzen), blieb aber auch dort nur so lange, bis er sich wider einiges erspart hatte, dann ging er (1545) nach Wittenberg, um seine Studien wider aufzunehmen. Die Empfehlung eines Verwandten verschaffte ihm Zutritt zu Melanchthon, auf dessen Rat er sich vorzugsweise auf das Studium der Mathematik verlegte, das ihn dann zu dem in dieser Zeit viel getriebenen Studium der Astrologie überleitete. Diesem Studium widmete er, wie er selbst sagt, vielleicht zu viele Zeit, und damit hängt es zusammen, dass er Luthern, den er noch predigen und disputiren hörte, wenig Aufmerksamkeit schenkte. Der jetzt ausbrechende Krieg machte auch diesem Aufenthalt ein baldiges Ende, und damit schloss sein Universitätsstudium. Was er später noch lernte, verdankte er dem Privatstudium. Er versuchte jetzt, im Mai 1547, sein Heil in Königsberg, wa der ihm verwandte und als Dichter berühmte Dr. Sabinus (Schüler), der Schwiegersan Melanchthons, sich aushielt. Zwanzig Taler war die ganze Summe, welche ihm die Seinigen, und zudem nur unwillig, zur Reise vorgestreckt hatten. Sabinus nahm ihn freundlich auf und verschaffte ihm die Aussicht über einige paknische Edelleute. Jetzt nahm er seine astralagischen Studien wider auf und versuchte sich im Stellen der Nativität. Dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden, erhielt er die Leitung der Schule im Kneiphof und wurde ihm, als die Universität ihre erste Magister-Promotion abhielt, auf Varschlag des Sabinus, die Ehre zu teil, mit zwei anderen promovirt zu werden. Die Kosten der Promation trug der Herzag. Um diese Zeit scheint er aber auf das Studium der Thealogie sein Augenmerk gerichtet zu haben, denn als Sabinus eine Reise nach Wittenberg machte, begleitete ihn Chemnitz dahin und begehrte van Melanchthon eine Anweisung, wie das Studium der Theologie am besten einzurichten sei. Als er dann nach seiner Rückkehr in Königsberg die Pest vorsand, gab er seinen Schuldienst auf und zog mit Sabinus nach dem Städtchen Saalfeld. Dort beschäftigte er sich größtenteils mit theologischen Studien und las die Schriften des Lombardus und Luthers Postille. Dann, 1550, kehrte er wider nach Königsberg zurück, aber mit dem Entschluss, Preußen ganz zu verlassen. Da trat aber die für seinen Lebensgang günstige Wendung ein, dass der Herzog, welcher wegen seiner astrologischen Kenntnisse viel auf ihn hielt, ihn zum Bibliothekar der herzoglichen Schlossbibliothek ernannte (April 1550). Dadurch gewann er eine gesicherte Lebensstellung, gab aber jetzt gerade den Gedanken, in der Wissenschaft, welcher er eine solche verdankte, seinen eigentlichen Lebensberuf zu suchen, auf, denn er war mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, dass die Astrologie auf schwachen und unsicheren Fundamenten ruhe. Nach einigem Schwanken entschied er sich für das Studium der Theologie, von dem er sich eine zeitlang wider zurückgezogen hatte, zu dem ihm aber doch immer „propter alendam pietatem“ ein Zug geblieben war. In diesem Studium ging er jetzt sehr gründlich und methadisch zu Werk. Er las alle biblischen Bücher in der Ursprache und nahm die alten und neuen Übersetzungen und Kommentare, so viele er auf der Bibliathek vorsand, zu Hilfe. Er machte sich mit den Schriften der Kirchenväter von der ältesten Zeit an bekannt, widmete

aber insbesondere den theologischen Streitfragen der Zeit ein eingehendes Studium. Da er in Königsberg die „allerbesten Herrentage" hatte, hätte er nicht so leicht daran gedacht, diese Stadt zu verlassen, wenn nicht jetzt Andreas Osiander, den der Herzog als Professor und Pfarrer von Nürnberg nach Königsberg berufen hatte, dort durch Aufstellung seiner Sonderlehre von der Rechtfertigung Unruhen erregt hätte, unter denen auch er litt. Es wurde ihm infolgedess Königsberg verleidet, er nahm daher gegen Ende des Jares 1552 seinen Abschied und wälte (April 1553) wider Wittenberg zu seinem Aufenthaltsort. Dort wurde er Tischgenosse und eifriger Zuhörer Melanchthons. Es hatte allen Anschein, dass er akademischer Lehrer werden sollte, denn gleich das Jar nach seiner Ankunft war er in die philosophische Fakultät aufgenommen und mit dem Auftrage betraut worden, die Bewerber um den Magistergrad zu prüfen, und noch in demselben Jare forderte ihn Melanchthon auf, über seine loci communes Vorlesungen zu halten. Diese, die er am 9. Juni 1554 begann, fanden so großen Beifall, dass er alsbald einen größeren Hörsal wälen musste. Aber nur wenige Monate hatten die Vorlesungen gewärt, so erhielt er durch Vermittlung des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin, der ihn von Königsberg her kannte, einen Ruf nach Braunschweig als Koadjutor des Superintendenten und Prediger bei St. Aegidi. Er nahm den Ruf an, obwol man sich in Wittenberg Mühe gab, ihn zu halten, und trat am 15. Dezember 1554 sein Amt an dem Ort an, welcher die bleibende Stätte seiner Wirksamkeit werden sollte.

Obwol jetzt zunächst die Fürung eines Kirchenamts sein Beruf war, so schloss dieser doch eine Tätigkeit, analog der akademischen, nicht aus, denn es lag in seiner Verpflichtung, wöchentlich lateinische Vorlesungen zu halten. Demzufolge nahm er seine, in Wittenberg gehaltenen, Vorlesungen über Melanchthons loci wider auf, aus denen dann seine berühmten loci theologici entstanden. Gleichzeitig beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium der hebräischen Sprache, um die alttestamentlichen Weissagungen auf Christum erklären zu können. Es wärte nicht lange, so galt Chemnitz als einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit und sofort wurde ihm auch reichliche Gelegenheit gegeben, in fast allen Lehrstreitigkeiten, welche in seine Zeit fallen, seine Stimme abzugeben und durch eine Reihe grundgelehrter Schriften in seine Zeit einzugreifen. Eine doppelte Wirksamkeit haben wir also bei ihm zu unterscheiden, eine praktische, die er in seinem Amt betätigte, und eine, die über diesen ihm zunächst obliegenden Beruf hinausgriff.

Als Koadjutor arbeitete er in herzlicher Gemeinschaft mit seinem Superintendenten Mörlin. Als Prediger fand er anfangs nicht großen Beifall, sein Organ war rauh und heiser und die Bürger fanden seine Predigten schwer verständlich. Es gelang ihm aber allmählich, die Schwierigkeiten, welche sein Organ ihm bereitete, zu überwinden und seine Predigten dem Verständnis zugänglicher zu machen. Eigentliche Redegabe besaß er nicht und Mörlin blieb der anregendere und feurigere, aber um so lehrhafter waren seine Vorträge. Mit besonderem Ernst hielt er auf die kirchliche Disziplin und wusste sie in Gemeinschaft mit Mörlin auch dem Rat der Stadt gegenüber aufrecht zu erhalten. 1567 wurde er dann Superintendent in Braunschweig, denn Mörlin wurde nach Königsberg zurückberufen. Der Herzog Albrecht von Preußen hatte erst, von dem Wunsche geleitet, seinem durch die osiandrischen Wirren zerrissenen Lande eine festere Ordnung in Lehre und Gebräuchen zu geben, versucht, die beiden braunschweigischen Theologen Chemnitz und Mörlin wider nach Königsberg zu ziehen und sie mit diesem Geschäft zu betrauen. In Braunschweig gewärte man ihnen aber nur einen Urlaub auf einige Monate. Nachdem sie ihr Geschäft, die kirchliche Ordnung widerherzustellen, vollendet hatten, musste der Herzog sie wider ziehen lassen, aber in Bälde richtete er an Braunschweig abermals die Bitte, ihm die beiden Theologen abzutreten. Chemnitz wäre nicht ungern gegangen, denn er bewarte der Stadt, in der ihm sein Glücksstern aufgegangen war, ein dankbares Andenken, aber Braunschweig ließ ihn nicht fort. Nur die Abtretung Mörlins gestand man unter der Bedingung zu, dass Chemnitz die erledigte Superintendentur übernehme. Dieser schwankte noch

eine Weile, ob er das Amt übernehmen solle und entschied sich erst dazu (15. Oktober 1561), nachdem er in einer Anzal von Artikeln, welche er vorlegte, seine Stellung als Superintendent seinen Amtsbrüdern sowie dem Rate der Stadt gegenüber gesichert hatte. Der Rat der Stadt drückte seine Freude über den Entschluss durch ein namhaftes Ehrengeschenk aus, das er ihm überreichte, trug im folgenden Jare die Kosten seiner Doktorpromotion in Rostock, und verlieh ihm und seinen Kindern das Bürgerrecht der Stadt, freilich unter der lästigen Verpflichtung, alle weiteren Rufe abzulehnen. Als Superintendent handhabte er jetzt mit unnachgiebigem Eifer die Kirchenzucht gemäß der mit dem Rate der Stadt getroffenen Übereinkunft. Dieser zufolge sollten erwiesene Ehebrecher angehalten werden, vor dem Kolloquium der Geistlichen zu erscheinen und die Versönung der Kirche zu suchen. In diesem Punkt erwies sich aber der Rat der Stadt bald säumig, sich darauf berufend, dass dem Volk die geübte Strenge lästig sei und es befürchte, die Geistlichen überschritten ihre Befugnisse und wollten den alten päpstlichen Bann wider aufrichten. Sofort erinnerte ihn Chemnitz daran, dass er ausdrücklich zu dieser Handhabung der Kirchenzucht seine Zustimmung gegeben und sich verpflichtet habe, die Geistlichen in Handhabung derselben zu unterstützen, und der Rat der Stadt musste ihm das öffentlich bezeugen.

Weiter setzte Chemnitz eine Reihe von Verordnungen durch, welche den Endzweck hatten, das sittliche und kirchliche Leben zu ordnen, unter anderen eine Verordnung, welche den Frauen, wenn sie zum Tisch des Herrn gingen, den Prunk in der Kleidung untersagte.

In allem dem bewärte Chemnitz ein großes Organisationstalent und nach seinem Tode noch wurde ihm nachgerühmt, dass fast alle guten Anstalten in den Kirchensachen dieser Stadt ihm zu danken seien.

Sein Name drang jetzt in immer weitere Kreise, und von den verschiedensten Seiten begehrte man seiner, um Frieden zwischen Geistlichen und Gemeinden zu vermitteln, oder man suchte auch ihn ganz für sich zu gewinnen. Er erhielt zu mehrerenmalen Vokationen, im Jare 1569 von den Ständen Österreichs eine Vokation als Superintendent; 1570 eine von Preußen als Coadjutor des samländischen Bischofs; 1579 lud ihn der Kurfürst von der Pfalz ein, als Professor primarius nach Heidelberg zu gehen, zum wenigsten auf ein par Jare lang, um die durch den Abendmalsstreit beunruhigte Universität und Kirche wider in guten Stand zu bringen. Er schlug alle diese Rufe aus und der Rat der Stadt war ihm dafür dankbar. Es wurden ihm im Jare 1571 zu der, für die damalige Zeit sehr beträchtlichen Summe von 300 Goldgulden, noch 100 Goldgulden „für seinen Leib" zugelegt, nebst Versicherung einer namhaften Pension für sich, seine Witwe und Kinder, und als er 1576 durch einen besonderen Vertrag sein stetes Bleiben in Braunschweig zusagte, machte ihm der Rat der Stadt ein Geschenk von 1000 Talern, seiner Frau aber „ein Ehrenkleid zum Angedächtnis". Um ihm aber das Bleiben zu erleichtern, versprach ihm der Rat da, wo er auswärts um Hilfeleistungen gebeten werde, einen zeitweiligen Urlaub.

Den wichtigsten Dienst außerhalb der Stadt Braunschweig leistete er dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.

Nach dem 1568 erfolgten Tode Herzog Heinrichs des Jüngeren, der den protestantischen Glauben stets verfolgt hatte, war sein Son Julius zur Regierung gekommen und dieser, dem evangelischen Bekenntnis mit Wärme zugetan, hatte sofort beschlossen, die Reformation einzufüren und die beiden Theologen Jakob Andreä und Chemnitz eingeladen, ihm dazu behilflich zu sein. Beide stellten zu diesem Endzweck eine Generalvisitation an, die sie zu Ende des Jares 1568 beendeten, worauf ein Konsistorium in Wolfenbüttel errichtet wurde, dem Chemnitz und Andreä als Ratgeber zur Seite standen. Noch wärend dieser Visitation wurde aber eine Lehrordnung, das corpus doctrinae Julium, entworfen, und samt einer Agende bereits am 1. Januar 1569 ausgegeben. Um dieser Lehrordnung willen hatte er dann (1570) einen Strauß mit dem als Generalissimus berufenen Selnecker zu bestehen, den er in dem Verdacht hatte, dass er das wittenbergische corpus doctrinae Philippi zur Geltung zur bringen suche. Selnecker musste in dem-

selben nachgeben und zugestehen, dass die scripta Melanchthonis, weil in etlichen locis Mangel sei, nicht norma doctrinae sein könnten.

Parallel mit dieser sich teils auf sein Amt teils auf die nächste Umgebung bezüglichen Wirksamkeit ging seine Teilnahme an den theologischen Lehrstreitigkeiten und seine litterarische Tätigkeit. Sein Freund Mörlin war es zunächst, der ihn mit zur Teilnahme an den diese Zeit bewegenden Lehrstreitigkeiten heranzog. Man wird annehmen dürfen, dass er damals bereits einen festen dogmatischen Standpunkt einnahm und dass es der Mörlins war, der nicht Philippist sondern Lutheraner war.

Seine erste öffentliche Teilnahme bezog sich auf den adiaphoristischen Streit. Mörlin hatte die Hanseaten bewogen, als Vermittler in diesem Streit aufzutreten und den Melanchthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmalsfrage zu bewegen, und hatte den Chemnitz eingeladen, die auf einem Konvent mit Abgeordneten von Lübeck, Hamburg und Lüneburg entworfenen und gegen Melanchthon gerichteten Artikel zu unterschreiben, und Chemnitz ließ sich durch sein Verhältnis zu Melanchthon nicht abhalten, es zu tun. Er unternahm auch im Januar 1557 mit Mörlin eine Reise nach Wittenberg, die aber keinen Erfolg hatte, und noch in demselben Jare (im August) reiste er gemeinsam mit Mörlin zu dem Kolloquium in Worms. Auf diesem sollte noch ein Versuch gemacht werden, Protestanten und Katholiken untereinander auszugleichen und Chemnitz war als einer der protestantischen Kolloquenten aufgestellt. Eine Vorbedingung zu einem gedeihlichen Ziel wäre die gewesen, dass die Protestanten unter sich einig gewesen wären, aber gerade jetzt kam der Zwiespalt unter ihnen recht zum Ausbruch und Mörlin mit Chemnitz zogen sich, da eine Ausgleichung nicht zu erzielen war, von dem Gespräch zurück. Die einzige Frucht für Chemnitz war die, dass er mit namhaften Männern beider Konfessionen bekannt geworden war.

Zunächst an diese Tätigkeit reiht sich dann seine Teilnahme am Sakramentsstreit. Diese Lehre näher ins Auge zu fassen, hatte Chemnitz schon früher den besonderen Anlass, dass auch in Braunschweig der Zwinglianismus bei einigen Eingang gefunden hatte. Von Anfang an finden wir ihn entschieden der Lehre Luthers zugetan, die Sache rückte aber in ein neues Stadium ein, nachdem Calvin seine Lehre aufgestellt hatte und diese auch in Deutschland mehr heimliche als offene Anhänger fand. Norddeutschland wurde besonders von dem durch Hardenberg in Bremen erregten Streit bewegt. Zu diesem war Mörlin als Vermittler zugezogen worden und erklärte sich dann auf einem in Braunschweig abgehaltenen niedersächsischen Konvent mit Entschiedenheit gegen Hardenberg. Diesem Konvent wonte zwar Chemnitz nicht bei, aber er sandte demselben ein Gutachten zu (anatome propositionum A. Hardenbergi de coena D., deutsch von Zanger), welches wesentlich zur Absetzung Hardenbergs beitrug. Damals hatte bereits die unredliche Taktik begonnen, bei aller Anhänglichkeit an Zwingli oder Calvin die Lehre doch für die lutherische auszugeben. Dieses unredliche Treiben deckte Chemnitz in dem Gutachten auf: er wollte, wie er sich ausdrückte, dem zwinglischen Wolf sein Schafskleid ausziehen. Von dieser Streitfrage nahm Chemnitz zugleich Anlass, in der 1560 erschienenen Schrift: vera et sana doctrina de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena d., auf welche das Jar darauf die repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena (übersetzt von Zanger) folgte, seine Lehre ausfürlich darzulegen und exegetisch zu begründen. Er vertritt darin Luthers Lehre und unterscheidet sich von ihr nicht dadurch, dass er die ware und wesentliche Gegenwart Christi nicht auf die Ubiquität Christi gründet, sondern auf die Aussagen der hl. Schrift, denn auf die Ubiquität hat auch Luther seine Lehre nicht gegründet.

Auf ein Eingehen auf die Ubiquitätslehre verzichtete Chemnitz, um recht klar hervorzuheben, dass auf den Aussagen der hl. Schrift der Glaube an die wesentliche Gegenwart Christi ruhe. Daran hat er stets festgehalten und in der 1590 ausgegebenen Schrift: fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena die Lehre in der gleichen Weise dargelegt.

Kaum war die erst genannte Schrift über das hl. Abendmal vollendet, so erhielt Chemnitz von außen her Anlaſs, einem anderen Gegenstand sein Augenmerk zuzuwenden. Die Jesuiten in Köln hatten 1560 von dem protestantischen Katechismus eines Düsseldorfer Gymnasiallehrers Anlaſs genommen, in einer censura de praecipuis capitibus doctrinae coelestis die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu rühmen und hatten darin den den Protestanten anstöſsigsten Lehren mit Keckheit das Wort geredet. Es war die erste Aufsehen erregende Schrift, welche in Deutschland von den Jesuiten gegen den Protestantismus ausging, und Chemnitz war der erste protestantische Theolog, welcher davon Anlaſs nahm, auf die von dem Jesuitenorden drohende Gefar aufmerksam zu machen. Er erwiderte den Angriff mit der nur kleinen Schrift: theologiae Jesuitarum praecipua capita (1562), in welcher er nur die gefärlichsten Sätze, welche von den Jesuiten, deren Tendenz die sei, den Protestantismus zu vernichten, in Umlauf waren, zusammenstellte. Chemnitz ging da noch von der Annahme aus, daſs die Jesuiten nur, wie er sich ausdrückte, eine Sekte, „eine Faktion, eine Konspiration" seien, deren Tendenz und Lehren die römische Kirche nicht einhellig teile. Die von Andradius, einem jesuitischen Mitgliede des Tridentiner Konzils, herausgegebenen Schriften: „libri orthodoxarum expositionum de controversis religionis capitibus", und „de societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii cujusdam petulantem audaciam" überzeugten ihn aber, daſs die römische Kirche für die Lehre der Jesuiten einstehe, und da Andradius seine erste Schrift mit der Erklärung ausgab, daſs die Väter des Konzils ihn ausdrücklich zur Widerlegung des Buches von Chemnitz aufgefordert hätten, und in seiner Schrift gleich sehr die Beschlüsse der Tridentinums wie die Lehren der Jesuiten verteidigte, so erblickte Chemnitz darin eine höhere Weisung, sich gegen diese tridentinischen Beschlüsse, also gegen den gesamten Lehrbegriff der römischen Kirche, zu wenden und diesen zu widerlegen. So entstand sein berühmtes „examen concilii Tridentini". Auch hier gebürt ihm der Ruhm, der erste protestantische Theolog zu sein, der ein umfassendes Werk gegen den Lehrbegriff der römischen Kirche geschrieben hat. Acht Jare widmete er diesem Werk, das in 4 Teile zerfällt, von denen der erste 1565, der vierte 1573 erschienen ist und er lieferte ein Werk, das bis jetzt noch unübertroffen ist. Mit groſser Gründlichkeit ist darin die Schriftwidrigkeit der römischen Lehre dargelegt, ist der Beweis geliefert, daſs die römische Kirche das Altertum nicht für sondern gegen sich habe und daſs man nicht der protestantischen Kirche sondern der römischen einen Abfall von dem alten katholischen Glauben zu machen habe. Wol kein Buch aus jener Zeit hat der römischen Kirche mehr Abbruch getan als dieses, und auch katholische Theologen gewannen vor diesem Buch einen groſsen Respekt. Von einem Kardinal wird berichtet, daſs er den Chemnitz für den vornehmsten unter den deutschen Theologen erklärt habe, der nächst Luthern am meisten der römischen Kirche geschadet habe. Andradius vermochte durch seine Entgegnung der Wirkung des Buches keinen Eintrag zu tun. Es hat dasselbe nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern ist auch von Georg Nigrinus in das Deutsche, von Mich. Vaſſorius in das Französische übersetzt worden.

Über dieser Arbeit versäumte Chemnitz nicht, die Vorgänge in der protestantischen Kirche im Auge zu behalten. Der Abendmalsstreit hatte zu der Lehre von der Person Christi gefürt, und die Frucht der Studien, die Chemnitz darüber machte, legte er in dem umfassenden Werk: de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et aliis quaestionibus inde dependentibus libellus nieder, das zuerst 1571, dann, neu umgearbeitet, 1578 erschien. Das Problem, um das es sich da handelte, suchte er in etwas anderer Weise zu lösen als die schwäbischen Theologen unter dem Vortritt von Brenz. Gleichzeitig erklärte er sich gegen den Kryptocalvinismus. Den Anlaſs gab ihm dazu der Rat der Stadt Halle, der ihn um ein Gutachten über den „Wittenberger Katechismus" bat. Chemnitz gab ein solches (April 1571) ab und ließ im J. 1572 noch gesondert ein Bedenken wider den neuen wittenbergischen Katechismus ausgehen. In dem Gutachten weist er in heftigerer Sprache, als er sie sonst zu füren pflegte, nach, daſs der Katechismus calviniſire, „woraus eine christliche Obrigkeit

sehe, was sie amtshalber zu tun habe". Chemnitz gab damit den Anstoß, dass man im Fürstentum Braunschweig die Vorgänge in Wittenberg genau verfolgte, und schließlich auf einem Konvent in Wolfenbüttel (August 1571) eine, wol von Chemnitz verfasste, „gemeine Konfession und Erklärung wider die Sakramentirer" ausgehen ließ, welche von sämtlichen niedersächsischen Ministerien unterschrieben wurde.

Es rückte nun auch die Zeit heran, wo Chemnitz sich an dem Konkordienwerk beteiligen sollte. Jakob Andreä, von früher her mit Chemnitz bekannt, hatte von der ersten Zeit an, wo er den Plan einer Konkordie gefasst hatte, den Chemnitz mit heranzuziehen gesucht, teils wegen seiner festen entschiedenen Stellung den Calvinisten gegenüber, teils wegen seines mächtigen Einflusses auf Niedersachsen. So lange aber Andreä noch an dem Gedanken an eine Vereinbarung mit den Wittenbergern festhielt, konnte Chemnitz kein Vertrauen zu ihm fassen, zumal er auch von anderer Seite her vor Andreä gewarnt worden war. Er trat diesem erst näher, nachdem er solchen Gedanken entsagt hatte.

Die Annäherung der beiden Männer begann mit den „sechs chr. Predigten von den Spaltungen", welche Andreä 1573 herausgab und in welchen er die Not der Kirche darlegte. Er hatte sie dem Chemnitz in Braunschweig und dem Chyträus in Rostock mit der Bitte gesendet, ihre Unterschrift nicht nur in Niedersachsen sondern auch in Österreich zu erwirken. Chemnitz fand aber bald, dass sie in dieser Form keine Annahme finden würden, doch glaubte er, dass die niedersächsischen Theologen geneigt sein würden, den Inhalt derselben sich anzueignen, wenn er in die Form von Artikeln gebracht würde. Dieser Arbeit unterzog sich Andreä selbst und lieferte eine kurze explicatio controversiarum, welche von den Tübinger Kollegen und den Stuttgarter Theologen unterschrieben war. Diese schickte er an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz, an den letzteren mit der Bitte, ihm seine Meinung darüber zu sagen und sie den niedersächsischen Theologen zur Unterschrift vorzulegen.

Dafür schien dem Chemnitz die Zeit noch nicht gekommen, vorerst, meinte er, sollten noch Gutachten von den verschiedenen Ministerien eingeholt werden. Nachdem das geschehen war, kam es endlich (1575) zur schwäbisch-niedersächsischen Konkordie. Mittlerweile war aber im Kloster Maulbronn (Januar 1576) von Lucas Osiander und Balthasar Biedenbach eine neue kürzere Vereinigungsformel abgefasst worden. Diese wurde auf Betrieb des Kurfürsten August von Sachsen, der um diese Zeit für das Konkordienwerk gewonnen worden war, einer größeren Anzal von Theologen, unter denen sich auch Chemnitz und Andreä befanden, zu Torgau vorgelegt und so entstand mit Zugrundlegung der schwäbisch-sächsischen und der Maulbronner Formel das torgauische Buch, auf das jetzt Chemnitz große Friedenshoffnungen baute. Es wurden über dasselbe Gutachten von auswärtigen Theologen eingeholt, die freilich sehr verschieden ausfielen, indem die einen sich gegen die darin enthaltene Lehre von der Ubiquität erklärten, die anderen größere Strenge gegen die Melanchthonianer geübt sehen wollten. Die Theologen Andreä, Chemnitz und Selnecker überkamen daher die Aufgabe, in dem Kloster Bergen bei Magdeburg zusammenzutreten und die Meinungen über dieses Buch unter sich auszugleichen. Auch über das jetzt (28. Mai) zustandegekommene bergische Buch wurden wider Censuren eingeholt, welche einem Konvent in Tangermünde vorgelegt wurden. Dieser aber weigerte sich, eine Veränderung an dem Buche vorzunehmen und es bedurfte noch dreier Versammlungen, in Langensalza, in Herzberg und in Jüterbock, bis alle Schwierigkeiten, welche der Annahme des bergischen Buches entgegenstanden, überwunden waren. Man dankte das vor allem den Bemühungen von Chemnitz, den Reisen und Briefen, die er es sich hatte kosten lassen. Bevor aber das Konkordienwerk ganz zu seinem Abschluss gekommen war, widerfur dem Chemnitz noch das Leid, dass er mit dem Herzog Julius von Braunschweig zerfiel und dieser sich von dem Konkordienwerk zurückzog. Das Zerwürfnis war infolgedessen entstanden, dass der Herzog (1578), aus Gewinnsucht, seinen Son Julius mit allen Gebräuchen der alten Kirche zum Bischof von Halberstadt hatte weihen und zwei seiner Söne hatte tonsuriren lassen. Darüber war das

ganze protestantische Deutschland in Entsetzen geraten und Chemnitz hatte es für seine Amtspflicht gehalten, dem Herzog Vorstellungen darüber zu machen. Er hatte ihm in seinem Schreiben vorgeworfen, er habe seinen Söhnen das Warzeichen des Antichrists und das Ungeheuer aus der Apokalypse aufprägen lassen. Dieses Schreiben nahm der Herzog so übel auf, dass er ihn seines Amtes als Schulrat entließ, allen Verkehr mit ihm abbrach und seinem Sone Paul die Bestätigung als Abt zu St. Aegydi in Braunschweig verweigerte. Unter dem Eindruck dieses Ereignisses hatten die das Konkordienwerk betreibenden Fürsten den Herzog nicht zu den Konventen in Jüterbock (Jan. und Juni 1579), auf welchen über die Vorrede und die Publikation der Konkordienformel beraten worden war, eingeladen. Darüber verstimmt, hatte der Herzog sich von dem Werk, das er bis dahin mit Feuereifer und mit großen Geldsummen gefördert hatte, zurückgezogen. Als endlich Chemnitz zum letztenmal (Febr. 1580) mit Andreä in Bergen zusammen war, um nochmals die Vorrede zu revidiren, so fehlte nicht viel, und er hätte sich auch noch mit Andreä entzweit, denn dieser, sonst der Nachgiebigere, machte jetzt dem Chemnitz Vorwürfe, als dieser einigen Milderungen, nicht in der Sache sondern in der Form, das Wort reden wollte. Chemnitz gab nach, aber die beiden Männer, welche so eifrig zur Erzielung einer Konkordie zusammengearbeitet hatten, schieden jetzt kül von einander. Freilich waren sie einander innerlich nie recht nahe gekommen. Durch die trüben Erfarungen, die Chemnitz da zuletzt noch machte, ließ er sich aber doch nicht abhalten, dem Konkordienwerk noch weitere Dienste zu leisten. Da dasselbe von verschiedenen Seiten angefochten worden war, übernahm er in Gemeinschaft mit Selnecker und Kirchner den Auftrag, eine Apologie desselben abzufassen; es ist die aus 4 Teilen bestehende s. g. Erfurter Apologie, welche 1582 in Magdeburg gedruckt wurde. Sie aber gab Anlass zu neuen Missshelligkeiten. Die Helmstädter Theologen behaupteten in ihrer über die Erfurter Apologie abgegebenen Censur, dass die ausgegebene Konkordienformel nicht genau mit dem Exemplar, das sie unterschrieben hätten, stimme, und erhoben auch sonst noch einige Bedenken gegen dieselbe. Um diese Angelegenheit zu erledigen, wurde von den drei Kurfürsten und dem Herzog Julius ein Kolloquium in Quedlinburg (Dez. 1582) anberaumt, bei dem auch Chemnitz, von dem Kurfürsten von Brandenburg eingeladen, sich einstellte. Es war die letzte öffentliche Handlung, der er beiwonte, und er musste da noch den Schmerz erleben, dass auf ihm die Helmstädter die Ubiquitätslehre darin zu positiv ausgedrückt fanden, womit die Einleitung zu dem allmählichen Zurückgang der Helmstädter von der Konkordienformel getroffen war.

Die Anstrengungen der letzten Jare, insbesondere der Handel mit den Helmstädtern, hatten Chemnitzens Kraft erschöpft, und obwol er noch nicht die Mitte der sechziger Jare erreicht hatte, nahte doch das Ende seiner Tage heran. Seine Kräfte und sein Gedächtnis nahmen mit dem Jare 1583 schnell ab, und zugleich bemächtigte sich seiner eine düstere Gemütsstimmung. Da er fülte, dass seine Tage gezält seien, kam er um seine Entlassung ein, der Rat der Stadt lag ihm aber an, noch ein halbes Jar abzuwarten und zuzusehen, ob sich seine Kräfte nicht wider einstellen würden. Da das aber nicht der Fall war, legte er am 9. September 1584 seine Stelle nieder. Er hätte jetzt gerne die Muße noch benützt, um seine locos communes noch einmal durchzusehen und seine Evangelien-Harmonie zu beenden, aber in der Fastenzeit des Jares 1588 steigerte sich sein Übelbefinden. Am Donnerstag vor Ostern legte er sich infolge eines Fieberanfalls auf sein Sterbebett und wartete in stiller Ergebung auf seinen Tod, der des andern Tages eintrat, am 8. April 1586. Sein Tod erregte in allen Kreisen des protestantischen Deutschlands die schmerzlichste Teilnahme, die ihren Ausdruck in einer Anzal von Elegieen, Oden, Epigrammen in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache fand. Man ehrte gleichsehr seine Leistungen und seine Gelehrsamkeit wie seinen Charakter, und es geschah das von Freund und von Feind. Eine einzige Ausnahme machte ein Pamphlet, das fünf Jare nach seinem Tode von einem Gegner der Konkordienformel ausging. Darin wurde ihm nachgesagt, dass jene trübe Gemütsstimmung ihren Grund in der Reue über seine Beteiligung an dem Konkordienwerk gehabt habe und wird ihm übermäßiger Eifer nach Geld und Gut

vorgeworfen. Der Rat der Stadt Braunschweig, der ihm stets ein dankbares Gedächtnis bewarte, hielt es für seine Pflicht, „eine Rettung der Ehren des Glaubens und Bekenntnisses D. Chemnitii“ (1592) in Druck ausgehen zu lassen.

Chemnitz war kein schöpferischer Geist, aber ein Mann, wie ihn diese Zeit gerade brauchte, denn nach einer so produktiven Periode, wie die der Reformation war, war das nächstliegende Bedürfnis das, den da angehäuften Stoff zu ordnen und zu erhalten, und dazu eignete sich Chemnitz in ausgezeichneter Weise. Er betrachtete es als die oberste Aufgabe der protestantischen Theologen, mit der Durchführung des von Luther zur Geltung gebrachten Schriftprinzips einen ganzen Ernst zu machen, darum fürte er in allen seinen Schriften den Schriftbeweis mit der größten Sorgfalt und überragte darin die meisten Theologen seiner Zeit. Weil ihm aber Luther der eigentliche und einzige Reformator war, wollte er, dass man in allen Lehrfragen auf ihn zurückgehe und alles im Sinn und Geist Luthers entscheide. Als die lutherischen Theologen in zwei Richtungen auseinander zu gehen anfingen, nahm er sofort eine entschiedene Stellung ein; er stand in Sachen der Lehre auf Seite der streng lutherischen Partei und ließ sich durch sein früheres Verhältnis zu Melanchthon nicht hindern, schon in betreff des Interims, dann in den sich anreihenden Lehrfragen, Partei wider ihn zu nehmen. Aber er war, wenn auch strenger Lutheraner, doch nicht Zelot. Er hatte sich einerseits schon in den osiandrischen Streitigkeiten, gegen das, was der Prophet Ezechiel „übertünchen“ nannte, ausgesprochen, gegen den Versuch, an sich unversönliche Gegensätze um des Friedens willen abzustumpfen, andererseits aber tadelte er, namentlich an Flacius, nicht nur die Verdammungsluft, sondern auch die Neigung zu neuen Lehren und zu neuer Redeweise. Er nahm den Melanchthon gegen Flacius in Schutz und tadelte an dem letzteren, dass er über den Schwächen desselben seine großen Verdienste übersehe. An Melanchthon schätzte er nicht nur dessen Geist der Mäßigung, den er sich selbst aneignete, sondern auch den glücklichen Anfang, den er mit Herstellung einer Dogmatik gemacht habe. Er rühmte an ihm, dass er sich das große Verdienst erworben habe, Luthers Lehre nicht allein in bekenntnismäßige Form, sondern auch durch seine loci communes zu systematischer Ausbildung gebracht zu haben und der Gedanke, der ihn in seinen Vorlesungen über Melanchthons loci, welche bald nach seinem Tode, 1592, von Polycarp Leyser herausgegeben wurden, leitete, war wol der, mit Anschluss an die Methode Melanchthons ihn in den Punkten zu korrigiren, in welchen er den Sinn und Geist Luthers vermisste. Auf eine Fortbildung der Dogmen sah er es nicht ab. Nur in der Lehre von der Ubiquität hat er Eigentümliches aufgestellt. Seine Interessen waren vielmehr darauf gerichtet, einen festen Lehrbegriff zur Geltung zu bringen. Darum hielt er viel auf die corpora doctrinae, in welchen auch der Ausdruck ein fest bestimmter war, denn dadurch glaubte er, Einhelligkeit in der Lehre zu waren. Das hängt wol damit zusammen, dass er vorwiegend praktischer Kirchenmann war. —

Die Hauptquelle für das Leben von Chemnitz ist: Ph. Jul. Rethmeyer, „der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie“ (Braunschweig 1707, 4°), in pars III, 1710. Da auch ein Verzeichnis seiner sämmtlichen Schriften. Viele Manuskripte noch auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel, Briefe und Gutachten in den Ministerialarchiven norddeutscher Städte

Ältere Schriften über Chemnitz: Gasmeri oratio de vita, studiis et obitu Chemnitii 1588, und neuere: Queck, oratio de M. Chemnitio, Jen. 1845. Dr. Theoph. Pressel: „Martin Chemnitz“, Elberfeld 1862 in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche“, eingeleitet von K. J. Nitzsch, VIII. (Supplement-) Theil; Dr. C. G. H. Lentz, „Dr. Martin Chemnitz“, ein Lebensbild aus dem 16. Jahrh., Gotha 1866; Herm. Hachfeld, „Martin Chemnitz, nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältniß zum Tridentinum“, Leipzig 1867. **H. Schmid.**

Cherbury, s. Deismus.

Cherubim, s. Engel.

Chile. Kirchliche Statistik. Die seit dem 16. Febr. 1817 bestehende Republik Chile hatte auf einem Flächenraum von 6238 Quadratmeilen oder 343,458 Quadratkilometern im Jare 1854 nur 1,439,120,
1857 1,558,319,
1865 1,819,223,
1869 1,938,861 Bewaner.

Die meisten von diesen sind spanische Abkömmlinge, die Zal der Mischlinge ist eine weit geringere. Die in jener Zal nicht mitbegriffenen unabhängigen Indianer, die Araucanos, will man neuerdings auf etwa 70,000 Seelen berechnen; andere Angaben nennen freilich eine viel geringere Zal. Ihrer Abstammung entsprechend sind die Chilenos durchgängig katholisch und so ist denn auch laut § 5 der Verfassung „die katholisch-apostalisch-römische Religion die Religion der Republik von Chile mit Ausschluss der öffentlichen Übung jeder andern". Das Patronat über die Kirche steht dem Präsidenten der Republik zu, sowie dieser auch die obersten kirchlichen Würdenträger auf Vorschlag des Statsrates zu ernennen hat. Ebenso bedürfen die päpstlichen Bullen und die bischöflichen Verordnungen zur Veröffentlichung seines Placets. Da Rom hieran und an einigem anderen Anstoß nimmt, ist der mehrfach von der Regierung angestrebte Abschluss eines Konkordats noch nicht gelungen. An der Spitze der Kirche steht der Erzbischof von Santiago, unter ihm die Bischöfe von La Serena, oder Coquimbo, Canception und Ancud oder Chiloé. Die Zal der Geistlichen ist eine zu geringe. Es fehlt an Mitteln, sie zu erhalten und die Pfarreien zu mehren. Die Kirche in Chile war nie reich; nach der Lasreißung von Spanien zog der Stat die Kirchengüter und den Zehnten ein und übernahm dafür die Besoldung der Geistlichen und die Unterhaltung der kirchlichen Gebäude. Da nun auch das Unterrichtswesen, dem man anzuerkennende Sorgfalt zuwendet, die Mittel des States sehr in Anspruch nimmt, kann zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse nur das nötigste geschehen. Gebildet werden die Geistlichen auf vier vom Stat mit järlich etwa 25,000 Pesos unterhaltenen und von Priestern geleiteten Seminarien. Auch gibt es an der Universität zu Santiago eine theologische Fakultät. — Von den im Lande bestehenden Orden dienen Kapuziner, Franziskaner und Jesuiten in der Mission an den Indianern. Es bestehen etwa 20 Missionsstationen, die zum Teil aus Statsmitteln unterstützt werden. Es gibt im State eine ziemliche Anzal van Mönchs- und Nonnenklöstern. Den Mönchsklöstern ist 1830 ihr Klostergut unter der Bedingung zurückerstattet, dass sie Freischulen errichteten. Die Nonnen der verschiedenen Orden widmen sich fast alle der Erziehung; auch die Normalschule für Volkslehrerinnen steht unter der Leitung von Nonnen. Daneben wirken die barmherzigen Schwestern an Spitälern. — Die Zal der kirchlichen Feste ist in Chile zum Besten des Volkes mehr beschränkt, als in den übrigen südamerikanischen Republiken. Außer den Sonntagen werden nur 12 kirchliche Feste im Jare gefeiert. Alle öffentlichen Prozessionen, mit Ausnahme der Prozession am Fronleichnamsfest, sind verboten. — Aus Fremden, Engländern, Amerikanern, Deutschen, haben sich in der Hafenstadt Valparaiso und in der Hauptstadt Santiago zwei kleine protestantische Gemeinden gebildet, jedach one das Recht öffentlicher Kultusübung. Sie besitzen ein eigenes Bethaus, in dem sonntäglich nach anglikanischem Ritus Gottesdienst gehalten wird, und einen eigenen Friedhaf. Erst seit dem Kirchhofsgesetz vom 13. Nov. 1877 sind nämlich die der Verwaltung des States oder der Gemeinden zugewiesenen Kirchhöfe nicht mehr konfessionell. Ziemlich viel eingewanderte evangelische Deutsche leben in den südlichen Provinzen Valdivia und Llanquihué. Sie haben 1863 durch Vermittlung des Centralvorstandes des G.-A.-Vereins einen evangelischen Geistlichen erbeten und ihn 1865 vom evangelischen Oberkirchenrat in Berlin erhalten. Dieser wont in Puerto-Montt. Eine zweite Gemeinde ward etwas später in Osorno abgezweigt. Beide bedürfen noch der Unterstützung des Gustav-Adolph-Vereins.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. d. Geogr. und Statistik, 7. Aufl.; III, 1, S. 727 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. Mitteilungen vom Centralvorstand des G.-A.-Vereins. **G. Plitt.**

Chiliasmus, eine geſchichtliche Erſcheinung, deren Begriff und Weſen ſich mit Sicherheit nur aus der Geſchichte ſelbſt beſtimmen läſst.

Die Zeitdauer der 1000 Jare, auf welche zunächſt die Etymologie fürt (*χιλιασμός, χίλια ἔτη*), bildet bloß ein untergeardnetes und nicht immer ſtreng feſtgehaltenes Moment desſelben. Aber das Grundmerkmal in allen ſeinen Geſtaltungen der Entſtehungszeit iſt die Idee eines herrlichen Friedens- nnd Wannereiches, in welchem Chriſtus nach der glorreichen Widerkehr als am Schluſs der zeitlichen Weltordnung die verklärten nnd auferweckten Frommen auf Erden um ſich ſammeln und perſönlich unmittelbar regieren werde. Sichtbare Widerkunſt Chriſti zur Errichtung einer irdiſchen Theokratie, als Mittelpunkt der im Weſen des Chriſtentums begründeten vollen Weltherrſchaft und Vorbereitungsſtufe für die Welt des Jenſeits; Vernichtung der antichriſtiſchen und Unterwerfung der für das Göttliche bildſamen Weltmächte; Unterſcheidung einer dappelten Auferſtehung, der Frommen für das tauſendjärige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἁγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*), der übrigen Taten zum allgemeinen Endgericht; Vallkommenheit des im Genuſs teils geiſtiger teils ſinnlicher Güter ſich betätigenden Glückes; Mitherrſchaft der Verklärten über die unverklärte Menſchheit: — das ſind hiernach die Hauptmomente dieſes Begriffs, welcher indes bei den ſpätern Chiliaſten nach der Natur der dem ganzen Vorſtellungskreiſe von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit ſelbſt in bezug auf Grundgedanken nicht unweſentliche Modifikationen erlitten hat. Jedenfalls ſchließt der Chiliasmus die Vorſtellung von einer diesſeitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geſchichtlichen Entwickelung aus. Das tauſendjärige Reich iſt nicht die Darſtellung eines idealen Weltzuſtandes, in welchem das Chriſtentum vor und unabhängig von der perſönlichen Gegenwart Chriſti die urſprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, ſondern die „außergeſchichtliche Hineinpflanzung“ des verklärten Jenſeits in die Unfertigkeit des ringenden Diesſeits. Eben deshalb iſt dem Chiliasmus der Charakter des Übernatürlichen weſentlich. Aber dieſes Jenſeitige tritt „nur in dem Maß abrupt auf, als die immanente weltumbildende Kraft des Chriſtentums noch zurück und die Spannung des chriſtlichen Geiſtes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt“ geſchärft iſt. So läſst ſich ſagen, daſs das tauſendjärige Reich in gewiſſem Sinn „das Reſultat der unausgeſetzten Wechſelwirkung zwiſchen der diesſeitigen Lebensſphäre und dem jenſeitigen Reich Chriſti“ darſtellt. Unter allen Umſtänden bildet der Chiliasmus nur eine Entwickelungsform der Apokalyptik, one ihren Inhalt zu erſchöpfen, und hat die Apokalyptik zugleich als Teil in ſich, wieſern dieſelbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn die Vorausverkündigung und Berechnung derſelben ſich zur beſonderen Aufgabe macht, one daſs ſich jedoch das eine oder das andere zu ſeinem Weſen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre teilt er die Hoffnung auf die ſichtbare Widerkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwiſchen den Eintritt dieſer Widerkunft und den Endabſchluſs des irdiſchen Weltäon noch den Mittelzuſtand des tauſendjärigen Reiches einſchiebt.

Einen Hauptanteil an ſeiner Verbreitung hatte zu aller Zeit der Glaube an die bibliſche Begründung. Die, buchſtäblich verſtanden, noch unerfüllten Verheißungen des alten Teſtaments (wie 1 Moſ. 12, 1 ff.; 15, 3 ff.; 27, 17 ff.) oder des Herrn (Matth. 5, 4; 19, 29; Luk. 14, 12 ff.), insbeſondere die prophetiſchen Geſichte bei Daniel und Ezechiel, die Rede des Paulus von einem dereinſt wider endenden Reich Chriſti (1 Korinth. 15, 25 ff.) und äuliches ſchienen die Warheit eines tauſendjärigen Reiches ebenſo zu verbürgen, als ſie die Ziffern und Farben für die dramatiſche Einzelſchilderung lieferten. Aber die Haupturkunde wurde von Anfang an die Offenbarung Johannis, in deren wörtlicher oder geiſtiger Auslegung ſich zugleich die Stellung der Einzelnen zum Chiliasmus charakteriſtiſch ausdrückt, ſo daſs die Geſchichte des einen faſt durchweg die des andern iſt.

Der Inhalt der apoſtoliſchen Predigt wuſste nichts von einer Vollendungszukunft, wie die des Chiliasmus. Weder in den Worten Chriſti nach in den Briefen der Apoſtel zeigt ſich von ihm eine Spur. Die Widerkunft des Herrn

ist nach Matth. 25, 31 ff. (vgl. 2 Petr. 3, 10) keine andere als die zum Endgericht, mit welchem sich die Entwickelung dieser gegenwärtigen Weltordnung abschließt. Zu ihren Vorzeichen gehört nicht bloß, daß Abfall, Gottlosigkeit und fleischliche Sicherheit überhandnimmt, sondern einen Höhepunkt erreicht, welcher selbst den Gläubigen versuchlich wird (Matth. 24, 24. 37 ff.; Luk. 18, 8 vgl. mit 2 Thess. 2, 3). Nicht die Ruhe des Genusses, sondern Kreuz, Trauer und Verfolgung werden die Christen bis ans Ende der Tage haben (Matth. 24, 13. 21 ff. vgl. mit Apost. 24, 22; 2 Timoth. 3, 12). Das Unkraut soll vermischt mit dem Fruchtgetreide wachsen bis zur Zeit der Ernte (Matth. 13, 30). Christus kennt bloß eine Auferstehung sowol der Bösen als der Guten (Joh. 5, 28 ff.; Matth. 25, 31 ff.). Die perspektivische Auffassung dieser Stellen, welche harmonistisch in sie die Voraussetzungen des Chiliasmus einrückt, hat keinerlei Stütze, weder im Zusammenhang noch im Wortlaut der Schrift. Und wenn Christus bei Luk. 14, 14 der Uneigennützigkeit derjenigen, deren Liebeserweise unabhängig sind von der Wahrscheinlichkeit der Widervergeltung, Ersatz bei der Auferstehung der Gerechten verheißt, so nennt er, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu leugnen, nur die der Gerechten, weil allein auf sie der Gedankenzusammenhang leitet. Ebenso trägt der Glaube der Apostel an die Nähe des Weltendes wol ein apokalyptisches, aber kein chiliastisches Kolorit. Die Stufenfolge der Auferstehung bei Paulus (1 Korinth. 15, 23 ff.) ist allerdings auch eine zeitlich successive, doch so, daß das Ende des irdischen Weltäon, wo der Son dem Vater die Herrschaft zurückgibt, sich unmittelbar an die engverbundenen Akte der Totenauferweckung und des Weltgerichts anreiht (*εἶτα τὸ τέλος*). Der Ausspruch Thess. 4, 16 ff. stellt die Auferweckung der in Christus Entschlafenen allein der Entrückung der lebend Verwandelten, nicht der Auferstehung der übrigen Toten entgegen. Aber neben Zukunftsbildern dieser Art fehlt es freilich auch nicht an solchen, welche dem Buchstäblichkeitsgeist roh chiliastisch Gesinnter zum Stützpunkt werden konnten. Man denke an das Zutischesitzen der Erwälten mit den Patriarchen im Himmelreich (Matth. 8, 11), an das auf neue Weise fortzusetzende Trinken des Weinstockes (Matth. 26, 29) und das Essen des Passah im Reich des Vaters (Luk. 22, 16), an das Sitzen der Apostel auf den zwölf Stülen bei der Widergeburt, um die Geschlechter Israels zu richten (Matth. 19, 28). Endlich unzweifelhaft enthält die Apokalyptik der Offenbarung (20, 4 ff.) die Grundzüge des Chiliasmus Es war nur durch das gänzliche Missverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Scenen und Gesichte möglich, daß die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jare, innerhalb deren die Herrschaft der Erwälten mit Christus dauern soll, nicht die Widerkunft Christi, sondern irgend einen Punkt der Vergangenheit gelten lassen wollte. Schon die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.) schließt diese Deutung aus. Ebensowenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiderleben der andern Toten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit nach dem Tode im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Widergeburt (Augustinus) oder das geistige Widererstehen der zeitgeschichtlichen Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener sein. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, welche noch ihrer befriedigenden Lösung wartet. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyptik ausdrücklich an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliastischen Hoffnungsbilder fast durchaus aus den prophetischen Gesichten des alten Testaments oder durch unbewuste Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apok. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

So sicher nun aber auch der kirchliche Chiliasmus seine nächste Quelle in der Apokalypse des N. T.'s hatte, so vielfach berürt er sich im übrigen nach Form wie Inhalt mit der jüdischen Messiasidee, so daß kein Bedenken sein kann, ihn nach seiner letzten Wurzel auf den jüdischen Volksglauben zurückzufüren. Bereits die Propheten des A. Test.'s hatten ja ein Reich des Messias verheißen, in welchem

nach Widerherstellung des jüdischen Stats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jehovahs das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußeren Wolstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus diesem Zukunftsbild griff der Äußerlichkeitsgeist des späteren Judentums, welcher die Aussprüche der Propheten one Unterscheidung zwischen Sache und Bild ins Sinnliche deutete, unter dem Druck der bürgerlichen Lage mit Vorliebe die politische Seite heraus, und es schien selbstverständlich, dass an dem Triumph des erwälten Volks über die Unterdrücker auch die inmittelst verstorbenen Israeliten Anteil haben würden. So entstand der jüdische Volkstraum von einem theokratischen Weltreich, in welchem unter der sichtbaren Herrschaft des Messias das allerwärtsher aus der Zerstreuung gesammelte und auferweckte Israel, nach Zerstörung der Weltreiche und ihres Götzendienstes, im alleinigen Dienst Jehovahs, herrschend über die Nationen, ein Leben unaussprechlicher Wonne voll Frieden und Gerechtigkeit füren werde. Es war ganz unvermeidlich, dass, als mit der Menschwerdung des Herrn sich die Messiasidee des A. T's. im höchsten und vollesten Sinn verwirklichte, auch aus jenem Messiasideal des Volksglaubens einzelnes mit in die christliche Zukunftshoffnung überging, nur dass, was der Jude sich von der ersten Erscheinung des Messias versprach, der Judenchrist in die Zeit der Widerkunft Christi hinausrückte und alles überhaupt in die entsprechende christliche Form umbildete. Beweis dafür ist das Vorwalten des Irdischen im Bilde des erwarteten Reichs und seiner Freuden, die hervorragende Stelle, welche Jerusalem und das Volk Israel als Mittelpunkt der neuen Theokratie einnimmt, die Zalenmystik der sieben Weltjartausende. Dass gleichwol in seinem Grundkern der kirchliche Chiliasmus keineswegs bloßes Judenchristentum sei, dafür spricht schon die Auffassung des tausendjärigen Reichs als Übergangs- und Vorbereitungsstufe für ein höheres Dasein, wärend dem jüdischen Gesichtspunkt das Glück des Messiasreichs nicht sowol „Vorspiel himmlischer Seligkeit, sondern in der Hauptsache Ziel und letzter Abschluss" ist. Selbst von der judenchristlichen Form streifte die spätere Entwickelung mancherlei ab. Heidenchristen übersetzten sie in die Sprache ihrer Mythe vom goldenen Weltalter. Neue Inspirationen und Apokalypsen gaben dem Chiliasmus eine oft sehr individuelle Gestaltung. Die Theosophie des 17. Jarhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Oetinger ausgebildeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige" Schriftforschung schöpfte ihn selbständig aus dem tiefergefasten heilsgeschichtlichen Organismus des Alten und Neuen Testaments.

Das Ware am Chiliasmus ist einerseits die teleologisch wolberechtigte Erwartung, dass das Christentum in einem Blütealter der Kirche noch einmal seine durch Jarhunderte über die Menschheit ausgegossene göttliche Segensfülle wie in einem Brennpunkt sammeln werde; andererseits das Bedürfnis einer organischen Vermittlungsstufe für die Welt des Jenseits. Seine Schwierigkeiten sind teils der Mangel einer festen Grundlage in der klar bezeugten biblischen Eschatologie teils das teleologisch wie ethisch Undenkbare eines Rückfalls von jenem Höhepunkt christlichen Heilsbesitzes, wie er ihn am Schluss jenes tausendjärigen Blütealters nach Apokal. 20, 7 ff. annehmen muss.

In der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden sich drei Hauptperioden. 1) In den ersten Jarhunderten bildete er einen Grundbestandteil wenn auch nicht des allgemeinen Kirchenglaubens, so doch der Schulorthodoxie, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2) Seit der Reformation lebte er als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Selten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstsüchtigen Wünsche flüchteten, mit neuer Macht auf. 3) Tiefer ins Leben der Kirche drang er seit Mitte des 18. Jarh.'s. Überall waren es zugleich gewaltsame äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, dass das Walten Gottes in der Geschichte, änlich wie seine Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Zeichen der Zukunft in sich trage, Gestalt und Farbe liehen.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus die kräftigsten Impulse aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrertum als die Aussaat, wurde das Reich Christi als der große Erntetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost in der Gewissheit der nicht fernen Vergeltung. Das älteste bekannte Denkmal des kirchlichen Chiliasmus ist nächst der biblischen Apokalypse der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15), dessen Ursprung jedenfalls nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters reicht. Von Kleinasien, seinem Stammsitz, verbreitete er sich alsdann über die andern Teile der Kirche, zuvörderst unter die Judenchristen. Man trifft ihn bei Cerinth (Euseb. hist. ec. 3, 28; 7, 25), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25; Benjam. c. 10), bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1; 66, 20). Der Hirt des Hermas (vis. 1, 3) hat wenigstens leise Anklänge. Unter den Heidenchristen, in deren Mitte er noch vor Ausgang des ersten Jarhunderts sich einbürgerte, kennt der Märtyrer Justin um die Mitte des zweiten Jarhunderts (dial. c. Tryph. c. 80) zwar Rechtgläubige, welche die Hoffnung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck der vollkommenern Rechtgläubigkeit. Tatsache ist, dass, wie in den Briefen der apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius und Polykarp, so in den apologetischen Schriften des Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet: wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob dieses Stillschweigen seinen Grund nicht vielmehr in vorsichtiger Verhüllung als Leugnung der politisch nicht gefarlosen Lehre hatte. Irenäus (advers. haer. 5, 32 ff.) glaubte, wie der apostolische Vater Papias, sein Bekenntnis zum 1000järigen Reich sogar auf die Aussage solcher, welche noch das Angesicht von Aposteln gesehen, gründen zu können. Die erste Abneigung gegen den Chiliasmus weckte seine schwärmerische Übertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, welcher den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte (adv. Marc. 3, 24), nicht vollständig loszureißen vermochte. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11) nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, konnte in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens nichts als das Märchen Jüdischgesinnter und Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch vorerst nur auf die Gebildeten. In Ägypten entstanden, als ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausdeutung der prophetischen Verheißungen Einsprache erhob (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν), unter Gemeinden wie Lehrern heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung verhütete der milde Bischof Dionysius von Alexandrien († 266) durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen (περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus († 311), auch hierin der Widerpart des großen Origenes, verteidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem. virginum 9, 5). Sein letzter Nachklang in der griechischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts (Basil. epist. 263; Epiph. haeres. 77, 26). Länger behauptete er sich als Volksglaube im Abendlande und namhafte Kirchenväter, wie Lactantius (um 320, institut. divin. 7, 14 ff.) und Victorinus (Bischof von Pettau Anfang des 4. Jarhunderts) schilderten ihn in den sinnlichsten Farben. Noch Hieronymus (in Jes. l. 18 praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte keinen Verwerfungsspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Verteidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (de civit. dei 20, 7. 9), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltsabbats in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre. Es wurde Grundsatz, dass die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Man sieht, nicht der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung, nicht die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Bereits mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem

christlichen Bekenntnis der Statsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Warheit machte, war ihm der Lebensnerv durchschnitten, wozu kam, dass er von der Kirche nicht sowol nach seinem teleologischen Grundgedanken, als in der Äußerlichkeit seines ebionitischen Zerrbildes verworfen wurde. Nur als solches hat er seine Stelle in den Ketzerverzeichnissen des Philastrius (c. 59) und Augustinus (c. 8). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln interesselos fort. Denn so wenig es jetzt auch an den furchtbarsten Katastrophen in Natur wie im Völkerleben fehlte, so lag's doch in der Gesamtstimmung der Zeit, dass weder jene Katastrophen noch die wachsende Entartung der Kirche chiliastische Zukunftshoffnungen wecken konnten. Der herrschende Weltsinn war vorerst mit dem Weltsieg der Kirche vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphirenden Kirche. Den reformatorisch Gesinnten aber erschien zur Vollendung der Kirche nicht sowol die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfnis. Die allgemeine Erwartung des Weltendes am Schluss des ersten christlichen Jahrtausends war nichts als eine Folge der seit Augustinus üblichen Auffassung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjährigen Reichs von den Anfängen des Christentums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Widergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit widerkehrenden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armut erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Kontemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spiritualen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Papstes. Wiefern daher beim Anbruch dieses dritten Weltalters eine Widerkunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes. Auch was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalyptik oder gefiel sich in rechenkünstlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter herübergekommene Überzeugung, dass die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tiefererregten Zeit das Verständnis suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen" Papsttums erblickte man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Hass gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjärigen Reichs. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Widergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Ban zu brechen, dessen unmittelbare Nähe separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor Alters, entzündete sich an dem Märtyrertum der verfolgten Protestanten die eschatologische Gewissheit der nahenden Erlösung. Tausend Vorgänge am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Lufterscheinungen, Naturwunder, Statsveränderungen erschienen der gläubigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen, deren Zeichensprache Visionen, Träume, Gesichte im einzelnen deuteten oder verstärkten. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch, bald still zuwartend das güldene Zeitalter der verjüngten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Papsttums und der Weltreiche weissagten. Die Reformatoren teilten den Glauben an die Nähe des Weltendes one chiliastische Zukunftsneugier. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abtun

der Obrigkeiten und des kirchlichen Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes (1534) das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntnis (art. 17), die reformirte in der helvetischen Konfession (c. 11), diese Karikatur des waren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Die spätern Dogmatiker blieben bei dieser Verwerfung, welche im Grunde den Chiliasmus in jedweder Form traf, stehen, indem sie das tausendjärige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerte, aber selbst von den Schwingungen der Reformation mächtig berürte Werk mit chiliastischer Endaussicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen. Der Hauptherd der nachreformatorischen Apokalyptik wurden die Sekten der reformirten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jarhunderts tiefergehende Bewegungen.

Unter den Chiliasten des 16. Jarhunderts tritt kein Name von Bedeutung hervor. Noch der eigentümlichste ist der Widertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel († 1556), welcher die Katastrophe von Münster misbilligte, weil erst mit ihm, als dem Christus-David, das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden angebrochen sei. Aber selbst bei einzelnen Sozinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Wärend immittelst die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhmes durch ideale Schilderungen des widerkehrenden Paradieses mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckte, und Valentin Weigel († 1588) den Heiligen auf Erden die selige Herrschaft des Christus in uns one Prediger und Schulgelehrsamkeit verhieß: öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jarhundert. Die das Leben der Völker auf das tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Misshandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Konventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern, welche, unter wilden Deklamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen, die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Not der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten immer neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte nicht lange nach Anfang des 17. Jarh.'s ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das Neue Testament des heiligen Geistes, one Möglichkeit der Sünde für die Widergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Widerkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (bonum nuntium Israeli de Messia 1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten solcher Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen wolverdiente Bischof Comenius, welcher eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (lux in tenebris 1657. ed. 3. 1665), starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjärigen Reichs. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jurieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermut durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (l'accomplissement des prophéties 1686). Die Inspirirten der sevennischen Berge nahmen ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Konvulsionen mit sich durch einen großen Teil Europas. In den Niederlanden verteidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, assertion du regne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (Deklarationsschrift 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Frie-

densreiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt eintreten werde, wärend die Phantastereien der feurigen Antoinette Bourignon, welche sich zur Widerherstellung des Christentums gegen Welt- und Schulbildung berufen fülte, einen einflusreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (économie divine [1687] 4, 12. 14) fanden. In England hatte besonders Joseph Mede (clavis apocal. 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Gläubigen als Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder tun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (telluris sacra theoria 1680. 89. l. 4 — de statu mortuorum et resurgentium c. 10) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Misstrauen gegen ihren religiösen Skeptizismus als durch das Bizarre der behaupteten Erdevolutionen.

Der lutherischen Kirche trat der Chiliasmus hauptsächlich durch den Pietismus näher. Schon die zalreichen Weigelianer hatten den Ideeen ihres Meisters ein bestimmter chiliastisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wideraufnahme der seit Alters übel berufenen Schwärmerei von der Widerbringung aller Dinge (1700 ff., 3 fol.) wie durch die neuen Offenbarungen, deren er sich rühmte. Spener selbst kam durch seine „Hoffnung künftiger besserer Zeiten" (1693) in den Verdacht eines feinen Chiliasmus, welchen er one Zweifel nach Apokal. 20 in den Grundzügen festhielt, wärend Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht, 1730, Fol.) ihm einen schärfer apokalyptischen Inhalt gab, nach dem Gesichtspunkt, dass die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Durch die Berleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade wurde der Chiliasmus alsdann seit Anfang des 18. Jarhunderts bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinern Umlauf gebracht.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete ihm der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel, welcher dadurch, dass er die Apokalyptik mehr dem Bekenntnis der Kirche näherte, zugleich die dritte Periode des Chiliasmus eröffnete. Seine „erklärte Offenbarung" (1740) und 60 Reden fürs Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalyptik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, dass der Chiliasmus in kurzem Glaubensartikel sein würde, nicht alsbald zur Warheit werden, und beruht es auf einem sehr enggefasten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845, S. 6 f.) die chiliastische Anschauung der Endzeit für die Überzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstral besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, verteidigten, popularisirten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriss der apokalyptischen Arithmetik nicht alles feuerfest fanden, billigten die chiliastische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Oetinger in Murrhardt († 1782) brachte sie in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der württembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengels Schülern einflusreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegsgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseits nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristentum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indes der geniale Lavater (Aussichten in die Ewigkeit, 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegesgefül und einen größern Reichtum an Poesie hineintrug. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis,

1808, 1809, gedruckt 1843) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideeen Bengels nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch-kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Oder man befreundete sich mit ihr durch die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborgs. Die Hauptlager des neueren Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. Von England aus etablirten seit 1832 die Irvingiten ihre apostolische Kirche mit dem Feldgeschrei, dass das Reich der Herrlichkeit nahe sei. Andere Auserwälte pilgerten, wie schon der württembergische Pfarrer Friedrich anriet (1800), nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu sein. Aus gleichem Grund ließen sich die nach Kaukasien ausgewanderten Württemberger nur mit Mühe von dem Wideraufbruch nach Palästina abhalten. In dem Salzseetal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Widerverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengels (Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander) fur fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjar aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. In Württemberg, im Wuppertal u. a. wurde das tausendjärige Reich zeitweise zu einem Grundartikel des Christentums, welchen man fleißigst in Schriften, Pfarrkreisen, auf Kanzeln oder in Konventikeln abhandelte. Bei Rothe (theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an Oetinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, vornehmlich auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus" der modernen Schriftauslegung ruht er bei Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geschichte, 5. Auflage, S. 293 ff.), Hebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857, S. 372 ff.) und Volck (der Chiliasmus, Dorpat 1869), wogegen bei andern sich dogmatische und exegetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl. I. S. 192 f.), Nitzsch (System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851, S. 1271 ff.) und Ebrard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.).

I. Zeit und Dauer des tausendjärigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit. Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine festsetzten, so kam selbst dem besonneuern Bengel kein Zweifel, dass, möchten auch in seinem apokalyptischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angenommenen Entscheidungsjares in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Warheit aufgedrückt werden würde. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptischen Warscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte man sie auf die Kanzel. Im 18. Jarhundert entstanden die künen Systeme apokalyptischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber überall beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte das meiste auf das Glück der Divination und Kombination ankam, konnte nicht fehlen, dass diese Systeme in Ziffern wie Sachen weit auseinander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mussten sich die Zalen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jaren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße." Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, welche als chronologische Hauptregulatoren dienten, wurde das hohe Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie,

Naturphänomene u. a. in den apokalyptischen Schmelztiegel gebracht. Die gewöhnlichste Annahme der Kirchenväter war, dass die Zukunft des Herrn mit dem Schluss des sechsten Weltjahrtausends bevorstehe. Konkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106) noch Analogie der Tage des Jores und nach Jes. 61, 2 als Eintrittszeit das Jar 365 nach Chr., Hippolytus das Jor 500, Jurieu das Jor 1785, Bengel das Jar 1836, Stilling in spätern Schriften das Jar 1816, Sonder das Jar 1847, die „sechs Perioden der christlichen Kirche (1851)" den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Übereinstimmung herrschte über die Dauer, für welche die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, das Sechstagewerk der Schöpfung, verglichen mit Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8, die prophetische Symbolik bot. Ebenso also wie sich nach den Tagen der Schöpfung die Zal der Jahrtausende des Weltbestandes berechnete, so gab der Sabbat, an welchem Gott zu schaffen aufhörte, das Vorbild für den großen Weltsabbat des tausendjärigen Reiches. Auch bei neuern (z. B. Poiret, Stilling) kehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wider. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzal. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Kombination der Schriftstellen Jes. 65, 22 mit 1 Mos. 2, 17; 5, 5; Psalm 90, 4 bei Justinus. Nach Hofmann ist das achte Jahrtausend der Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstand. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jore. Und Bengel unterschied durch exegetisches Missverständnis zwei sich einander folgende Jahrtausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (noch Apokal. 20, 1—3) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6): ein Irrtum, von welchem wenigstens ein Teil seiner Schule sich lossagte. Nachdem zunächst Oetinger wider beide Jahrtausende teilweise hatte chronologisch durcheinander laufen lassen, gab Stilling, welcher sich zu der alten Weltzeitrechnung von 7 Jahrtausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Es spricht für die Besonnenheit des neuern Chiliasmus, dass er, die tausend Jare der Apokalypse als prophetisch-symbolische Zal auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit überhaupt nichts näheres festsetzen will (Rothe, Ebrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjärigen Reichs keine nähere Angabe hat, so konnte, wo man die Parallele 5, 10 außer Acht ließ, die Wal zwischen Himmel und Erde freigestellt erscheinen. Es erklärt sich aus dem Bestreben, das sachlich Unvereinbare auch äußerlich möglichst getrennt zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn, †1626 comment. in apocal. 20) ein doppeltes parallel laufendes Jahrtausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Hebart das Reich der erstandenen Märtyrer im Himmel, Auberlen die verklärte Gemeinde der seit der ersten Erscheinung Christi aus Juden und Heiden gesammelten, bei der Widerkunft mit Christus in den Himmel zurückgegangenen Gläubigen (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment desselben unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit der Grundidee des Chiliasmus hielt sich die überwiegende Mehrheit der Chiliasten überzeugt, dass als alleiniger Schauplatz des Reiches Christi die Erde zu denken sei, und ebenso naturgemäß ergab sich da, wo nicht sektirerische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingiten ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseetal, zum Zion des neuen Weltreichs stempelten, als Centralstätte dieses Reichs das wiederaufgebaute, erweiterte und verschönerte Jerusalem, für welches das Jerusalem droben, unser aller Mutter (Gal. 4, 26), nach Irenäus das Urbild ist. Oder das himmlische Jerusalem, strolend in Gold und Edelgestein, senkt sich unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, dass jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken

herabhangen sehen, zum Zeichen, dass Christi Tag nicht mehr fern sein könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwälten des Reichs. Es war eine exegetisch zu ängstliche Vorsicht, wenn man sie nach Apok. 20, 4 auf die Zal der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Gefallenen und in der letzten Verfolgung Treugebliebenen beschränkte; und ein bloßer Ausfluss des Sektengeistes, wenn kleinere kirchliche Parteien alle, welche nicht ihrer Genossenschaft angehören, von der Teilnahme ausschlossen, wie die Irvingiten stündlich (nach 1 Thessal. 4, 17) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren, weil nur sie die Erben und Baugehilfen des Reiches Christi sind. Weit universalistischer hat von Haus aus der kirchliche Chiliasmus die Reichsgrenzen gesteckt. Alle gläubigen Christen samt den Frommen des Alten Testaments sind nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, Irenäus) seine Bürger. In ihren Chor versetzt Poiret sogar alle, welche jemals um des Wortes Gottes willen gelitten haben, mit Einschluss der vom Logos erleuchteten Heiden (z. B. Sokrates), nur mit dem Unterschied, dass die Rolle des Herrschens allein den völlig Widergeborenen, den übrigen bloß das Los seliger Untertanen zufällt. Fast durchgehends wurden den Auferweckten noch die lebend Verwandelten beigesellt (1 Thess. 4, 17). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auferstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Teil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blütealter glorreicher Erquickung und Vollendung sein (Piscator, Bengel, Crusius, Kurtz). Andererseits kleidete sich dieser chiliastische Heilsuniversalismus mitunter in eine Gestalt, dass er, durch buchstäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ezech. Kap. 37 ff.), fast in Verleugnung der Absolutheit des Christentums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indes Epiphanius unglaublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Oetinger, Heß haben die Widerherstellung Israels bis auf die Erneuerung des levitischen Kultus als „symbolische Rückerinnerung" an das durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in dem Volk der Juden nicht allein den Grund, sondern ebensosehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Dass das bekehrte und nach Canaan zurückgefürte Israel als das von Zion aus herrschende Gottesvolk an der Spitze der Menschheit und so als der Kern und Mittelpunkt des Reiches Christi inmitten des verklärten Naturlebens noch eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildeten Glanzes zu erwarten habe, ist eine sehr verbreitete Ansicht (auch bei Hofmann, Auberlen, Volck). Nach Jurieu sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Oetinger ein Volk eitel Fürsten (Psalm 45, 17), welchem die Heidenchristen zu dienen haben. Ebrard begründet die Widerausrichtung des Reiches Israel aus Apost. 1, 6 f. 3, 20 f. Röm. 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjärigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, dass es, wenn nicht selbst schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie" der Vollendung sei. Es ist ein sinniger Gedanke, welchen zuerst Irenäus ausspricht, dass die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Übergangszustandes bei den spätern Chiliasten nach, bei den einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Verändlichung mit Gott, bei andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Edlergestimmten die Hauptsache, dass Burnet neben dem successiven Ausreifen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Christentums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus man die Gewissheit dieser Vollendung schöpft. Die persönliche Gegenwart des Erlösers inmitten der um ihn versammelten Gemeinde ist deshalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, welche sich freilich sehr mannigfaltig

gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, dass, änlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wonen werde (Poiret). Wo man ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, musste, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig sein konnte, zu der Auskunft gegriffen werden, dass man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden errichtet, samt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sei's dass er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfart, in jeweiligen leibhaften Erscheinungen offenbart (Petersen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Oetinger). Nach Burnet thront er, änlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stul. In sichtbarer Gestalt läßt auch Rothe den Herrn zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so tut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollendeten alles wider ab, was Sinnliches an ihrem Widererscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur den wenigsten unter den Chiliasten schien die Verherrlichung der Kirche möglich auch one sichtbare Widerkunft des Herrn, welche erst am Schluss des irdischen Weltäon eintritt, doch so, dass die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfärt (Kurtz).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des Weltzustandes im tausendjärigen Reich sieht man überall die Warnehmung bestätigt, dass die Bilder des Jenseit meist Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnenrausch bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetztesten Ansprüche nebeneinander. Allerdings der rohe Judaismus eines Cerinth, welcher sich nach Apokal. 19, 7 ff. die Wonne eines täglich erneuten Hochzeitsmals versprach; der Ebioniten, welche ihren Gläubigen nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel und Krösusschätzen von Gold oder Edelsteinen die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden in Aussicht stellten; der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch, Honig und Wein überfließen ließen: konnte nur in Schwärmern, wie Felgenhauer, Widerhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen trugen sich, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, wenigstens mit Träumen einer monströsen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachkommenschaft (Commodian, Lactantius), deren Unvereinbarkeit mit dem Begriff eines verklärten Leibes nur scheinbar gemildert wurde durch die subtilern Bestimmungen Petersens, dass die Verklärten Engelsbrod genießen, und Poirets, dass ihre Fortpflanzung hermaphroditisch durch die Kraft der Liebe Gottes geschehen werde. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärtseins gemacht. Nach Rothe ist die materielle Naturordnung in der das Reich Christi bildenden Menschheit so völlig aufgehoben, dass ebensowenig mehr eine geschlechtliche Zeugung als der sinnliche Assimilationsprozess statthat. Änlich Burnet, Lavater, Ebrard. Wo man das tausendjärige Reich am idealsten fasste, waren Abtun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntnis der Warheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Wesenheit die beliebtesten Attribute, wozu als entsprechendes Naturidyll die Freiheit von allen Übeln, zumal von Armut und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben trat. Dass dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens sein werde, lag schon im Bilde des Weltsabbats angedeutet. Sein Grundcharakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistleiblicher, d. h. ein festliches Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Widergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden" mit dem Aufhören der Politik als des steten Zunders der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbatsruhe des Volkes Gottes soll keineswegs als dumpse Resignation eines schlechthin auf sich bezoge-

nen Schattenlebens gedacht werden. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sei früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Grundzug im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch Weltentsagung hatte sich das Christentum den Beruf zur Weltverklärung erkämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Weltherrschaft zuerst konkreter bewusst". Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, dass die verherrlichte Reichsgemeinde als Kirche das Missionsamt an Juden und Heiden zu üben (Lavater, Ebrard), namentlich als israelitische Missionskirche die übrige Menschheit zu Christus zu füren habe (Auberlen), wärend nach andern (Peter Lange) dieses Missionswerk samt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsepoche für das tausendjärige Reich fällt. Wo ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jartausends überhaupt nur als geläuterter und potenzirter Abdruck des Irdischen, one Teilnahme Auferstandener, deren Auferweckung erst der Zukunft des zweiten Milleniums angehört, betrachtet wurde, konnte es selbst an den gewönlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blütezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewerk, wird wegfallen und an die Stelle selbstsüchtiger Besonderung tritt Gleichheit und Gemeinschaft der Güter (Oetinger). So lange der Mensch in den gewonten Formen denkt, wird, was im besondern Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewusst sich auch auf die güldene Zeit übertragen. Kein Wunder daher, dass Oetinger im Reich der Herrlichkeit auch seine theosophisch-alchymistischen Liebhabereien nicht missen wollte. Nach Lavater wird dort die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. sein. Den Camisarden in ihrem Verzweiflungskampf für religiöse Freiheit stellte sich das Glück der chiliastischen Zeit vorzugsweise als Sieg des Protestantismus über das Papsttum und Allgemeinheit der Weissagungsgabe dar. Aus derselben Hoffnung auf die nahe Herrschaft der reinen Lehre one Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermut, welcher titanisch seine Blitze gegen Babel und Ketzer warf. Endlich als folgerechte Entwickelung der spekulativen Voraussetzungen ergab sich für Rothe als Aufgabe des tausendjärigen Reichs die, dass es vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Widerauflösung der äußern materiellen Natur in ihre Elemente zu bewirken habe.

Eine Hauptschwierigkeit musste bei dem Charakter der Jenseitigkeit, welchen der Chiliasmus auch in seinen nüchternsten Gestaltungen trägt, über die Frage entstehn, ob wie der Tod, so bereits auch die Sünde in den Sieg verschlungen sei. In den Bildern vom goldenen Weltalter lag die Richtung hierauf. Das Gebundensein des Satans (Apokal. 20, 2 f.) hob wenigstens die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Wirklich soll nach den alten Vätern (Barnabas und Lactantius) die verherrlichte Erde frei sein von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Warheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Kurtz lässt die niedrigsten wie die höchsten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt sein. Allein so verheißungsvoll diese Zukunftsbilder lauten, doch gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbestimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder sektirerische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Widergeborenen als Axiom festhielt. Vielmehr unterscheidet das Wesen des chiliastischen Übergangszustandes gerade dadurch sich von dem der himmlischen Herrlichkeit, dass durch ihn sich noch immer der rothe Faden der Sünde hindurchzieht. One Zweifel wird die Zal der Gottlosen bei weitem durch die der Heiligen überboten werden (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurtz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der

Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Bengel, Oetinger, Kurtz).

Eben in dieser Mischgestalt des ethischen Lebens bewärt sich die notwendige Korrespondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur zwar trägt nach wie vor das Gewand der Verweslichkeit, da, wie die Schrift lehrt (2 Petr. 3, 7; Apokal. 21, 1) der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungszustand des Jenseit angehört. Aber der Verklärungszustand der Auferstandenen fordert mindestens die Anfänge ihrer Verjüngung. Nach Peter Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebenssphäre, durch welche sich die Fülle ihres Reichtums und ihrer Heilskraft vollständig erschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechsellose Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Tierwelt: das sind die Vorzüge, in welchen die Natur wärend der Dauer dieser Übergangszeit nach der Ansicht der meisten Chiliasten stralt. Irenäus äußert hierbei den Gedanken, daſs die Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehen würde. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Thessal. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 10). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majestät und der Heiligen, wärend die Sonne ihre Stelle am Firmament nicht mehr als Leuchte, sondern als Putzstück hat.

Ein befriedigendes Werk über den Chiliasmus fehlt noch. Corrodis kritische Geschichte des Chiliasmus (Frankf. 1781, 2. Titelausgabe Zürich 1794, 4 Bde.) genügt kaum als Stoffsammlung. Für einzelne Abschnitte brauchbar: Joh. Gerhard. loc. theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq. und Münscher Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten: in Henkes Magazin VI, 2 S. 233 ff. — Zu vergl. auch Dorner Lehre von der Person Christi I. S. 240 ff.

Semisch.

China, s. Missionen, protestantische, katholische.

Chiun, s. Saturn.

Chivviten, s. Canaan.

Chlodwig, s. Franken.

Chor, s. Baukunst, christliche.

Choral, s. Kirchenmusik.

Chorgerichte, oberes und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. Nachdem das Reformationsmandat vom 7. Febr. 1528 die Gewalt der Bischöfe infolge ihres Ausbleibens von der Disputation für aufgehoben erklärt (v. Stürler, Urkk. der Bern. Kirchenreform. Bd. I. Bern 1862, S. 255; Richter, Ev. K.-Ordn. Bd. I. S. 104), trat sofort das Bedürfnis ein, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sog. Devolution der Episkopalrechte oder einer supponirten Delegation seitens der Gemeinde (nach Zwingli), sondern unmittelbar als christliche, von Gott zu Nutz und Frommen ihrer Untertanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und berufen glaubte. Schon am 29. Mai gl. J. wurde zu dem Ende ein „Chorgericht" aufgestellt; es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft" (Chorherrnstift zum Münster, woher vermutlich der Name) und aus 2 Mitgliedern des Kleinen, 2 später, 4 des Großen Rates und 2 Predigern bestehen. Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen und außerdem sollte es auch die „Ansprecher der Gottesgaben", d. h. die zur Zurückforderung früherer Vergabungen an die Kirche laut Ref.-Mandat Berechtigten anhören und bescheiden. Seine Urteile wurden (19. Jan. 1529) für endgültig erklärt und am 8. März erließen Räte und Burger die erste (gedruckte „Ordnung und Satzung des Egrichts, Straff des Eebruchs und Hury") offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benutzung derjenigen von Zürich vom Jare 1525 (Zwinglis Werke II. 2. S. 356 ff.; Richter a. a. O. S. 21 f.). Sie beginnt mit agendari-

ſchen Vorſchriften über Taufe, Abendmal und „Infürung der Eelüten“, und geht ſodann über zur Organiſation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage; die beiden Ratsglieder ſollten als Richter oder Obmann alterniren, das Siegel füren, ins Recht bieten u. ſ. w. Die Entſcheide waren in der Regel inappellabel; nur „wo jemannts in ſöllichem verkürzt, das wir im Nüwe rächt eröffnen mögent“. Es folgen ferner die Satzungen über Eheſchließung, Eheſcheidung, Widerverehelichung u. ſ. w. über das Verfaren wegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Hurerei. Die Strafen beſtanden in Verſtoßung von Ehren und Ämtern, Gefangenſchaft, Landesverweiſung, nur ſelten in Geldbußen, die erſt ſpäter überhandnahmen. — Zugleich wurde für jede Landgemeinde eine entſprechende Behörde, aus wenigſtens zwei frommen, redlichen Männern ſamt dem Pfarrer beſtehend angeordnet, die gleich den Eherichtern in der Stadt ſittliche Vergehen unterſuchen und der Ordnung gemäß mit Zutun des Vogts beſtrafen ſollten. Erzeigte ſich der letztere ſaumſelig, ſo ſollten ihn die andern dem Ehegerichte in der Stadt zu Handen des Rates verleiden. Auch hier ſchwebte unverkennbar das zürichſche Inſtitut der Ehegaumen von 1526 als Muſter vor; nur iſt von Exkommunikation, gemäß den ſeither veränderten Anſichten Zwinglis darüber, nicht mehr wie dort die Rede; auch erſcheinen die Ehegaumer mehr als die berniſchen Chorrichter wie Gehilfen des Pfarrers für Zucht, Seelſorge und Pflege des religiöſen Lebens. Dieſe untern oder Land-Chorgerichte handelten übrigens in Disziplinarſachen mit eigener Kompetenz; nur in ſchwerern Fällen bildeten ſie nachgerade die erſte Inſtanz und in Eheſachen ſtand ihnen bloß die Präkognition und Berichterſtattung zu. (Vergl. für Zürich Wirz, Hiſt. Darſtellung der Verordnungen, welche die Geſch. des Kirchen- und Schulweſens in Zürich betreffen, Zürich 1793, Th. 1, S. 143 ff.; Mörikofer, U. Zwingli, Th. 1 S. 260, Th. 2 S. 43 ff.)

Wärend nun die Anſprachen an das Kirchengut bald wegfielen, erhielt das Ober-Chorgericht den fernern Auftrag, über Lehre und Leben der Prediger und Seelſorger zu Stadt und Land Aufſicht zu üben, dieſelben wo nötig ſammethaft in den Kapiteln oder beſonders zu beſchicken und zu examiniren. Ungehorſame dagegen würde man nach Verdienen ernſtlich beſtrafen. Es ſolle auch kein Kollator einen Pfarrer anſtellen one vorherige Prüfung und Zulaſſung des Ehegerichts. — Daraus konnte ſich allerdings eine größere, auch kirchliche Bedeutung und Wirkſamkeit des Chorgerichts, eine den evangeliſchen Konſiſtorien änliche Stellung entwickeln; allein, obſchon dieſer Paſſus bis tief ins 17. Jarhundert ſtehend blieb, ſo geſchah es doch keineswegs, weil die Cenſur der Geiſtlichen von ihnen ſelbſt in den ordentlichen Kapiteln oder Klaſsverſammlungen im Beiſein der Amtleute geübt wurde, und andere teils geiſtliche, teils weltliche oder gemiſchte Kollegien in die kirchlichen Geſchäftszweige ſich teilten. Dem Chorgerichte blieb hauptſächlich die Behandlung der Eheſachen, der Paternitätsgeſchäfte und die Sittenpolizei und es bildete ſich allmählich eine ziemlich weltliche und formelle Gerichtspraxis, gegen deren Ausartung die Regierung ſpäter widerholt, z. B. 1708 und 1773, remediren muſste.

Die Chorgerichte hatten überhaupt von Anfang an mit vielen Hinderniſſen und Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie waren, zumal auf dem Lande, ſehr unpopulär; Amt und Pflicht eines Chorrichters hatten etwas Gehäſſiges und wurden daher vielfach mit Unluſt und Lauigkeit verſehen; das Volk erblickte darin eine Feſſel alter und neuer Freiheit. In den Tagen drohender Reaktion nach dem Kappelerkriege (4. Dez. 1531) verlangten daher die Ausgeſchloſſenen der Landſchaft u. a., daſs den Pfarrern nicht erlaubt ſein ſolle, Einzelne vorzubeſcheiden, ja daſs die Chorgerichte abgeſchafft oder doch die Prediger daraus entfernt werden ſollten. Die Regierung verhieß im ſog. Kappelerbriefe Mäßigung und Milde; hielt jedoch das Inſtitut ſelbſt aufrecht und in der Stadt wenigſtens behielten die Geiſtlichen ihre Stellung im Gerichte. (v. Tillier, Geſch. d. Freiſt. Bern, Bd. 3, S. 310 ff.; Kirchhofer, B. Haller, S. 169; Peſtalozzi, B. Haller, S. 51.) In kurzem (21. Sept. 1533) fand man ſich indes wider genötigt, ſchärfere Strafen gegen ſittliche Vergehen, beſonders gegen Ehebruch, zu verhängen

und der allzuleichten Scheidung zu wehren; es stellte sich überdies als ein Übelstand heraus, daſs „die Predikanten nit by den Eerichtern etwas Zyt han geſeßen", da doch „allerley Hendell, darumb dem gmeinen Man nit sonnders zewüßen, z. Th. Gotteshendell u. unſer Mandat beträffend" vorkämen; weshalb die Prediger allenthalben widerum zum Chorgericht verordnet wurden (26. Okt. 1536). Hierbei geſchieht auch zuerſt der „Egoumer", d. h. „Uffſäher der Laſtern und ergerlichen Läbens" ausdrückliche Erwänung; zu ſolchen hatte der Amtmann fromme und ernſtgeſinnte Ehrenleute zu beſtellen, welche bei Eidespflicht auf alles unehrbare, unchriſtliche und üppige Weſen gefliſſentlich achthaben und die Fehlbaren one Anſehen der Perſon dem Chorgerichte ſamt dem Pfarrer zur Vorladung, Ermanung und ſofern ſie ſich nicht beſſern würden, zur Beſtrafung anzeigen ſollten (27. Mai 1558). Name und Verrichtung derſelben ſcheint jedoch bald auf die Chorrichter insgemein übergegangen zu ſein.

Nach der Einnahme und Reformation der Waadt wurden die Chorgerichte daſelbſt nicht ſofort und allgemein eingefürt, vermutlich weil man das Volk dafür noch zu unreif und unwiſſend glaubte und es durch Predigt und Unterricht allmählich heranzubilden hoffte. Allein dieſe Mittel erzeigten ſich bei dem Mangel an religiöſer Bildung und der tiefgewurzelten Sittenloſigkeit zu wenig wirkſam und die Polizei- und Strafgeſetze gegen Laſter und Aberglauben blieben ſelbſt in Lauſanne und andren Städten, wo Chorgerichte (Consistoires) beſtanden, nur zu oft kraftlos und unausgefürt. Das ware Heilmittel dagegen ſah die Mehrzal der Waadtländer Geiſtlichkeit, Viret, Valier und Beza an der Spitze, teils in der ihnen einzuräumenden Befugnis, auch die Erwachſenen und Hausväter insbeſondere zu prüfen und zu unterrichten, teils in der Einfürung eigentlicher Kirchenzucht nach calviniſch-genferiſchem Vorbilde bis zum Ausſchluſs vom Abendmale für die Unverbeſſerlichen und Ungläubigen, mit klarer und durchgängiger Scheidung von der bürgerlichen Straf- und Rechtspflege. Allein dies widerſtrebte entſchieden der zwingliſchen Anſchauung vom Kirchenregiment und den ſpezifiſch-berniſchen Begriffen von ſtrenger Statseinheit mit Einſchluſs der Kirche; zudem herrſchte ſowol gegen Calvin ſelbſt als gegen jeden Schein hierarchiſcher Tendenzen ein unverholenes Miſstrauen und hatte doch nicht nur Zwingli zuletzt den Bann neben der Strafe der chriſtlichen Obrigkeit für unnötig erklärt, ſondern auch die Berner Synode von 1532 beſtimmt ausgeſprochen: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen laſſen, ſo fern flyß ankert wird, und wollend nit bald yemant wyter zu bannen fürnemmen". — Man glaubte demnach allen billigen Forderungen gerecht zu werden, indem man fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lauſanne und größern Ernſt in Ermanung und Strafe einſchärfte, und überdies auf Virets u. a. perſönliche Vorſtellungen die Einfürung der Chorgerichte in allen Kirchſpielen des ſavoyiſchen wie des deutſchen Gebietes anbefahl. Die Exkommunikation betreffend, hieß es, erwarte man noch deutlichere Vorſchläge, wie dieſelbe auf Grund der berniſchen Reformation zu verſtehen und zu üben ſei. Die übrigen Begehren wurden abgewieſen; nur die, welche nicht einmal das Vater-Unſer und den Glauben wüſsten oder offenbar falſcher und verworfener (katholiſcher) Lehre anhingen, ſeien dem Amtmann zu verleiden. Die Antwort beſtand in einem ausfürlichen Entwurfe zu einer Disziplinarordnung nach calviniſchen Grundſätzen, wobei der durchgreifende Unterſchied zwiſchen bürgerlicher und kirchlicher Zucht nach Zweck und Mitteln hervorgehoben wird. Jene mit ihren Strafen möge ganz den Civilbehörden überlaſſen bleiben; dieſe bezwecke Erbauung und Beſſerung; dazu gehöre notwendig die Belehrung von Haus zu Haus, die Unterſcheidung von Art und Grad der Sünde, die Rüge und Admonition durch das Konſiſtorium auch in Dingen, womit die Obrigkeit ſich nicht befaſſe, und endlich die Ausſchließung vom Abendmale und der Gemeinſchaft der Gläubigen und Widerauſnahme, was weder dem Prediger, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, ſondern allein der Verſammlung der Älteſten, auf dem Lande mit Beratung des Konſiſtoriums der nächſtgelegenen Stadt zuſtehen ſolle. (Ruchat, Hist. de la Réform. de la Suisse. T. 7. p. 302 ss.) Der Verlauf und Ausgang dieſer Verhandlungen iſt bekannt genug; durch das faktiſche Vorgehen

Virets und seiner Freunde, die eigenmächtige Suspension der Abendmalsfeier kam es zum Bruche und zur Verweisung einer bedeutenden Anzal von Geistlichen (Hundeshagen, Die Konflikte in der bern. Landeskirche, S. 322 ff.). — Diese Katastrophe hatte nun wenigstens die Wirkung, dass die Regierung, one von ihrem Standpunkte abzugehen, den Klagen über schlechte Vollziehung der Mandate abzuhelfen und die Einsetzung und Abhaltung der Konsistorien überall durchzufüren suchte (26. Febr. 1559). Ihnen wurde auch die Befugnis eingeräumt, „dass sy die, so nit können bätten (s. oben), deßglychen die, so in ergerlichem Leben verharrend — für sich beschicken, examiniren, unterrichten und reformiren", ihnen freundlich, lieblich und christlich mit dringlicher Vermanung zusprechen, auch ihnen raten, ob sie zu des Herrn Tisch gehen mögen. — „Aber hieby wollen wir nit gestatten, dass sy von dem Tisch des Herrn ußgeschlossen oder suspendiert werdint". Eine änliche Manung erging den 29. Juli für das deutsche und welsche Gebiet zugleich, wodurch auch das Einschreiten gegen üppige Kleidung, Warsagen, Spielen, unsittliche Tänze und Lieder anbefohlen wurde. Dieselben Einrichtungen und Bestimmungen erhielten auch in den Gerichtsherrschaften Geltung und Anwendung (26. Febr. 1561) und in einzelnen Städten, z. B. Brugg und Zofingen, wo bisher der Rat die Chorgerichtssachen an sich gezogen, wurde dies ab- und die allgemeine Landesordnung hergestellt (8. Juli 1566).

Viret und seine Freunde hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen; das Institut der Chorgerichte war und blieb unter kirchlichem Scheine ein vorwiegend statliches und polizeiliches; als solches hat es unstreitig seiner Zeit für Aufrechthaltung äußerer Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit nicht Unerhebliches geleistet. Zur Pflege und Förderung religiöser Erkenntnis, lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit war es dagegen wenig angetan. Mit der Kirche stand es in ziemlich loser und äußerlicher Verbindung; denn dass die Sitzungen gewönlich nach dem Gottesdienste im Chor gehalten wurden, der Pfarrer als Mitglied beiwonte, Schwören, Gotteslästerung u. dgl. von ihm geandet werden sollte und eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Schule ihm zustand, hatte wol nicht viel zu bedeuten; von einer direkten oder indirekten Teilnahme an kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung, von Mitwirkung bei der Pfarrwal und von Gemeindevertretung war keineswegs die Rede. In die Reihe gewönlicher bürgerlicher Gerichte kamen die Chorgerichte auch dadurch zu stehen, dass von den zuerst inappellabeln Urteilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 der Weiterzug je nach Umständen vor den Rat oder die Zweihundert eröffnet wurde, und seit 1708 bestand das Tribunal statt aus 6 aus 8 weltlichen neben bloß 2 geistlichen Beisitzern. Überdies waren sie an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden, den man nach Bedürfnis erweiterte und vermehrte. Die Hauptausgabe dieser Chorgerichts-Satzung (Christenlich Mandat, Ordnung u. ansehen eines Ehrs. Raths der St. Bernn vom Kilchgang u. Predighören, Kindertouff ꝛc. 1587) zält schon im Titel ein langes Register der zu bestrafenden Laster und Vergehen auf. Unter den spätern Ausgaben sind besonders die von 1667 und 1787 zu nennen, von denen die letztere in gewissen Abschnitten bis vor kurzem auch für die Civilgerichte Geltung hatte.

Die Chorgerichte bestanden, die helvetische Zeit abgerechnet, bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an wurde das Ober-Ehegericht aufgehoben und seine Jurisdiktion ging an die ordentlichen Civilgerichte über. Die untern dagegen dauerten unter dem Namen von „Sittengerichten" und seit 1852 von „Kirchenvorständen" fort, freilich mit mehr und mehr bestrittenen und beschnittenen Kompetenzen. Letztere hatten übrigens auch eine Stimme in kirchlichen Dingen und waren in den Synodalbehörden vertreten. (Finsler, Kirchl. Statistik der ref. Schweiz. Zür. 1854, S. 108 f.) Zu welcher Bedeutung und Wirksamkeit die gegenwärtigen Kirchgemeinderäte (1874) gelangen werden, muss die Zeit lehren.

Vorstehendes wurde meist aus den Quellen des Berner Statsarchivs geschöpft. Eine irgend eingehende Behandlung des Gegenstandes ist dem Verf. nicht bekannt. **Trechsel.**

Chorenten, s. Messalianer.
Chrisma, s. Salböl.
Christabend } s. Weihnacht.
Christbaum }

Christentumsgesellschaft, die deutsche, verdankt ihre Stiftung dem Augsburger Senior, Dr. Johann Urlsperger, einem gebornen Württemberger. Von dem Gedanken bewegt, die damals spärlich zerstreuten Freunde eines lebendigen bibelgläubigen Christentums in eine engere Verbindung und zu einem frischen Zusammenwirken zu bringen, machte er im Jar 1779 und 1780 eine 16monatliche Reise durch England, Holland und Deutschland, regte überall die Sache an, one es irgendwo zu einem festeren Verein bringen zu können, und kam schließlich 1780 nach Basel. Hier war ein fruchtbarer Boden für seine Idee, teils wegen des innigeren religiösen Lebens überhaupt, das hier waltete, teils wegen der dem Baseler Charakter innewanenden Gabe tüchtiger Verwaltung und ausharrender Ruhe. Am 30. August 1780 konstituirte sich der Verein unter dem Vorsitz des wackern Professors Herzog. Es war der Stiftungstag der Gesellschaft. Ihr Zweck wurde in ihrem Namen ausgesprochen, den sie zuerst trug, „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit". Zu dem Ende sollten teils ältere und neue Schriften echt bibelgläubigen Inhalts möglichst wolfeil verbreitet werden, teils sollte jedes Mitglied durch einen unanstößigen, christlichen Wandel und durch Werke treuer Liebe auf die Hebung lebendiger Gottseligkeit in der Nähe und Ferne hinwirken. Um Zusammenhang und Ordnung ins Ganze zu bringen, wurden feste Lebensregeln für jedes Mitglied aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu erbaulichen Besprechungen veranstaltet und eine umfassende Korrespondenz eingeleitet. Bald war ein eigener Geschäftsfürer nötig. Der erste war der württembergische Kandidat Schmid, ihm folgten Steinkapff (nachmals deutscher Prediger an der Savoy in London) und Blumhardt (nachmaliger Inspektor der Missians-Gesellschaft). Nach der ursprünglichen Idee galt es, möglichst viele Zweigvereine allenthalben zu stiften. Dieselben entstanden auch bald in großer Zal in den wichtigsten Städten Deutschlands und der Schweiz (Frankfurt, Nürnberg, Stuttgart, St. Gallen, Bern, Chur ꝛc.). Aus der gesamten Korrespondenz und den Verhandlungen der Gesellschaft wurden Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Pratakollen" handschriftlich an alle Vereine mitgeteilt. Infolge der wachsenden Ausdehnung genügten aber die handschriftlichen Mitteilungen nicht mehr, und so entstanden im Jar 1783 die monatlich erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Warheit", die vom Agenten der Gesellschaft verfasst wurden und bis auf den heutigen Tag als vielgelesene christliche Zeitschrift bestehen. In demselben Jare wurde die Frage nach einem Centrum der ganzen Gesellschaft zwischen Nürnberg, das wegen der Nähe des Stifters längere Zeit dafür galt, und Basel, das mehr Tätigkeit entwickelte, verhandelt und für das letztere definitiv entschieden. Zugleich wurde der etwas missliebig gedeutete frühere Name umgewandelt in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Warheit und Gattseligkeit", woraus der einfache Name „deutsche Christentumsgesellschaft" sich bildete. Von nun an gewann die Gesellschaft stets an Ausdehnung der Mitgliederzal und der Geschäftskreise. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfasst, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen. Bibel- und Traktatverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Reisepredigt, Leihbibliathek, Stärkung der Protestanten in katholischen Ländern, Evangelisirung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christentums unter Juden, Türken und Heiden u. dgl. wurde nach Gelegenheit mit Ernst betrieben. Dabei hatte sie ihren Weg mit wenigen Mitteln und unter viel Misskennung und Widerwärtigkeit sich zu banen. Ihr ruhiger besonnener Gang aber und ihre feste Organisation ließ sie alle Schwierigkeiten überwinden; ihre von aller Sektirerei sich freihaltende Richtung gewann ihr immer größeren Einfluss.— Mit der Zeit jedoch mussten sich aus ihrem Schoße van selbst einzelne christliche Sondertätigkeiten herausbilden, und zu selbständigen Vereinen, wenn auch in

festem Zusammenhang mit der Muttergesellschaft, gestalten. So entstand im Jar 1804 von ihr aus — namentlich durch Vermittlung Steinkopffs (von London aus) und Blumhardts — die Baseler Bibelgesellschaft, im Jar 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, 1820 die Anstalt in Beuggen zur Bildung von Armenschullehrern und zur Rettung verwarloster Kinder, ebenso später der Verein für Freunde Israels, der Traktatverein, die Taubstummenanstalt in Riehen, die Pilgermission auf Crischona und andere. Je mehr freilich diese Zweige ein selbständiges Leben erhielten, desto mehr trat die ehrwürdige Muttergesellschaft selbst in den Hintergrund. Die frühere Organisation derselben hatte schon längst aufgehört, und obschon sie selbst dem Namen nach noch fortbestand und einige Einrichtungen an ihr Dasein noch erinnerten, so war sie doch der Sache nach nicht mehr im Bestand. Der Mann, der seit mehr als 50 Jaren ihr Vertreter, Geschäftsfürer und unermüdlich tätiger Beförderer gewesen ist, und dessen immer frischer Unternehmungslust die meisten Töchtervereine ihre Entstehung verdanken, — der frühere Cameralist C. F. Spittler, der im Jare 1867 gestorben ist (s. d. Art.) — vertrat lange Zeit hindurch fast allein diese ehrwürdige Gesellschaft. Mit ihm wird sie wol auch dem Namen nach vollends erlöschen. Die wenigen Fonds, die sie noch besaß, werden zu anderweitigen christlichen Zwecken verwendet. Ihr Archiv ist übrigens reich an den merkwürdigsten handschriftlichen Beiträgen zu einer Zeitgeschichte der verflossenen 70 Jare. — Vgl. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der histor. Ges. in Basel, Bd. 4, S. 197 ff. **A. Ostertag †.**

Christologie. 1) Die Idee und Aufgabe dieses Dogmas ist kurz gesagt die wissenschaftliche Erkenntnis Christi. Nun kann aber a) die wissenschaftliche Erkenntnis Christi in dreifach verschiedenem Interesse angestrebt werden, und sie ist deshalb auch Gegenstand dreier verschiedener theologischer Wissenschaften, nämlich der (biblischen) Geschichte, der Dogmatik, der Ethik. Für jene ist Christus zunächst als eine einmal gewesene und in bestimmten Geschichtsurkunden geschilderte Persönlichkeit mit ihrem Leben, Handeln, Charakter der Gegenstand rein objektiver, möglichst treu und klar reproduzirender Erzälung. Wenn derselben die Fülle und Herrlichkeit des Gegenstands zugleich Wärme der Darstellung, ja selbst Begeisterung einflößt, so ist dies an sich nichts anderes, als was jeder lebendigen Darstellung bedeutender geschichtlicher Persönlichkeiten und Ereignisse zukommt. In der Dogmatik dagegen ist der Fluss der geschichtlichen Entwicklung zum Stillstand gekommen, ihre Christologie fasst Jesum als Objekt unseres Glaubens, als den Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewonenden göttlichen Lebens und zeigt, warum und wie er dies ist. Doch davon unten mehr. In der Ethik endlich kommt dieses von Christo in uns einströmende Leben sozusagen wider in Fluss, sie zeigt, wie von hier aus sich unser, des Einzelnen und der Gesamtheit Leben nach seinem Gut und nach seiner Aufgabe gestalte. Aus der ethischen Christologie fließt dann die unmittelbare Verwertung ihrer Anschauung fürs praktische kirchliche Leben in der praktischen Theologie, und deren letzter Ausläufer ist die erbauliche Christologie, die nur noch so weit wissenschaftlichen Wert ansprechen kann, als sie in nüchternster Weise wirklich nur die praktischen Konsequenzen der eigentlich wissenschaftlichen Christologie zieht.

b) Die dogmatische Christologie, mit welcher wir uns hier allein eingehender zu beschäftigen haben, hat, wie gesagt, zum Gegenstand Christum insofern, als er Objekt unseres Glaubens ist, und dies ist er als der Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewonenden göttlichen Lebens. Das aber ist er allerdings nur als die und die einmal, historisch gewesene Persönlichkeit, und insofern kann auch die Dogmatik zwar wol one ein ausfürliches „Leben Jesu", nicht aber one das Resultat eines solchen, nenne man's nun kurzes Lebensbild oder Charakterbild oder wie es sei, durchkommen. Hat doch auch die orthodoxe Christologie hauptsächlich durch die Unterscheidung der beiden Stände (status exinanitionis und exaltationis), die ja nichts anderes sind, als die beiden Hauptperioden des Lebens Jesu, diesem geschichtlichen Prinzip Rechnung getragen. Inwiefern dann dasselbe noch unmittelbarer in die Dogmatik einzugreifen und

eingegriffen hat, werden wir unten sehen. Aber der eigentlich beherrschende Gegenstand der dogmatischen Christologie *ist der im Glauben lebende Christus*, ist Christus als das, was er *mir* (dem Einzelnen und der Kirche) *ist*, Christus in seiner Lebensbedeutung für uns. Darin liegt einmal, was den Gegenstand des Dogmas im näheren betrifft, die Einheit der Person und des Amtes Christi, zugleich aber das Recht, für die Darstellung beides zu sondern. Da über diesen Punkt allgemeine Übereinstimmung herrscht, so beschränken wir uns auf Citirung einiger Aussprüche, welche denselben genügend erhellen; einmal für die Einheit von Person und Werk sei Schleiermachers Wort angefürt (Dogmatik § 92): „Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde Christi weisen auseinander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unmittelbar eins", und das von Thomasius (II, S. 3): „Das Werk ist nichts anderes als die Selbstbezeugung, die Lebensbetätigung der Person; die Person als lebendige gefasst nichts als die leibhaftige, persönliche Vermittlung und Versönung". Was die Trennung beider loci betrifft, so sei wider an Schleiermachers Kanon erinnert, dass „in beiden Lehren das Eigentümliche auseinander bezogen werden muss" und so „die aufgestellten Sätze ein ursprüngliches Selbstbewusstsein rein widergeben sollen".

Allein der Inhalt des Dogmas selber ist mit dem Gesagten eigentlich noch kaum bezeichnet. Da jedoch für die Bestimmung desselben alles auf den Stand- und Gesichtspunkt des Darstellers ankommt, so wird es das Richtige sein, wenigstens die bedeutendsten, möglichen und wirklich vorhandenen Gesichtspunkte, von denen aus die Christologie konstruirt wird, ins Auge zu fassen, womit sich dann alsbald auch verschiedene Methoden des Versarens ergeben. Nur *ein* Stand- und Gesichtspunkt für die Christologie ist in der Dogmatik vornweg ganz auszuschließen, das ist der absolut glaubens- und pietätslose. Die Dogmatik fasst Christum als Objekt des Glaubens; wo gar kein Minimum von Glauben ist, kann zwar eine historische Darstellung der „Ansichten von Christo" (vgl. Strauß, Dogmatik), aber keine Christologie zu Stande kommen. Diese rein negative Stellung außer Acht gelassen, scheint es uns, könne die Christologie hauptsächlich von *drei Gesichtspunkten* aus behandelt werden. Bei dem ersten schließt sich die christologische Dogmatik aufs engste und unmittelbarste an die christologische *Geschichtswissenschaft* an und hält es für ihre oberste, wenn nicht einzige Aufgabe, das Christusbild genau nach der Zeichnung, wie sie von der Geschichte ihren Urkunden gemäß in *historischer Entwicklung* entworfen ist, *systematisch* zusammenfassend und als solches in seiner *Bedeutung für uns* darlegend vorzufüren. Hiebei kann entweder, wie dies namentlich in den dogmatischen Reflexionen und Exkursen der modernen „Leben Jesu" geschieht, vorherrschend kritisch versaren werden; oder kann eine möglichst treue und lebenswarme Reproduktion des unmittelbaren biblischen Christusbildes für die Hauptsache gehalten werden, so namentlich von den Vertretern der s. g. biblischen Richtung (Beck, Lindenmeyer u. a.); oder endlich kann die Widergabe nicht des in der Bibel gezeichneten geschichtlichen Christusbildes, sondern der verschiedenen, schon durch Reflexion hindurchgegangenen Anschauungen der biblischen Schriftsteller von Christo zur Aufgabe gemacht werden, so von den biblischen Theologieen und biblischen Lehrsystemen (wider Beck, sodann des Unterz. Lehrsystem). Bei all diesen verschiedenen Nüancen wird doch diese ganze Richtung als eine einheitliche angesehen und etwa als die *historisch-biblisch-analytische* bezeichnet werden dürfen. Je mehr aber hiebei wirklich Dogmatik getrieben wird, umsomehr muss diesem Gesichtspunkt und seiner Methode bereits auch der zweite mehr oder weniger einverleibt werden, welchen wir den *soteriologischen* nennen möchten. Hier bildet immer das Werk Christi, das was die Kirche und der Einzelne an ihm hat, bewusst oder unbewusst die Grundlage der Christologie. Ist für den zuerst geschilderten Gesichtspunkt der Gegenstand der Darstellung der biblische Jesus Christus an sich, dessen Bild dann etwa noch mit dem, für was Kirche und Widerkirche ihn hält, verglichen wird, so ist es für die zweite Art der Untersuchung von vornherein (ex praemissis) der Heiland, der Mittler, der Hersteller der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, der Gottmensch oder wie

die verschiedenen Bezeichnungen heißen mögen, was dargestellt wird. Im ganzen darf gewiss, bei Anerkennung unendlicher Verschiedenheiten, als klassischer Ausdruck dieser Christologie einerseits die evangelisch-orthodoxe Konstruktion (doch mit einer aus dem dritten Gesichtspunkt folgenden Modifikation, s. u.), andererseits die Schleiermachersche Christologie angesehen werden, an welch letztere dann, mit Anschluss teils an die Orthodoxie, teils an die erstgeschilderten Richtungen, teils an die dritte, sogleich zu bezeichnende Methode, sich die meisten neueren Dogmatiker anreihen. Die Methode, welche sich von diesem Gesichtspunkte aus ergibt, ist zunächst ebenfalls eine *analytische*, die Analysis des Selbstbewusstseins der Kirche und des Christen von Christo. Je mehr sie zugleich *Synthese* in sich aufnimmt, um so mehr nähert sie sich der dritten Art von Christologie. Ohne Synthese geht es aber gerade bei dieser zweiten Methode unmöglich ab. Die Berechtigung derselben neben der historisch-analytischen liegt ja freilich einfach darin, dass Christus keine bloß gewesene, sondern im eminentesten Sinn eine seiende Persönlichkeit ist; allein ganz notwendig muss sozusagen die letztere mit der ersteren in Einklang zu bringen versucht werden. Und wie es hiebei zugeht, mehr oder weniger zugehen *muss*, zeigt am einfachsten Schleiermachers § 93: „soll die Selbsttätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so *musste* er als *geschichtliches* Einzelwesen zugleich *urbildlich* sein". Nicht so stark, aber ganz ähnlich lautet es in unzähligen Dogmatiken etwa: „um Gott und Mensch zu vereinen, *musste* der Erlöser Gottmensch sein" u. dgl. Der Gefar, welche in derartigem Konstruiren liegt, kann nur durch möglichst treue Verbindung des ersten, historisch-biblischen, mit diesem zweiten Gesichtspunkt und zwar, wie uns notwendig scheint, unter Präponderanz des ersten entronnen werden. Dazu muss aber endlich auch der *dritte Gesichtspunkt* und seine *synthetische* Methode, wenigstens mit einiger Geltung, gefügt werden. Das ist der *theologisch-spekulative* Standpunkt, welcher gegenwärtig, im unguten Andenken der Hegelschen Konstruktionen, fast allgemein missgünstig angesehen wird. Gewiss mit Recht, sofern er der dominirende sein will, aber mit Unrecht, wenn er nur ein Moderator und Korrektor der beiden ersteren sein will. Hier geht die Untersuchung von oben nach unten (oft freilich bloß scheinbar); vom Gottes- oder Trinitätsbegriff aus wird die Anschauung des sich offenbarenden Gottes, des Logos, des Gottessones in irgend welcher Fassung, pantheistisch oder theistisch, konstruirt. Das relativ Berechtigte hieran liegt darin, dass unser Gottesbegriff denn doch in manchem Betracht eher fertig ist, als unsere Christologie; letztere ist zwar kein Produkt von ersterem, aber sie muss sich — hätte sie es nur immer getan! — am ersteren rektifiziren lassen. Und insofern glauben wir, auch dieser Methode wenigstens relative Bedeutung zusprechen zu müssen.

2) *Kurze geschichtliche Übersicht der Entwicklung des christologischen Dogmas in der Kirche.* a) In äußerst interessanter Weise lassen sich *im Neuen Testament* die Anfänge jener drei verschiedenen Arten von Christologie, unter Vermeidung ihrer Gefaren und mit steter, centraler Stellung des soteriologischen Gesichtspunktes (dies ist beim Folgenden stets im Auge zu behalten), beobachten. Die *synoptische Anschauung* von Christo, oder die s. g. urapostolische (ein sehr misslicher Ausdruck, den man bei solchen zweifelhaften Dingen lieber vermeiden sollte) ist am meisten mit der historisch-biblisch-analytischen, wie wir sie oben geschildert, verwandt. Jesus von Nazaret, ein Prophet mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk (Luk. 24, 19) — damit ist die historische Persönlichkeit Christi geschildert. Zu dem Eindruck der Geschichte, welcher auf diese Weise widergegeben ist, kommt das biblische d. h. hier das alttestamentliche Christus- oder Messiasbild. Beides analysirt und mit der soteriologischen Erfarung der Erlösung durch Christum zusammengewoben gibt das synoptische Christusbild. Dasselbe ist, man mag sagen was man will (siehe besonders Weiß, N. T. Theol. 2. Aufl. S. 129. 179 ꝛc.), keineswegs das eines geistgesalbten Menschen, welcher erst nach seiner Auferstehung ein göttliches Wesen geworden ist; dass das Urchristentum halb oder ganz ebionitisch gedacht habe,

sollte man nicht mehr behaupten. Allein eingehende Reflexionen über Christi innerstes Wesen, namentlich über die nähere Bestimmung seiner Gottessonschaft sind diesem Standpunkt fremd; er hat den ganzen Christus, aber eben historisch, nicht dogmatisch. Je klarer aber daneben die Soteriologie die Reflexion beeinflusst, um so mehr tritt eine wirklich abgerundete, dogmatisch ausgebildete, namentlich die Gottheit Christi erfassende Christologie hervor. Den Übergang hiezu bildet hauptsächlich Petrus; auf der Höhe dieses zweiten, soteriologischen Standpunkts steht die paulinische Christologie. Ihre ältere Phase (Gal., Kor., Römer) fasst Christum wesentlich als den Herrn, der pneumatisches Leben an die Stelle der von ihm, besonders in Tod und Auferstehung überwundenen σὰρξ setzt und als Haupt der Menschheit erschließt; von diesem Werk aus wird auch hier schon klar die ware und ursprünglich vorhandene Gottheit Christi gewonnen. Für die jüngere Phase paulinischer Christologie (Phil., Eph., Kol. u. s. w.) ist Christus, schon mehr theologisch, der die Fülle der Gottheit wesenhaft in sich tragende und mitteilende Gottesson. Eine eigentümliche Nüance hiezu bringt der Hebräerbrief dadurch bei, dass ihm die göttliche Erhabenheit Christi hauptsächlich aus seinem, des Erhöhten, priesterlichen Wirken resultirt. — Johannes endlich repräsentirt die theologische Christologie, welche aber durch Aufnahme des historischen und des soteriologischen Moments den Gefaren der Spekulation entgeht. Christus, das ewige, im Fleisch erschienene Wort Gottes, Leben und Licht der Welt, sich als solches für die gefallene Welt erschließend im Tod, sein Werk nichts anderes als die Ausstralung der in seiner Person ruhenden Herrlichkeit des Eingeborenen, das ist kurz gesagt die johanneische Christologie.

b) Die Entwicklung der Christologie in der Kirche bereitet sich vor durch die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Anschauungen schon frühe in einseitiger Weise aufgefasst und zu Extremen, zu Ketzereien — one alle Schuld des N. T. selbst — entwickelt werden. Den synoptischen, historisch-analytischen Standpunkt hat die Kirche selbst treu und nüchtern, reinlich und klar festgehalten und ausgedrückt im apostolicum, dessen christologischer Teil ja fast nur Aussagen historischer Tatsachen sind, unter soteriologischen Gesichtspunkt durch das kurze, aber alles sagende „unsern Herrn“ gestellt und durch Einfügung in die trinitarische Anlage des Ganzen zugleich dem theologischen Gesichtspunkt Rechnung tragend. Einseitig aber wird der bloß historische Standpunkt, der als solcher zuletzt die Gottheit Christi gefärdet, im Ebionitismus (ψιλὸς ἄνθρωπος), und der bloß theologische, der zuletzt die Menschheit Christi gefärdet, im Doketismus festgehalten und ausgebildet. Der Gegensatz hiezu ruft die kirchliche Weiterentwicklung der Christologie hervor, welche im ganzen und großen drei Perioden durchmacht, die sodann im wesentlichen sich in dem Charakter der drei großen Kirchen fixiren. Interessant ist auch, dass — natürlich nur im allgemeinen — die Entwicklung ziemlich den drei neutestamentlichen Typen, aber in umgekehrter Reihenfolge entspricht, wobei jedesmal die Kirche durch die Gegensätze, die sie zu bekämpfen hat, vor etwaigen Einseitigkeiten mehr oder weniger bewart wird. Die erste Periode ist die der orientalischen Christologie, welche ihre Anschauung in den Beschlüssen der Kirchenversammlungen, besonders im Chalcedonense und in den ökumenischen Symbolen (das athanasianum, obgleich occidentalischen Ursprungs, gehört der Hauptsache nach doch hieher) fixirt hat. Im ganzen ist dieselbe die Weiterbildung der johanneischen theologischen Christologie und verläuft bekanntlich in zwei großen Stadien, deren erstes die Gottheit und die Menschheit Christi an sich im Gegensatz teils zum Arianismus, teils zum Apollinarismus durch die Kanones von Nicäa und Konstantinopel festsetzt, deren zweites sodann hauptsächlich das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi im Gegensatz gegen Nestorianismus, Monophysitismus und Monotheletismus durch die Beschlüsse von Chalcedon und Konstantinopel (680) zu bestimmen sucht. Im ersten Stadium ist sich die Kirche, besonders Athanasius, des soteriologischen Moments klar bewusst und stellt die theologische Konstruktion der Christologie, die Festsetzung warer Gottheit und warer Menschheit wesentlich unter diesen Gesichtspunkt (vgl. den Grundsatz τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον; vgl. Tho-

masius II, S. 33; Lindner I, S. 166). Im zweiten Stadium aber tritt dieses Interesse allmählich gegenüber dem theologisch-formalistischen zurück, und so kommt eine lebensvolle Anschauung der also konstruirten Person Christi, hauptsächlich des historischen Christus kaum zu Stande, wie eine einfache Erinnerung an die, besonders dem Johannes Damascenus zu verdankenden Sätze von der An- oder Enhypostasie der menschlichen Natur, ja auch schon von Christo als einer ὑπόστασις σύνθετος zeigen kann. Es hängt dies auch damit zusammen, dass der orientalischen Kirche im Werk Christi das prophetische Amt, die Offenbarung der Warheit im Vordergrund steht. Wird dadurch allerdings ein wesentliches Moment der oben geschilderten ersten neutestamentlichen, synoptischen Anschauung festgehalten und wäre hiemit eine Handhabe zu lebensvoller Erfassung des historischen Christus gegeben, so ist doch, wenn sonst die theologische Konstruktion überwiegt, Dorner (II, S. 5—7, dagegen Thomasius II, S. 35) Recht zu geben, dass, wenigstens in der Konsequenz, für die bloße Verkündigung der Warheit eine Menschwerdung Gottes kaum nötig ist, die ware Menschheit Christi also für die griechische Kirche eine prekäre Stellung behält.

Sobald die occidentalische Kirche in christologischer Beziehung ihre Eigentümlichkeit, unabhängig vom Orient, entfaltet, was allerdings in ihr weniger durch formelle Beschlüsse und Satzungen, als vielmehr durch, die von selbst erfolgenden Konsequenzen der von ihr in den Vordergrund gestellten Interessen und Anschauungen der Fall ist, so zeigt sich, dass ihre Christologie zwar durchaus auf dem petrinisch-paulinischen Standpunkt ruht, aber von hier aus in einseitiger Entwicklung verläuft. Die Soteriologie beherrscht hier alles, wie ja auch die großen anthropologischen Kämpfe, namentlich zwischen Augustinismus und Pelagianismus wesentlich vom Interesse der Soteriologie diktirt sind. Wenn nun aber Dorner sagt, dass es wesentlich das königliche Amt Christi sei, was in der römischen Kirche in den Vordergrund trat (II, S. 5), so glauben wir, dass daneben und zuerst doch das hoheprieſterliche die Anschauung beherrsche. Christus als Hoheprieſter und zwar — fast in der Art des Hebräerbriefs — vor allem als Erhöhter dieses sein Prieſterwalten fortsetzend, aber — dies nun ganz gegen Paulus und Hebräerbrief — wesentlich fortsetzend im prieſterlichen Dienst der Kirche, in ihrem Kult, Meßopfer u. s. f., dies scheint uns das Wesentliche der römischen Anschauung. Allerdings tritt damit der durch die Kirche vertretene Christus selbst zurück, wird zuletzt zu dem im Himmel thronenden, sein Werk per vicarium besorgenden, bloßen „Herrgott", und auf diese Weise allerdings spielt auch das königliche Amt, aber auch dieses geübt durch die Kirche, eine bedeutende Rolle. Den beiden genannten, immerhin echt theologischen Gesichtspunkten muss aber zum Verständnis der römischen Christologie, besonders des Werks Christi, wol noch ein dritter, echt römischer hinzugefügt werden, nämlich der juristische. Das Werk Christi auf Erden wird vorherrschend unter diesen, den Gesichtspunkt der satisfactio gestellt — vgl. die Anselmsche Versönungslehre —, und wie derselbe für das Verhältnis des Menschen und seiner Leistungen zu Christo und der Kirche von Bedeutung ist, braucht nicht ausgefürt zu werden. Für die Anschauung von der Person Christi selbst ergibt sich aus dem Gesagten die Gefar teils der nestorianisirenden Trennung beider Naturen (trotz der Verwerfung des Adoptianismus), teils der monophysitischen bloßen Betonung der göttlichen Natur. Die schlimmste Konsequenz des Ganzen aber ist die fast gänzliche Aufhebung der Christologie und Soteriologie in der Ecclesiologie.

Diesem ganz unpaulinischen Wesen gegenüber geht auch in unserm Dogma die evangelische Kirche wirklich reformirend und restaurirend zu Werke und wir können es daher nicht billigen, wenn Dorner mit der Reformation keine neue Periode der christologischen Entwicklung beginnen läßt. Die evangelische, namentlich lutherische Anschauung greift zunächst mit klarem Bewusstsein auf den paulinisch-soteriologischen Gesichtspunkt zurück; eine einfache Erinnerung an die Bedeutung der Christologie für den Abendmalsstreit, an die beiden entgegengesetzten Grundsätze, den lutherischen humanitas capax divinitatis und den

umgekehrten reformirten u. s. f. kann dies genügend zeigen. Auch die Lehre von der communicatio idiomatum ruht zuletzt noch auf saterialogischen Gründen; aber das Fehlen des genus tapeinoticum, die Unfähigkeit der lutherischen Orthodoxie, eine wirkliche κένωσις, vollends secundum divinitatem (wobei die F. C. alsbald ein Zurückfallen in die haeresis Ariana fürchtet) anzunehmen, beweist doch, dass mit der unveränderten Übernahme und Weiterentwicklung der, wesentlich orientalischen Trinitätslehre und Christologie die evangelische Kirche zunächst einen bedeutenden Fortschritt in christalogischer Erkenntnis nicht gemacht hat, obgleich sie die römischen Irrtümer überwand. So war es auch nicht zu verwundern, dass sie zwar nicht blaß, doch aber hauptsächlich erst dadurch weitergefürt wurde, dass die theologische, teils theosophische (vgl. Jakob Böhme), teils philosophische (namentlich Hegel) Spekulation das Bild des geschichtlichen Christus in ein Nebelbild theistischer oder pantheistischer Phantasie aufzulösen drohte. Zum Glück hat hiegegen die evangelische Kirche schon von vornherein das Gegenmittel in dem ebenfalls von ihr mit Energie aufgenommenen historisch-biblischen Prinzip besessen, dessen Konsequenzen freilich erst in der Neuzeit gezogen worden sind. In welch verschiedener Weise, haben wir schon unter Nr. 1 angedeutet. Für die eigentliche dogmatische Christologie scheint uns dasselbe unbedingtes, volles Ernstmachen mit der Kenose zu verlangen, wie solche in allerlei Nüancirungen namentlich von Thomasius, Sartorius, Liebner, Hofmann, Geß und dem Unterz. geltend gemacht worden ist. Doch ist hiegegen auch mit Energie die orthodox-lutherische Lehre, namentlich von Philippi und Kahnis, wider aufgefrischt worden. Die Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen Theologie wird wol die sein, die Christologie wirklich lebensvoll herauszubilden sowol aus den biblischen Urkunden, als aus dem Leben der Gemeinde mit Beobachtung des theologischen Faktors, namentlich seines Monotheismus als beständigen Korrektors gegenüber Ausschreitungen nach rechts und links.

Litteratur. Geschichtliches: vor allem Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 1845; derf., Gesch. der protest. Theologie, 2. Aufl. 1867, besonders S. 314 ff., 413 ff., 569 ff.; Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, 1841; Strauß, Dogmatik; Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche. — Die Dogmengeschichten, besonders Hagenbach, Thomasius, Lindner ꝛc. — Zur biblischen Lehre: Die biblischen Theologieen, besonders Weiß. Monographieen: Schumann: Christologie oder Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers, 1853; Beischlag, Die Christologie des N. T., 1866. Biblische Lehrwissenschaften und Dogmatiken, besonders Hofmann, Schriftbeweis; Beck, Lehrwissenschaft und Leitfaden der Glaubenslehre; des Unterz. christl. Lehrsystem; vgl. auch Wörner, Der Weg der Christuserkenntnis, 1865. Die „Leben Jesu" brauchen nicht genannt zu werden. — Dogmatiken, namentlich Philippi, Thomasius, Liebner, Kahnis, Nitzsch System ꝛc.; Geß, Monographie ꝛc. **Robert Kübel.**

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. Dieser von alter Zeit her in der griechischen und lateinischen Kirche hochverehrte Heilige soll (nach den Martyrologieen Ados, Usuards, Notkers ꝛc., auch dem Mart. Rom.) zu Samos in Lycien gelebt, viele Heiden zum Christentum bekehrt und seine Heldenlaufbon mit einem glorreichen Martyrium, unter Kaiser Decius, oder nach andern Angaben unter einem Kaiser (oder König) Dagnus, besiegelt haben. — Schon diese allen älteren Quellen so ziemlich gemeinsamen Angaben schließen erhebliche historische Schwierigkeiten in sich. Ein Ort Samos in Lycien ist gänzlich unbekannt; ebenso aber auch der angebliche Kaiser Dagnus, den die Bollandisten mit Decius zu identifiziren suchen, wärend es vielleicht näher liegt, den Namen als aus Daza, dem Beinamen Maximins, korrumpirt zu betrachten, — denn mehrere alte Versionen der Sage lassen Samos, den Geburts- und Sterbeort Christophs, in der Tat in Syrien, dem Herrschaftsgebiete des Maximinus Daza liegen. — In ihren jüngeren Ausgestaltungen erscheint die Christopharus-Sage als ein Tummelplatz der üppigsten phantastischen Einfälle. Nach einer von den Bollandisten aus einer Fuldaer Pergamenthandschrift mitgeteilten „Passio", von unbekanntem mittelalterlichen Verfasser, gehörte der Heilige zum Volke der Caninaei (wofür andere

Quellen Chananaei, einige aber auch Cynocephali bieten), war hundsköpfig und von Riesengröße, nämlich 12 Ellen hoch. Durch das an Aarons blühenden Mandelstab erinnernde Wunder einer in den Boden gesteckten eisernen Rute, die er Blätter und Blüten treiben läßt, bekehrt er 18000 Bewoner der Stadt Samos zum Christentum. Von dem darob erzürnten Könige Dagnus ins Gefängnis geworfen, bewirkt er hier die Bekehrung zweier Weiber, Nicäa und Aquilina, die um ihn zu verführen abgesandt worden waren, sowie weiterhin, nachdem seine Marterung schon begonnen, noch die vieler Tausender, bis zur Gesamtzal von 48000. Nachdem er auf einer glühenden eisernen Bank geröstet und verschiedenen anderen Martern unterworfen worden, soll er, wie einst der h. Sebastian, durch Pfeilschüsse getötet werden; aber starke Winde wehen die Pfeile rechts und links an ihm vorbei, ja einer derselben fliegt rückwärts dem Wüterich Dagnus ins Gesicht und beraubt ihn eines Auges. Der Heilige stirbt, nachdem er dem geblendeten Tyrannen noch Beschmierung der Stelle seines verlorenen Auges mit einem im Namen Christi angerürten Kote (Joh. 9, 6) als Heilmittel angeraten. Dagnus wendet dieses Mittel, und zwar auf der Richtstätte des Märtyrers, unter Benutzung von dessen Blute zum Bereiten des Kots, im Namen des Herrn an, erlangt so sein Auge wider und bekehrt sich nun zum Christentum. — Etwas minder abgeschmackt und ungeheuerlich ist jene, wie es scheint mit Elementen tiefsinniger altgermanischer Mythologie versetzte Fassung der Legende, welche den Riesen Christophorus zuerst dem Teufel dienen, dann (um mit Christo, dem Stärkeren als der Teufel, bekannt zu werden) den Dienst eines Färmanns oder Trägers armer Wanderer über einen Fluss übernehmen läßt, — bis endlich ein Kind, das er, um es gleichfalls hinüberzutragen, auf seine Schultern gesetzt, sich als Christum den Herrn der Welt erweist, ihn mitten im Strome untertaucht und ihm so tausend den Namen „Christusträger, Christophorus" beilegt. In zusammenfassender Vollständigkeit vereinigt alle verschiedenen Elemente der Sage die „goldne Legende" Jakobs de Voragine († 1298). — Merkwürdig ist die weite Verbreitung des Kultus dieses vielleicht ganz und gar fabelhaften oder doch nur einen geringfügigen Kern von Historizität darbietenden Heiligen. Laut den griechischen Menologieen, die den 9. Mai als seinen Gedenktag überliefern, erscheint er im Orient nicht minder gefeiert, wie laut abendländischen Tradltionen in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland ꝛc., wo der 25. Juli der ihm geweihte Kalendertag ist. Zalreicher wunderkräftiger Reliquien des h. Christoph wird Erwänung getan, u. a. seines Haupts, das 1204 bei der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner dort erbeutet und nach Frankreich gebracht worden sein soll, desgleichen seines riesengroßen Schenkels und Beins, die bis 1453 in Konstantinopel aufbewart worden wären ꝛc. Die christliche Kunst im Mittelalter hat sich besonders darin gefallen, die Riesengestalt des Christophorus als eine Art von Schutzwächter in den Vorhallen der Kirchen anzumalen, gewönlich mit dem Christuskinde auf der Schulter ein Wasser durchwatend, mit einem grünenden Stabe als Stütze in der Hand. Auch in der religiösen Poesie des Mittelalters wie noch der neueren Zeit spielt die Christophorus-Legende eine nicht unbedeutende Rolle. Bruderschaften des h. Christophorus zu verschiedenen Woltätigkeitszwecken, besonders zum Verpflegen und Geleiten einsamer Wanderer, werden gegen die Reformationszeit hin mehrfach erwänt; so besonders die von Heinrich v. Kempten 1386 gestiftete Vorarlberger, welche zum Schutze der dortigen Reisenden ein St. Christophs-Hospiz auf der Höhe des Arlbergs unterhielt. — Vgl. Acta Sanctorum, tom. VI. Jul., p. 125—149; auch Stadler und Heim, Vollst. Heiligen-Lexikon, Bd. I, S. 609 ff., sowie Piper, Evang. Kalender, Bd. VI (1855). **Zöckler.**

Christophorus, Papst, Nov. 903 bis Juni 904, brachte seinen Vorgänger Leo V. in den Kerker und wurde von seinem Nachfolger auch verdrängt und in ein Kloster gesperrt. **Herzog.**

Christorden, ein portugiesischer Ritterorden, gestiftet 1317 durch den König Dionysius zur Verteidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren, unter dem Namen der Ritter Jesu Christi, bis zum Anfang des 16. Jarhunderts in 450 Komtureien ausgebreitet, mit ungeheuren Einkünften, in neuester Zeit

das Schicksal aller religiösen Stiftungen Portugals teilend. Im Jar 1550 wurde durch Julius III. die Würde eines Großmeisters für immer mit der Krone von Portugal verbunden. Herzog.

Christo sacrum. So heißt eine in den Jaren 1797 bis 1801 durch den ehemaligen Bürgermeister von Delst, Onder de Wijngaart Canzius, und einige Mitglieder der Wallonischen Gemeinde gestiftete religiöse Gesellschaft in Holland, deren Zweck sein sollte, die Christen verschiedener Bekenntnisse in eine Gemeinschaft zu sammeln. Die Grundlage dieser Gemeinschaft sollte das positive Christentum sein, das sich im Glauben an die Gottheit Christi und an das versöhnende Leiden und Sterben des Heilandes zu erkennen gibt. Im übrigen sollte jeder seine Freiheit behalten. Die Gesellschaft, aus Protestanten aller Konfessionen bestehend, vermehrte sich bis gegen 3000. Auch einige Katholiken traten bei. Die Regierung sicherte ihr im Jare 1802 Religionsfreiheit, aber die Kirchenbehörde zeigte bald eine feindselige Stimmung. Ihr Gottesdienst, der sich in seinen Hauptformen an den anglikanisch-bischöflichen anschließt und der in „Ehrdienste", in denen das Liturgische vorwaltete und in „Lehrdienste" mit Predigt und Katechese zerfiel, blieb auf die Muttergemeinde Delst beschränkt und nach und nach schmolz das Häuflein gar sehr zusammen. Zwar feierte es noch im Jare 1822 das Jubelfest seines 25järigen Bestehens, allein schon im Jare 1827 fand der Reisende Fliedner in einem Morgengottesdienste, dem er beiwonte, nur 6 bis 7 Mitglieder versammelt. Auch finanzielle Hindernisse kamen ins Spiel; eine längere Abwesenheit des Herrn Onder de Wijngaart Canzius übte nachteiligen Einfluss; kurz, im Jare 1836 wurde die Kirche geschlossen und 1838 die ganze Gesellschaft aufgelöst, nachdem sie ihre Mission, christliche Toleranz und höheres Leben zu fördern, nach dem bescheidenen Maß ihrer Kräfte erfüllt hatte. Ihre Grundsätze finden sich näher entwickelt in der bei ihrem Entstehen veröffentlichten Schrift: het genootschap Christo sacrum binnen Delft. Leyden 1801, worin sie sich zugleich gegen den Vorwurf der Sektirerei und des Deismus verteidigt, sowie in der Festpredigt des Stifters (1822). Ihr Emblem, das auf einigen ihrer Schriften angebracht ist, besteht in einem Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte zu lesen: „Ich bin der Weg, die Warheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Joh. 14, 6). Vergl. Ijpeij, Geschiedenis van de Christlijke kerk in de achttiende eeuw, Utr. 1809, Tom. X, p. 90—146; Grégoire, Histoire des sectes réligieuses u. s. w. Tom. V, p. 331 sq.; Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue KG. Bd. I, St. 2, S. 170 ff., St. 3, S. 155 ff.; Fliedners Kollektenreise Thl. II, S. 574 ff.; Guericke, KG. Thl. II, S. 1200; Wiggers kirchliche Statistik II, S. 278; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, (1856) bladz. 6—10. (J. J. van Oosterzee) Hagenbach†.

Chrodegang, Hrodegandus, Ruotgang u. a., Son des Sigrammus und der Landrada, aus den edelsten Familien der ripuarischen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi, dem belgischen Limburg) im Anfange des achten Jarhunderts geboren, wurde dem geistlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeistlichkeit aufgenommen und von Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten Vortrag zu halten hatte. Im Jare 742 wurde er durch Karls Son Pippin zum Bischofe von Metz befördert und trug wesentlich dazu bei, die lange gestörte Verbindung des fränkischen Reichs mit Rom wider herzustellen. Als Stephan II. stark von den Longobarden bedrängt war, erhielt im Jar 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, sich nach Italien zu begeben und den Papst nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von statten ging. Zur Belonung dafür soll ihm vom Papste die Würde eines Erzbischofs, der Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugnis, die Bischöfe zu konfekriren u. a. gegeben worden sein. Seine Güter verwendete er auf die Hilfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anstalten, namentlich Klöster, unter denen das von Gorze und das widerhergestellte Lorsch obenan steht; auch wird sein Eifer in dem Ausschmücken und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jare 764 unternahm er eine Reise

nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen, vor allem aber iſt ſein Gedächtnis durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disziplin bleibend geworden. Zucht und Sitte war in der fränkiſchen Kirche verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieſelbe zum teil widerherzuſtellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetſte Mittel dazu ſchien ihm die Übertragung der Ordnung und Lebensweiſe der Regularen auf die Weltgeiſtlichkeit. Wie er in den von ihm geſtifteten Klöſtern die Regel Benedikts von Nurſia ſtreng durchfürte, ſo ſuchte er, was vor ihm ſchon Euſebius von Vercelli, Auguſtin u. a. one dauernden Erfolg unternommen, aufs neue mit feſteren Normen in Vollzug zu ſetzen. Seine zu dem Zwecke ausgearbeitete Regel, welche aus 34 Kapiteln beſteht, iſt einem großen Teile nach eine wörtliche Widerholung der Regel des Benedikt, nur ſetzt er an Stelle des Abbas und Praepositus den Episcopus und Archidiacouus, an die der monachi die canonici, ſelbſt der Ausdruck claustrum für das neue Inſtitut iſt beibehalten. Die vita canonica ſelbſt, die Abhaltung der horae canonicae u. ſ. w. iſt im ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; indes in zwei Punkten weichen beide Regeln von einander ab, und mußten es, da eine völlige Gleichſtellung der Säkularkleriker mit den Regularen nicht wol tunlich war. Dieſe Unterſchiede bezogen ſich auf die verſchiedene Stellung der einzelnen Ordines majores und minores zu- und untereinander, wärend bei den Mönchen dieſelben wegfielen; ſodann rückſichtlich der Vermögensverhältniſſe, indem der Regular tot für die Welt, nicht fähig des Beſitzes und Erwerbes in eigenem Namen iſt, wärend der Weltgeiſtliche das votum paupertatis nicht zu leiſten hat. Die Regel in ihrer erſten Geſtalt (bei Mansi, Collectio Conciliorum, Tom. XIV. Fol. 313 sq.; Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Tom. II, Fol. 69 sq. u. öfter) iſt nur für die Kathedrale in Metz beſtimmt; ſie iſt ſpäter bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieſer Geſtalt bei d'Achery, Spicilegium, Tom. I, Fol. 565 sq.; Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. I, Fol. 96 sq. u. a. und bei Migne patr. lat. Bd. 89, Fol. 1097) und hat nunmehr eine allgemeinere Faſſung, in welcher ſie auch in der regula Aquisgranensis im Jar 817 und ſpäterhin Berückſichtigung gefunden hat. Chrodegang half dabei römiſche Gebräuche in Deutſchland verbreiten. Paul Warnefried ſagt deshalb von ihm: Ipsum clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit (Pertz, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 268). Nach demſelben Berichterſtatter hat Chrodegang das Bistum Metz 23 Jare 5 Monate 5 Tage verwaltet. Er ſtarb am 6. März 766 (die bisweilen angegebene abweichende Jarzal 765 erklärt ſich aus der Berechnung des neuen Jars von Oſtern ab) und wurde im Kloſter Gorze begraben.

Man vergleiche über ihn Pauli Warnefridi, Liber de episcopis Mettensibus, verfaßt im Jar 784, am beſten gedruckt bei Pertz, Monum. Germ. II. 267. 268. — Die Vita Chrodegangi des Johannes von Gorze (?), verfaßt, wie es ſcheint, zwiſchen 965 und 973, gedruckt in den Monum. Germ. X. 552 sq. Acta Sanctorum der Bollandiſten Martii Tom. I. Fol. 453 sq. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd. I, § 87. 88; Hahn, Jahrbb. S. 146.

(O. F. Jacobſon †) Meyer.

Chronik. Mit dem Namen „Chronik" oder „Bücher der Chronik" benennt man jetzt das große im dritten Teil des hebräiſchen Kanons ſtehende Geſchichtswerk, welches in der Hauptſache die Geſchichte des Zeitraums von David bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Chaldäer umfaßt und ſomit dem zweiten „Buch Samuelis" und den beiden „Büchern der Könige" parallel läuft. Der von den Juden dieſem Werke beigelegte Name דִּבְרֵי הַיָּמִים (סֵפֶר) d. i. (Buch der) „Begebenheiten der Tage", „Zeitgeſchichte" charakteriſirt es nur im allgemeinen als ein Geſchichtsbuch; die Griechen gaben ihm mit Rückſicht auf ſein Verhältnis zu dem älteren kanoniſchen Geſchichtswerke den bezeichnenderen Namen *Παραλειπόμενα* d. h. „das Ausgelaſſene, praetermissa" (nicht: „das Nachgelaſſene, die Überreſte"),

um anzudeuten, das es eine Ergänzung des älteren Werks sei; Hieronymus aber (im prologus gal.) meinte es mit Anschluss an die hebräische Benennung besser ein Chronicon totius historiae divinae nennen zu können, und von daher schreibt sich sein jetzt gewönlicher Name. — Die Zerfällung dieses Werkes in zwei Bücher ist nicht ursprünglich, sondern scheint wie die änliche Zweiteilung der Bücher Samuelis und Könige von den Griechen ausgegangen zu sein, wogegen die älteren Juden und noch die Masoreten es nur als ein Buch zälten. Sollte indessen geteilt werden, so konnte der Teilungseinschnitt an keinem passenderen Orte gemacht werden. — Das Buch der Chronik selbst hinwiderum bestand ursprünglich nicht für sich, sondern es gehörte dazu das Buch Esra (im alten Sinne des Worts, wonach es die beiden später „erstes und zweites Buch Esra" oder „Esra und Nehemja" genannten Schriften umfasst): Chronik und Esra zusammen bildeten ein fortlaufendes Werk mit einem Plan, von einem Verfasser. Diese erst neuerdings (von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge u. s. w. 1832, S. 18 ff. und Ewald, Geschichte des Volks Israel, 3. Ausg., Bd. 1, S. 244 ff., zum teil auch von Movers, Kritische Untersuchungen u. s. w. 1834, S. 14) erkannte und von Bertheau im Kommentar zur Chronik und zum Esra gegen Hävernik, Keil und Nägelsbach mit Recht festgehaltene, auch bei De Wette-Schrad. § 238 und Graf (die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866) S. 119 anerkannte Zusammengehörigkeit beider Bücher erweist sich schon allein aus einer richtigen Analyse des Verhältnisses von 2 Chr. 36, 22 f. (wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht) zu Esr. 1, 1—4 (wo jener in der Chronik abgebrochene Satz widerholt und richtig zu Ende gefürt ist); sie bestätigt sich aber auch durch andere Zeichen. Zwischen der Chronik und dem Buch Esra (samt Nehemja) zeigt sich eine Gleichartigkeit der Sprache und des Stils, eine Änlichkeit in der Art der Quellenbenutzung, in der Auswal des geschichtlichen Stoffs und in der Darstellung gewisser mit Vorliebe behandelter Gegenstände (Genealogieen, statistische Verzeichnisse, Beschreibungen von Festen und Kultushandlungen, Darstellungen der Geschäfte der Leviten und ihrer Ordnungen, der Einrichtungen des Gottesdienstes, der Tempelmusik u. s. f.), wie sie sich nur aus der Identität des Verfassers erklären läßt (s. die Nachweisungen, bei De Wette-Schrader, Einleitung § 235—238; Keil, Einleitung S. 497 f., Bertheau zur Chronik S. XIII—XXI und zum Esra S. 12—14), welche Identität des Verfassers der Chronik und wenigstens des Buches Esra im engern Sinne schon frühe von den Exegeten erkannt und ziemlich allgemein behauptet worden ist. Auch liefern die in Chronik und Nehemja enthaltenen Andeutungen über die Zeit der Abfassung für beide Bücher das gleiche Ergebnis (s. unten); und irgend erhebliche Bedenklichkeiten stehen der Annahme einer Zusammengehörigkeit beider Bücher nicht entgegen; die von Keil a. a. O. S. 498. 519. 527 f. und Nägelsbach (s. d. Art. Esra Aufl. I) erhobenen lösen sich leicht und die von dem Rabbiner A. Rosenzweig („zur Einleitung in die Bücher Esra und Nehemia", Berl. 1876) vorgetragene Ansicht, dass Esr. 7 — Neh. 13 einst ein selbständiges ums Jar 300 geschriebenes Werk unter dem Namen Esra, und 1 Chron. 1 — Esr. 6 ein späteres zwischen 350 und 200 verfasstes Werk gewesen seien, ist zu wenig begründet und hat zu große Schwierigkeiten gegen sich, als dass sie haltbar erscheinen könnte. Man wird darum als gewiss annehmen können, dass 1 und 2 Chronik, Esra und Nehemja ursprünglich ein großes, die israelitische Geschichte bis auf die Zeiten des Esra und Nehemja herab umfassendes Werk bildeten, und erst später, doch schon vor den Zeiten der LXX, aus Gründen, die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen (Ewald S. 284, Bertheau, S. XIX), in mehrere Teile zerlegt wurden. — Geschrieben aber ist dieses Werk, wie sich von selbst versteht, nach den Zeiten des Esra und Nehemja (s. Neh. 12, 47), und bestimmter um das Jar 330 oder noch etwas später, im Anfang der griechischen Herrschaft in Asien. Die früher gewönliche (noch von Eichhorn, Hävernik, Keil festgehaltene) Ansicht, dass Esra die Chronik und das Buch Esra, Nehemja oder Nehemja und ein anderer (Esra) das Buch Nehemja geschrieben haben, kann nur aus Vorliebe für die Tradition noch festgehalten werden; was ihr Wares zu Grunde liegt, ist nur, dass in den Büchern Esra und Nehemja größere und klei-

nere Bruchstücke von eigenhändigen Denkschriften dieser beiden Männer enthalten sind, sowie dass durch die Bücher Chronik, Esra und Nehemja hindurch eine gemeinsame Hand sich verfolgen lässt. Dagegen wird durch die Herabführung des davidischen Stammbaumes bis in das sechste Glied nach Serubabel 1 Chr. 3, 19—24 und durch die der Hohenpriesterreihe bis auf Jaddua, den fünften nach Serubabels Zeitgenossen Josua, Neh. 12, 10 f., sowie durch die Erwähnung desselben Jaddua als Hohenpriesters in Neh. 12, 22 (vgl. V. 23), welcher nach Jos. Ant. XI, 7 und 8 am Ende der persischen und Anfang der griechischen Zeit sein Amt bekleidete, unzweifelhaft gemacht, dass das Buch nicht früher als damals geschrieben ist, aber wol auch nicht später, weil sichtbar Jaddua als der letzte vom Verfasser erlebte Hoheprieſter erwänt ist, (durch die Annahme von Glossen in den genannten Stellen, oder durch die von Movers S. 29 f. und Hävernik, Einleitung II, 1, S. 266 f. vorgebrachte Erklärung von 1 Chr. 3, 16 ff. kann man sich jener Folgerungen jetzt nicht mehr erwehren; vgl. noch Neh. 12, 26. 47). Aus der Art, wie Cyrus und seine Nachfolger überall „Könige von Persien" genannt werden (2 Chr. 36, 22 und in Esr. und Neh.) hat Ewald S. 250 scharfsinnig geschlossen, dass die griechische Herrschaft bereits angetreten war; die Rechnung nach Dariken (1 Chr. 29, 7 und in Esr. und Neh.) hat natürlich mit dem Sturz der persischen Herrschaft nicht sogleich aufgehört; und der von Keil aus 1 Chr. 29, 1. 19 genommene Grund für vornehemjanische Abfassungszeit lässt sich eher für das Gegenteil geltend machen. In das dritte Jarhundert aber (Zunz, Rosenzweig, Nöldeke, Alttest. Literatur S. 64) oder in noch spätere Zeit die Abfassung zu setzen, wird durch keinerlei Gründe empfohlen und durch den Umfang der oben ausgehobenen genealogischen Reihen ausdrücklich widerraten. — Dass nun dieses Buch in seinem ersten Teile (oder: die Chronik) nur dazu geschrieben wäre, die Nachrichten der älteren kanonischen Geschichtsbücher zu ergänzen, lässt sich nicht mit Grund behaupten, denn es widerholt eine Masse Nachrichten, die schon in jenen stehen. Der Verfasser wollte vielmehr ein selbständiges Werk schreiben, und die alte Geschichte in einer neuen Weise und von neuen Gesichtspunkten aus, aus denen sie bisher noch nicht beschrieben war, darstellen. Im allgemeinen wollte er die Geschichte seines Volks von Uranfang an bis auf Nehemja herab beschreiben und beginnt 1 Chr. 1 ff. darum mit Adam; da er aber über diese ältesten Zeiten keine eigentümlichen Geschichtsquellen mehr hatte und diese ganze ältere Geschichte der Menschheit und Israels als aus andern Büchern, vor allem dem Pentateuch hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, so geht er über diesen älteren Zeitraum kurz weg und eilt zu der Zeit hin, von da an sich sein Buch zur eigentlichen Geschichtsdarstellung gestalten konnte, zur Zeit Davids. Aber auch von diesem Zeitpunkt an will er nicht eine ausfürliche Beschreibung der ganzen israelitischen Geschichte oder erschöpfende Zusammenstellung aller noch vorhandenen Nachrichten geben, sondern er will aus dem reichen geschichtlichen Stoff nur das auswälen und darstellen, was auf die speziellen Zwecke, für die er lebt und schreibt, eine Beziehung hat. Wie zu seiner Zeit, nach dem Verlust der äußern Selbständigkeit und Herrschaft, die gesetzliche Religion mit ihrem Dienst und ihren Einrichtungen das vorzüglichste Gut war, welches Israel aus der alten Zeit in die neue hinübergerettet hatte, und zugleich die Grundlage der ganzen äußeren Ordnung und aller Lebensverhältnisse der neuen Gemeinde, so richtet er auch in der Darstellung der alten Geschichten sein vorzügliches Augenmerk auf die Geschichte der gesetzlichen Religion und des gesetzlichen Kultus und will, seinen Volksgenossen zur Lehre und Manung, diejenigen Zeiten und Zustände in ein recht helles Licht stellen, in welchen dieser gesetzliche Gottesdienst mit dem jerusalemischen Tempel als seinem Mittelpunkt, mit den Priestern und Leviten als seinen Organen, blühte und seine Segnungen trug. Die Richterzeit und vordavidische Königszeit, als aus welcher so Erfreuliches nicht zu melden war, übergeht er darum; auch die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, das von Anfang an auf den Abfall von der gesetzlichen Religion, von Jerusalem, vom davidischen Hause gegründet war, zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung; auch innerhalb der Geschichte des jerusalemischen Reiches lässt er eine Masse von Nach-

richten, die sich bloß auf die politischen Zustände oder auf die persönlichen Lebensverhältnisse einzelner Männer beziehen, weg, stellt dagegen alles, was er von Überlieferungen über den Tempel, den Kultus, die Festfeiern, Tempelmusik und Tempelgesang, die Priester und Leviten und deren Ordnungen und Geschäfte, sowie über die Verdienste der Könige und anderer Männer um die Religion und den Gottesdienst vorfand, mit großer Ausführlichkeit dar und ergeht sich mit Vorliebe in der Beschreibung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten der ältern Zeit, behandelt dagegen die Regierungen und Verhältnisse, über welche so Erfreuliches sich nicht melden ließ, nur in aller Kürze. Im Gegensatz zu den älteren Geschichtsbüchern, welche vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, trägt so die Geschichtschreibung der Chronik (samt Esra und Nehemja) einen priesterlich-levitischen Charakter, weswegen man mit Recht schließt, dass der Verfasser selbst zu der Klasse der Priester (De Wette) oder eher Leviten (levitischen Musiker, Ewald S. 254 f. und Rosenzweig S. 34) gehörte. Auch scheint sein levitisch gebildeter Geist an Geschlechtsverzeichnissen und dürren statistischen Übersichten und Erläuterungen eine besondere Freude gehabt zu haben; aber nicht bloß daraus, sondern auch aus dem besondern Gewicht, das in dieser nachexilischen Zeit auf die Nachweisung des Stammbaums und Bürgerrechts gelegt wurde, erklärt sich die Aufnahme so vieler Namens- und anderer Verzeichnisse in sein Buch. — In diesem Sinne stellt nun der Verfasser als Einleitung oder ersten Teil seinem Werke eine kurze Übersicht über die Urgeschichte von Adam an bis auf David voran, 1 Chr. 1—10; diese ganze Zeit handelt er aber nur in Form von Genealogieen, durch Angabe der Reihenfolge und Gliederung der Geschlechter und Stämme ab, und streut nur dann und wann auch merkwürdige geschichtliche Bemerkungen ein. Nachdem er die Geschlechter von Adam bis auf Jakob herabgeführt, beschreibt er, in den Kreis der 12 Stämme eingetreten, ihre Verhältnisse, besonders ausführlich die von Juda und dem davidischen Geschlecht und von Levi, aber schon von Kapitel 8 an verlässt er Gesamtisrael, tritt seinem Hauptgegenstand, dem jerusalemischen Reich, durch die Beschreibung der Verhältnisse Judas, Benjamins, der Leviten und Jerusalems näher und leitet zur Geschichte Davids hinüber. Er fasst aber in diesen Übersichten nicht bloß die Verhältnisse, wie sie vor David waren, zusammen, sondern berücksichtigt dabei auch die späteren Königszeiten. Nun kommt er im zweiten Teil des Werks, 1 Chr. 11 bis 2 Chr. 36, auf die Königsgeschichte von David bis zu Jerusalems Zerstörung. Am ausführlichsten verweilt er 1 Chr. 11—29 bei Davids Regierung; sie ist auch ihm, wie den prophetischen Geschichtschreibern, der Glanzpunkt der ganzen Königszeit, denn David ist der Gründer der Herrschaft zu Jerusalem, Ordner der Einrichtungen der Priester und Leviten, Schöpfer des gottesdienstlichen Gesangs und der Musik, Vorbereiter des Tempelbaues. Das hierauf Bezügliche beschreibt er darum in großer Weitläufigkeit 1 Chr. 13—18. 22—29, lässt dagegen die Jugendgeschichte Davids, seine Regierung in Hebron, die Geschichte der Aufstände u. dgl. aus. Auch von Salomo 2 Chr. 1—9 erzält er hauptsächlich nur die Geschichte des Tempelbaues und seiner Einweihung, sowie seine anderweitige Sorge für den Kult. Endlich lässt er 2 Chr. 10—36 nach der Erzälung des Abfalls der 10 Stämme eine fortlaufende Geschichte der Könige Jerusalems folgen, verweilt aber auch hier mit besonderer Vorliebe bei den Regierungen und Zeiten, wo die gesetzliche Religion ordentlich gehandhabt wurde oder die Hoheit und Heiligkeit Jerusalems, des Tempels und seiner Diener besonders deutlich sich kund tat (vor allem unter Asa, Josaphat, Joasch, Hizkia, Josia). Im dritten Teil des Werks (Esra und Neh.) behandelte er dann in ähnlichem Geiste die nachexilische Geschichte. — Von seinen Erzälungen und Nachrichten hat nun dieses Werk einen guten Teil mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern gemein, oft genug wörtlich oder fast wörtlich damit gleichlautend; ein anderer, ebenso bedeutender Teil desselben aber ist ihm eigentümlich. Dieses Verhältnis hat man früher, in der Zeit der vorzugsweise negativen Bibelkritik so erklärt, dass man annahm, der Chroniker habe seine mit jenen Büchern gemeinsamen Nachrichten eben aus ihnen geschöpft, alles aber, was er Abweichendes und Eigentümliches hat, für Missver-

ständnis, Umdeutung, Ausschmückung, absichtliche Entstellung und reine Erdichtung ausgab (so namentlich De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung 1806 und Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter 1823). Gegen solche harte Urteile ist aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Chronikers (hauptsächlich durch die Bemühungen von Keil, Apologetischer Versuch 1833, Movers in der angeführten Schrift 1834, Hävernik in der Einleitung 1839 und Ewald in der Geschichte Israels) längst wider gerettet und selbst Graf hat sie nur in abgeschwächter Weise reproduzirt. Man erkennt nun wider an, dass der Chroniker nach Quellen gearbeitet hat und dass von absichtlichen Erdichtungen oder Entstellungen der Geschichte bei ihm keine Rede sein kann. Welcher Art diese Quellen waren, kann man aus seinen eigenen Berufungen darauf noch erkennen, und aus der richtigen Erkenntnis derselben erklärt sich auch das Verhältnis seines Werks zu den älteren kanonischen Geschichtsbüchern zur Genüge. Diese Frage nach den Quellen, die noch Movers und De Wette in der Einleitung sehr ungenügend gelöst hatten, ist weiterhin durch Keil, Hävernik, Ewald, Bertheau befriedigender beantwortet. Für seine Genealogieen und andern Verzeichnisse standen dem Verfasser alte Schatzungslisten als Quellen zu Gebot; solche Listen, auf welche die vorexilische und namentlich die nachexilische Gemeinde großen Wert legte (Esra 2, 59. 62), hatten sich, zum teil vielleicht zufällig und vereinzelt, zumeist aber in die Geschichtswerke schon aufgenommen (I. 9, 1; 23, 27; 27, 24), noch erhalten. Für die eigentliche Geschichtserzälung sodann beruft sich der Verfasser teils auf Worte oder Geschichten von einzelnen Propheten (I. 29, 29; II. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 26, 22; 32, 32), teils (und zwar unter verschiedenen synonymen Titeln) auf ein Geschichtsbuch der „Könige Judas und Israels", worin die Geschichte beider Reiche bis zu ihrem Ende beschrieben war. Die genauere Erörterung der Fälle, wo er sich auf dieses Geschichtsbuch beruft, hat ergeben, dass dasselbe sowol von den Annalen beider Reiche, auf welche sich die kanonischen Bücher der Könige so oft berufen, als von den kanonischen Büchern Sam. und Kön. selbst verschieden ist, und vielmehr ein großes aus jenen Annalen beider Reiche zusammengearbeitetes Sammelwerk war, in welchem die Geschichte beider Reiche synoptisch, und vielleicht schon unter Benützung der kanonischen Königsbücher, dargestellt war. (Dass „der Midrasch des Buchs der Könige" II. 24, 27 damit nicht einerlei, sondern eine besondere Erklärungsschrift dazu sei, siehe erörtert bei Bertheau S. XXX f.) Die Prophetengeschichten sodann, auf die er sich beruft, waren höchst warscheinlich nicht, wie noch Keil, Einl. S. 492 und Kommentar S. 22 annimmt, selbständige einzeln vorhandene geschichtliche Schriften von Propheten, sondern, aus den bei Ewald I, S. 266 ff. und Bertheau S. XXXI ff. angeführten Gründen, Teile oder Abschnitte eben jenes selben großen Geschichtsbuches (s. II, 20, 34 u. 32, 32, auch 12, 15), die er, weil er sie als aus Prophetenschriften ausgezogen denkt (s. II, 26, 22), unter den Namen dieser Propheten zitirt. Dabei ist immerhin möglich, dass solcherlei Schriften auch noch einzeln im Umlauf waren: so wenigstens die II, 33, 19 genannte, wenn die Lesart dort richtig ist. Somit war jenes große geschichtliche Sammelwerk, in dem er auch die meisten jener Namensverzeichnisse vorfand, die Hauptquelle seiner eigentümlichen Nachrichten; andere Schriften, die er daneben noch haben mochte (Bertheau S. XXXV f.), waren sicher von untergeordneter Bedeutung. Dass er auch das jetzt kanonische Königsbuch kannte, wird niemand leugnen können; dass er es als Hauptquelle benützt habe (Graf, Riehm in den Studien und Krit. 1868 S. 377 f.), ist nach dem obigen nicht anzunehmen; dass er aber darauf Rücksicht nahm, ja sogar in manchen Darstellungen sich daran anschloss, wird mit Recht von Ewald S. 265 f., 282 f., Bleek, De Wette-Schrad. § 231, Bertheau S. XLIV f. angenommen, wenn auch über das Maß der Benützung die Ansichten noch auseinandergehen. Der Umstand, dass die Chronik so viele mit dem kanonischen Königsbuch wörtlich gleichlautende Abschnitte hat, muss nicht immer aus einer direkten Benutzung desselben, sondern kann auch daraus erklärt werden, dass dem großen Quellenbuch des Chronikers und den Büchern Samuel und Könige dieselbe Quelle zu Grunde liegt, und jenes vielleicht schon mit Rücksicht auf die kanonischen Kö-

nigsbücher gearbeitet war. — Hiernach handelt es ſich nun bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronikers um das Zweifache: wie weit ſeine Quellen ſelbſt zuverläſſig waren, und inwieweit er dieſe ſeine Quellen treu benutzte? So weit wir aus der Chronik ſelbſt über die Zuverläſſigkeit der Quellen noch ein Urteil fällen können, haben wir keinen Grund, dieſelbe zu verdächtigen; eine Maſſe von Differenzen zwiſchen der Chronik und den Königsbüchern in Namen, Zalen, einzelnen Ausdrücken u. ſ. f. erklärt ſich zur genüge durch zufällige Verderbniſſe des Textes, ſei es der Königsbücher oder der Chronik und ihrer Quellenbücher. Wol aber ſcheint aus der Gleichartigkeit mancher vom Chroniker mitgeteilten (Propheten- und Königs-) Reden (ſ. Bertheau S. XLII f.), ſowie auch aus der zweimal gebrauchten Benennung ſeiner Quelle mit „Midraſch", (II, 13, 22; 24, 27) zu folgen, daſs ſchon in dieſen Quellen die alte Geſchichte zum teil in freier, erbaulich-erklärender Weiſe dargeſtellt war. Aber daneben muſs zugegeben und anerkannt werden, daſs er auch ſelbſt in ſeiner Weiſe manches änderte, dazu und davon tat; ſeine Sprache, ſeine Zeit, ſeinen Geiſt und ſeine eigentümlichen Zwecke merkt man trotz aller Quellenmäßigkeit aus ſeinen Darſtellungen heraus. Er überſetzt oft genug die ältere Sprache in die Sprache ſeiner Zeit, ändert in den Ausdrücken und Sachen, läſst Einzelnheiten weg, oder ſetzt Erklärungen bei, one damit immer das Richtige zu treffen, ſtreut allerlei Reflexionen und Bemerkungen ein (ſ. die Belege bei De Wette-Schrad. § 227—229; Keil, Einl. S. 482—486); er läſst die eigentümlichen dogmatiſchen Anſchauungen ſeiner Zeit einfließen (vgl. 1 Chr. 21, 1 mit 2 Sam. 24, 1), ſtellt gerne mit Weglaſſung von Mittelurſachen die Begebenheiten in ein wunderbares Licht; in den den Männern der Vorzeit in den Mund gelegten Reden hat er ſelbſt auch freier eingegriffen und in ſeiner Weiſe manches ausgefürt, wozu er nur etwa die Grundgedanken überkommen hatte; in den häufigen Beſchreibungen der religiöſen Feierlichkeiten und Feſte der Vorzeit hat er ſich deutlich von dem Vorbild der Feſtfeiern ſeiner Zeit zu ſehr leiten laſſen. So hat er öfters kurze ältere Nachrichten mit ſeinem Geiſte wider zu deutlicheren feſten Bildern belebt, ſo daſs zwar die Grundvorſtellung der Sache bei ihm richtig und geſchichtlich, die Ausfürung aber im Geſchmacke der ſpäteren Zeit iſt (De Wette - Schrad. § 230); und ſolche Eigentümlichkeiten von ihm muſs man allerdings beachten, wenn man ſein Werk zu geſchichtlichen Zwecken benutzen will. — Seine Sprache, ſoweit ſie nicht auf ſeinen Quellen beruht, zeigt in Ausdrücken und Wendungen den ſinkenden Hebraismus der ſpäteren Zeit; ebenſo ſeine Orthographie. In den genealogiſchen Verzeichniſſen hat er eine gewiſſe Technik ſeiner Zeit in Anwendung gebracht, deren Verſtändnis für uns viele Schwierigkeiten bietet. — Die Aufnahme der Chronik in den Kanon ſcheint auf der richtigen Einſicht in die Wichtigkeit der vielen ihr eigentümlichen Nachrichten und Erzälungen, durch welche ſie die alten Bücher ergänzt, zu beruhen; ſie muſste aber als ein jüngeres und nicht im prophetiſchen Geiſte geſchriebenes Buch folgerecht in die dritte Klaſſe kanoniſcher Bücher, die Hagiographen, geſtellt werden. In die Peſchito ſcheint ſie urſprünglich nicht aufgenommen geweſen zu ſein; der ſyriſche Text derſelben gleicht einem jüdiſchen Targum; die Neſtorianer ſcheinen ſie nicht geleſen zu haben (ſ. G.G.A. 1868, S. 1826). Für uns hat die Chronik nicht bloß als Geſchichtsquelle, durch welche die älteren Bücher ergänzt oder berichtigt werden, ſondern auch als Hilfsmittel zur Erkenntnis der Textgeſchichte einen hohen Wert. — Die Geſtalt des Textes der Chronik iſt im großen und ganzen ſchon bei den LXX dieſelbe wie in der maſoretiſchen Feſtſtellung; im einzelnen enthält derſelbe aber viele Fehler, namentlich in den Namen, und iſt darum auch die griechiſche Überſetzung der LXX bei dieſem Buche nicht one ziemlichen kritiſchen Wert. — Die brauchbarſten neueren Kommentare zu der Chronik ſind die von Bertheau in 2. Aufl. 1873 und von Keil 1870. **A. Dillmann.**

Chryſologus. Dieſen Beinamen fürt Petrus von Ravenna, einer der bekannteren lateiniſchen Kirchenredner des 5. Jarh.'s. Er war um 406 zu Imola (Forum Cornelii) im Gebiet des ſpäteren Kirchenſtats geboren und wurde von dem dortigen Biſchofe Cornelius für den geiſtlichen Stand erzogen und unterrichtet. Mit Widerſtreben nahm er 433 (nach gew. Angabe) die Wal zum Biſchofe von

Ravenna, dem damaligen Sitz des occidentaliſchen Reichs, an und wurde durch den römiſchen Biſchof Sixtus III. geweiht. Hier blühte er als Zeitgenoſſe Leos I. unter Valentinian III. Als Prediger wirkte er für Sittenſtrenge und Werkheiligkeit, verfocht das kirchliche Dogma gegen arianiſche und ſonſtige Abweichungen und miſchte ſich brieflich in den Streit gegen Eutyches. Sein kirchliches Anſehen verſchaffte ihm Metropolitanrechte, ſeiner Beredſamkeit verdankte er ſpäter den Beinamen Chryſologus. In dem genannten Geburtsort ſoll er 450 (nicht, wie zuweilen angegeben wird, 500) geſtorben ſein. Dieſe wenigen Notizen ergeben ſich teils aus ſeinen Reden, teils ſind ſie aus Acta SS. Julii t. VII, 218—221 und Muratori Script. t. II, ab init. (vgl. Graevii Thes. VII, p. 1, lib. 2) zu ſchöpfen.— Wir beſitzen unter ſeinem Namen 176 Sermones, von denen aber nur etwa 160 ihm anzugehören ſcheinen. Die erſte Sammlung wurde ſchon im 8. Jarh. von Felix, Biſchof von Ravenna, veranſtaltet und mit einem noch vorhandenen Prolog bevorwortet. Es ſind kurze, gedrungen und zuweilen mit Schwung geſchriebene Paräneſen, teils Erklärungen von Parabeln und andern Bibelſtücken, teils Ermanungen über moraliſche und aſketiſche Themata, dazu auch einige dogmatiſche und polemiſche Auseinanderſetzungen. Hiſtoriſche Wichtigkeit haben die der Erklärung des apoſtoliſchen Symbols gewidmeten Reden (Sermones 57 bis 62), weil ſie einen eigenen, obwol mit der römiſchen Formel bei Rufinus faſt übereinſtimmenden Text dieſes Symbols darbieten (Walch, Bibl. symbol., p. 62; Hahn, Biblioth. der Symb., S. 11 der 1. Aufl.). Von Briefen des Chryſologus iſt nur der eine auch griechiſch vorhandene an Eutyches vom Jar 449, eine Aufforderung zum Gehorſam und Verwarnung vor dogmatiſcher Extravaganz enthaltend, übrig, und man hat one Grund vermutet, daſs Leos berühmte Epiſtel an Flavian von dieſem Chryſologus eingegeben ſei. — Die erſte Ausgabe der Sermones aurei iſt von P. Agapitus Vincentius, Bononiae 1534 und wurde oft widerholt. Auch wurden die Reden mit den Werken des Leo Magnus, Maximus Taurin., Fulgentius Rusp. (z. B. Par. 1671, ed. Rainaud) verbunden herausgegeben. Die Epistola contra Eutychen graece et latine cum notis G. Vossii, Mogunt. 1604 und öfter. Spätere Ausgaben: Bonon. 1643, Venet. 1742, opera et studio Dominici Mitae.— Lugd. 1676, opera et labore Martini del Castillo. — Opera omnia — recensita a P. Sebastiano Pauli, Venet. 1750; Ang. Vindel. 1758, auch in Bibl. max. PP. Lugd. Tom. VII. — Übrigens vgl. Oudin I, p. 1250; Tillemont, Mém. XV, p. 184; Fabric., Bibl. med. et inf. latin. I, p. 379; Schönemann, Biblioth. II, p. 746; Fessler, Institutt. patrologiae Oenip. 1851, II, p. 706; Hamberger, Zuverl. Nachr. III, S. 190. **Gaß.**

Chryſoſtomus, Johannes. Dieſer berühmteſte Redner des chriſtlichen Altertums, welchem der Name *Χρυσόστομος* (Goldmund) jedoch erſt von einer ſpäteren Zeit wegen ſeiner Beredſamkeit beigelegt wurde (zuerſt findet er ſich bei Iſidor von Sevilla, geſt. 636), iſt geboren um 347 zu Antiochien. Wies die vornehme Abſtammung beider Eltern und die angeſehene Stellung, welche ſein Vater Sekundus als magister militum orientis einnahm, den Knaben auf die Laufban, welche begabte junge Leute aus edlen Geſchlechtern damals gewönlich einſchlugen, auf die eines Rhetors und Sachwalters, ſo war für ſeine religiöſe Entwicklung von tiefgreifendem Einfluſs die innige, aber von der damals ſo häufigen aſketiſchen Überſpannung freie Frömmigkeit ſeiner Mutter Anthuſa, welche ſchon im 20. Jare Witwe geworden, alle Anträge der Freier zurückwies, um ſich ungeſtört der Erziehung ihres einzigen Sones zu widmen. Einen ſo feſten Grund chriſtlichen Glaubens legte ſie in ihm, daſs ſie es wagen konnte, die Bildung des angehenden Jünglings dem berühmteſten Sophiſten jener Zeit, Libanius, dem fanatiſchen Anhänger des Heidentums, anzuvertrauen. Dieſer zog den jungen Johannes wegen ſeiner redneriſchen Begabung allen ſeinen Schülern vor und beklagte noch ſterbend (395), daſs ihm die Chriſten denſelben entriſſen haben. Chryſoſtomus hatte nämlich nach Beendigung ſeiner Studien zwar die Laufban eines Sachwalters eingeſchlagen, allein der Unruhe und innern Unwarheit im Treiben der Rhetoren überdrüſſig, wandte er ſich ganz der Beſchäftigung mit dem Göttlichen zu. Drei Jare genoſs er den Unterricht des Biſchofs Meletius von Antiochien und ward

dann von demſelben getauft. Erfüllt von der damals ſo weit verbreiteten Begeiſterung für das Mönchtum, hätte er am liebſten dieſe Lebensweiſe erwält, aber der Mutter Bitten hielten ihn zurück. Er gab es daher zu, daſs ihn Meletius zum Lektor (Anagnoſten) weihte. Einem biſchöflichen Amte, das man ihm zugedacht hatte, entzog er ſich, wuſste dagegen ſeinen Freund Baſilius durch Überliſtung zur Annahme eines ſolchen zu beſtimmen. Die bei dieſer Getegenheit zwiſchen beiden gefürten Geſpräche veranlaſsten ſpäter den Chryſoſtomus zur Abfaſſung ſeiner berühmten Schrift vom Prieſtertum (*περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio). Inzwiſchen war ſeine Mutter geſtorben. Nun widerſtand er nicht länger ſeinem Zug zum Mönchsleben, er ſchloſs ſich einem Mönchsverein in den Bergen von Antiochien an und verbrachte ſechs Jare in ſtiller Zurückgezogenheit, mit Handarbeit, Gebet, Bibelſtudium und Nachſinnen über göttliche Dinge beſchäftigt. Es war eine Zeit der Sammlung und der Vorbereitung für ſein ſpäteres Wirken. Die glühendſte Begeiſterung für dieſe Lebensweiſe ſpricht nicht nur aus ſeinen um jene Zeit verfaſsten Erſtlingsſchriften, den drei Büchern „gegen die Feinde der Beförderer des Mönchtums“ und der Abhandlung: „daſs das Mönchsleben höher und glückſeliger ſei als der Beſitz der kaiſerlichen Würde“, ſondern auch aus den beiden Briefen, durch welche er ſeinen Freund Theodor, den nachmaligen Biſchof von Mopsveſte, der dem Mönchsleben entſagt hatte und in die Ehe treten wollte, zu bußfertiger Umkehr aufforderte. Warſcheinlich wärend dieſes Aufenthalts unter den Mönchen hatte Chryſoſtomus einen trefflichen Fürer zu unbefangenem Schriftverſtändnis an dem als Stifter der antiocheniſchen Schule bekannten Diodor, ſpäteren Biſchof von Tarſus. Aber ſeine leidende Geſundheit zwang ihn 380, die Einſamkeit zu verlaſſen. Nach Antiochien zurückgekehrt, wurde er von Meletius zum Diakon geweiht. Wol konnte er in dieſer Stellung ſeine Redegabe nicht verwerten, mit um ſo größerem Eifer widmete er ſich der Seelſorge. Auf ſeelſorgerliche Fragen beziehen ſich auch die meiſten der von ihm in dieſer Zeit verfaſsten Schriften. Es ſind folgende: zwei Troſtſchreiben an Stagirius, einen jungen Mann, der gegen den Willen ſeines Vaters Mönch geworden und dann in Gemütskrankheit verfallen war; Troſtſchrift an eine junge Witwe; Verteidigung des eheloſen Lebens der Jungfrauen; über den Märtyrer Babylas; zwei Schriften über die Zerknirſchung; endlich die ſchon erwänte Schrift über das Prieſtertum.

Im J. 386 wurde Chryſoſtomus von Flavian, dem Nachfolger des Meletius, zum Presbyter geweiht. Hiemit beginnt ſeine Wirkſamkeit als Prediger. Schon das folgende Jar brachte eine Gelegenheit, die Macht ſeiner Rede zu beweiſen. Bei einem Aufſtand waren die Bildſäulen der kaiſerlichen Familie zertrümmert worden. Aber der Aufſtand ward niedergeſchlagen und nun herrſchte bange Furcht vor der Rache des Kaiſers. Flavian reiſte nach Konſtantinopel, um für ſeine Gemeinde die kaiſerliche Gnade anzuflehen, Chryſoſtomus aber benützte die gerade eintretende Faſtenzeit, um in ſeinen berühmten 21 Predigten „von den Bildſäulen“ die Bevölkerung zur Buße zu rufen, aber auch aufzurichten durch den Hinweis darauf, daſs auch das äußere Unglück dem innern Menſchen zum Heil gereichen könne. — Auch in gewönlichen Zeiten bewies ſich Chryſoſtomus, dem ſein Biſchof das Predigen neidlos überlaſſen hatte, als einen treuen Hirten. Durch Sanftmut ſuchte er die ſchon über 20 Jare in der Gemeinde beſtehende meletianiſche Spaltung zu überwinden. Die Anhänger des Arianers Eunomius griff er anfänglich nicht an, um nicht diejenigen von ihnen zurückzuſtoßen, welche ſeine Predigten beſuchten. Als aber von ihrer Seite Angriffe erfolgten, ließ er ſich in ſeinen 12 Homilien „gegen die Anomöer“ auf die Widerlegung dieſes Standpunktes ausfürlich ein. Auch vor manichäiſchen und gnoſtiſchen Irrlehren ſowie vor jüdiſchem Aberglauben warnte er ſeine Gemeinde, wärend er den Heiden gegenüber ſich auf die wunderbare Ausbreitung und die ſittlichen Wirkungen des Chriſtentums zu berufen liebte. Am meiſten aber lag ihm die ſittliche Hebung der Gemeinde ſelbſt am Herzen. Das Vertrauen auf die äußerliche Teilnahme am Gottesdienſt oder auf den Beſitz der reinen Lehre, die mancherlei Reſte heidniſchen Aberglaubens, die heidniſche Lebensweiſe, wie ſie ſich namentlich in der Luſt an den leichtfertigen und unzüchtigen Spielen in Cirkus und Theater

zeigte, griff er mit Ernſt an und wuſste dagegen Hausgottesdienſt und Forſchen in der Schrift, ſowie einen echt chriſtlichen Lebenswandel mit beredten Worten zu empfehlen.

Beinahe 12 Jare wirkte er in dieſer Weiſe zu Antiochien. Von den Homilien, welche er dort gehalten, iſt eine große Zal auf uns gekommen, unter denſelben viele, welche eine fortlaufende Erklärung bibliſcher Bücher enthalten, ſo über die Geneſis (67 Reden), über Pſalmen (60), die Evangelien des Matthäus (90) und Johannes (88), ſowie über die Briefe Pauli an die Römer, Korinther, Galater, Epheſer, an Timotheus und Titus. Dagegen ſind ſeine Homilien über die Apoſtelgeſchichte und über die übrigen pauliniſchen Briefe wärend ſeines Aufenthaltes in Konſtantinopel verfaſst. Eutrop nämlich, der Günſtling des Kaiſers Arkadius, bewirkte, daſs er für den Biſchofsſtul der Hauptſtadt beſtimmt wurde. Um die Hinderniſſe zu beſeitigen, welche ſeine eigene Demut und die Anhänglichkeit ſeiner Gemeinde dieſem Plane entgegenſtellten, entfürte man ihn mit Liſt nach Konſtantinopel, wo ihn im Februar 398 Theophilus von Alexandrien zum Erzbiſchof zu weihen genötigt wurde. So war er one ſeinen Willen in eine einflusreichere aber auch ſchwierigere und gefarvollere Stellung verſetzt. Die hinter dogmatiſchem Fanatismus ſich verſchanzende Sittenloſigkeit der Bevölkerung, die Launen eines deſpotiſchen Hofes, der verweltlichte Sinn unter ſeiner Geiſtlichkeit bereiteten dem ſittenſtrengen, freimütigen, in den Künſten der Intrigue unerfarenen Manne ſchwere Kämpfe. Auch gegen häretiſche Parteien gab es zu kämpfen. Die Arianer, vor wenigen Jaren noch im Beſitze aller Kirchen der Stadt, übten noch immer, beſonders durch ihre Geſänge und nächtlichen Prozeſſionen, Einfluſs auf die Bevölkerung. Chryſoſtomus trat ihnen durch Veranſtaltung änlicher Prozeſſionen entgegen. Als hieraus blutige Schlägereien entſtanden, wurden den Arianern ihre Umzüge verboten. Auch vor den Novatianern ſah ſich Chryſoſtomus veranlaſst, ſeine Gemeinde zu warnen. Aber auch über die eigene Gemeinde hinaus erſtreckte ſich ſeine Tätigkeit. Namentlich lag ihm die Ausbreitung des Chriſtentums unter den Heiden am Herzen. So ſchickte er nach Phönizien Mönche als Miſſionare, ganz beſonders aber wendete er ſeine Sorgfalt den Goten zu, welche mit dem oſtrömiſchen Reiche damals in ſo vielfache Berürung kamen. Für die gotiſchen Söldner ließ er in Konſtantinopel eine eigene Kirche einrichten, wo ihnen in ihrer Mutterſprache gepredigt wurde. Dagegen trat er dem Verlangen des ſiegreichen Gotenhäuptlings Gainas, welcher für ſeine arianiſchen Landsleute die Einräumung einer Kirche forderte, mutig entgegen. — Schon im Jare nach ſeinem Amtsantritt bekam er die Schwierigkeiten ſeiner Stellung zu fülen. Eutrop hatte ſeine Macht zu Gewalttätigkeiten miſsbraucht, one auf des Chryſoſtomus Warnungen zu achten, und als dieſer diejenigen, die ſich in die Kirchen geflüchtet hatten, dort vor Eutrops Rache ſchützte, ſo erwirkte derſelbe ein Geſetz, das den Kirchen ihr Aſylrecht nahm, muſste aber bald darauf, durch einen Aufſtand der Goten geſtürzt, ſelbſt in einer Kirche Schutz ſuchen, den ihm Chryſoſtomus mit eigener Lebensgefar und zugleich im ſtolzen Bewuſstſein des Triumphs der Kirche gewärte. Mehr Not machten die kirchlichen Wirren. Die Zerrüttungen in der epheſiniſchen Gemeinde veranlaſsten den Chryſoſtomus, im J. 400 eine Synode zu Konſtantinopel zu halten und im folgenden Jare ſelbſt nach Epheſus zu reiſen, wo er der Gemeinde einen würdigen Biſchof gab, auch ſechs benachbarte Biſchöfe, welche ihr Amt durch Simonie erlangt hatten, abſetzte. Hiedurch machte er ſich manche Feinde, welche nur auf Gelegenheit warteten, ſich an ihm zu rächen. Und dieſe kam ſchon im folgenden Jare. Ägyptiſche Mönche, unter ihnen die durch Gelehrſamkeit ausgezeichneten ſogenannten vier langen Brüder, welche als Verehrer des Origenes von dem gewalttätigen Erzbiſchof Theophilus von Alexandrien verfolgt wurden, hatten ſich nach Konſtantinopel geflüchtet. Chryſoſtomus nahm ſich derſelben an und machte ſich dadurch den Theophilus zum Todfeind. Zur Verantwortung nach Konſtantinopel vorgeladen, ſchickte dieſer ränkevolle Mann den beſchränkten aber ehrlichen Biſchof Epiphanius von Cypern, den er gegen Chryſoſtomus aufzureizen gewuſst, voraus, um den letzteren zu ſtürzen. Dem Epiphanius aber ſcheinen in der Hauptſtadt die Augen aufgegangen zu ſein, er reiſte

in aller Eile wider ab. Theophilus aber wuſste bald die Kaiſerin Eudoxia, welche dem Chryſoſtomus wegen ſeiner freimütigen Äußerungen abhold war, und durch ſie den Kaiſer gegen den letzteren einzunehmen, und ſtatt als Angeklagter vielmehr als Richter aufzutreten. Unter ſeinem Vorſitze ward auf einem kaiſerlichen Landgut bei Chalcedon, zur Eiche (ad quercum, ἐπὶ δρῦν) genannt, eine Synode gehalten und 46 Anklagepunkte gegen Chryſoſtomus vorgebracht, ſein kirchliches, ſittliches und politiſches Verhalten betreffend. Obwol dieſelben teils auf offenbarer Erdichtung beruhten, teils geradezu lächerlich waren, ſo wurde doch, da die verſammelten Biſchöfe — anfänglich 36, zuletzt 45 — größtenteils ſeine Feinde waren, nachdem er der erhaltenen Vorladung keine Folge geleiſtet, einſtimmig ſeine Abſetzung ausgeſprochen und dem Kaiſer anheimgeſtellt, ihn zur Strafe für die ihm ſchuldgegebene Majeſtätsbeleidigung zu verbannen. Dies geſchah auch. Chryſoſtomus, um einen Volksaufſtand zu verhindern, lieferte ſich heimlich den Häſchern aus und ward zu Schiff nach Bithynien gebracht. Allein ein Erdbeben in der folgenden Nacht und die Gärung unter dem Volk erſchreckte den Hof, und die Kaiſerin bat in eigenhändigem Schreiben den Verbannten zurückzukehren. Das Volk empfing ihn jubelnd und nötigte ihn, ſein Amt wider anzutreten ehe noch, wie er wünſchte, ein Konzil ſeine Abſetzung für ungiltig erklärt hatte. Als nun wenige Monate darauf Eudoxia ſich eine ſilberne Bildſäule errichten ließ und Chryſoſtomus gegen die abgöttiſchen Ehrenbezeugungen und die lärmende Ausgelaſſenheit, womit dieſelbe eingeweiht worden war, ſich in einer Predigt ausſprach, entbrannte der Haſs der Kaiſerin aufs neue. Mit Beziehung hierauf ſoll er am Tage des Täufers Johannes die Worte geſprochen haben: „Abermals wütet Herodias, abermals tanzt ſie und verlangt das Haupt Johannis auf einer Schüſſel“. Nun war ſein Sturz beſchloſſen. Eine Synode ward nach Konſtantinopel berufen und ſprach auf den Rat des Theophilus, one ſich auf ſonſtige Anklagen einzulaſſen, die Abſetzung über ihn aus, weil er entgegen den Beſtimmungen der antiocheniſchen Synode von 341, nachdem ihn eine Synode abgeſetzt, ſeinen Stul wider beſtiegen habe, one von einer anderen, größeren wider eingeſetzt zu ſein. Der Kaiſer beſtätigte dieſe Abſetzung und verbot ihm zugleich, ſeine Wonung zu verlaſſen. Da aber die Anhänglichkeit des Volkes an ihn Ruheſtörungen befürchten ließ, ſo wurde er, nachdem gegen ſeine Anhänger, beſonders in der Feſtnacht vor Oſtern die empörendſten Gewalttätigkeiten verübt worden waren, am 20. Juni 404 in die Verbannung geſchleppt und nach einem kurzen Aufenthalt in Nicäa nach Kukuſus in Kleinarmenien gebracht. Von dieſem entlegenen Orte aus unterhielt er einen lebhaften Briefwechſel mit ſeinen Freunden in Konſtantinopel, beſonders eingehende Berichte ſchickte er an eine vornehme und gottſelige Dame, Olympias. Auch mit andern Gemeinden des Morgen- und Abendlandes ſtand er in regem Verkehr. Mehr als 230 Briefe, die er in der Verbannung geſchrieben, ſind uns aufbehalten. Durch dieſe Briefe ſuchte er für das geiſtliche Wol ſeiner verwaiſten Gemeinde ſowie für das Gedeihen der von ihm begründeten Miſſionen zu wirken. Auch zwei Abhandlungen hat er damals verfaſst: „Daſs dem, der ſich ſelbſt nicht ſchadet, niemand zu ſchaden vermag“ und „an diejenigen, welche ſich durch die eingetretenen Unglücksfälle beunruhigen laſſen“. Das rauhe Klima und die räuberiſchen Einfälle der Iſaurier brachten ſein Leben widerholt in Geſar. Vor den letzteren muſste er im ſtrengſten Winter nach der Bergfeſtung Arabiſſum flüchten. Die Fürſprache, welche Biſchof Innocenz I. von Rom und Kaiſer Honorius für ihn bei Arkadius einlegten, hatte nur den Erfolg, daſs er an einen noch entfernteren Ort, nach Pityus in Kolchis, am öſtlichen Ufer des Schwarzen Meeres gebracht werden ſollte. Unterwegs aber ſchwanden ſeine Kräfte. Mit Mühe brachte man ihn in eine dem Märtyrer Baſiliskus geweihte Kirche bei Kommana. Dort ſtarb er mit dem Loſungswort ſeines Lebens auf den Lippen: „Gelobt ſei Gott für alles!“ Der Son ſeiner Feindin Eudoxia, Theodoſius II., ließ im Jare 438 ſeine Gebeine nach Konſtantinopel bringen und feierlich in der Apoſtelkirche beiſetzen.

Die kirchengeſchichtliche Bedeutung des Chryſoſtomus beſteht darin, daſs er wie kein anderer in einer Zeit ſittlicher Schlaffheit und Korruption, da man zwar

für das chriſtliche Dogma eiferte, aber die Kraft der Gottſeligkeit verleugnete, durch Wandel und Wort Zeugnis abgelegt hat für die ſittlich erneuernde Kraft der chriſtlichen Warheit. Wenn er die Strenge und Einfachheit der eigenen Lebensfürung in verderbter, genuſsſüchtiger Umgebung, das warme Herz für die Armen, die Freimütigkeit nach oben und unten mit allen großen Lehrern der alten Kirche gemein hat; ſo iſt das lebendige Intereſſe für die Miſſion, die Liebenswürdigkeit des Charakters, die Milde des Urteils etwas ihm in beſonderem Maße Eignendes. Ein begeiſterter Lobredner der mönchiſchen Lebensweiſe, namentlich in ſeinen früheren Jaren, iſt er doch fern von einſeitiger Überſchätzung derſelben und bekämpft den damals ſo weit verbreiteten Wan, von dem er ſich freilich ſelbſt nicht immer ganz frei hält, als ob es eine doppelte Chriſtentugend gebe, eine höhere für den Mönch, eine niedrigere für den in der Welt Lebenden. Namentlich aber erſcheint ihm die Aufgabe des in der Welt wirkenden Geiſtlichen höher und ſchwieriger als die des Mönchs, wärend er andererſeits die geiſtliche Würde, ſo nachdrücklich er dieſelbe beſonders in der Schrift de sacerdotio hervorhebt, nie zu hierarchiſcher Selbſtüberhebung miſsbrauchte.

Auch in ſeinen Schriften und Reden tritt die ethiſche Seite des Chriſtentums in den Vordergrund. In dogmatiſcher Beziehung ſchließt er ſich an die orthodoxe Lehre der griechiſchen Kirche und zwar an die antiocheniſche Richtung in derſelben an; allein überzeugt, daſs es zum Glauben gehöre, dem eigenen Begreifen zu entſagen, hat er die kirchlichen Lehrbeſtimmungen einfach aufgenommen, one ſich auf ſpekulative Begründung oder weitere Entwicklung derſelben einzulaſſen. Wol haben ſeine 12 Reden gegen die Anomöer eine dogmatiſche Frage zum Gegenſtand, aber bezeichnend iſt, daſs ihm nicht ſowol das Materielle, die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti, die Hauptſache iſt, als vielmehr die formale Frage, ob der menſchlichen Vernunft eine adäquate Gotteserkenntnis möglich ſei, was er verneint, weshalb dieſe Reden auch den Titel füren: de incomprehensibili Dei natura. — Viel mehr wandte ſich ſein Denken der anthropologiſchen Seite des Dogmas zu, und hier iſt er vermöge ſeiner vorherrſchend ethiſchen Richtung einer der Hauptvertreter der in der griechiſchen Kirche ſo hoch gehaltenen Lehre von der Willensfreiheit. Wie die einzige Urſache der Sünde der freie Wille iſt, ſo iſt ihm auch infolge derſelben die Willensfreiheit nicht aufgehoben. Alle ſind der Tugend fähig. Dieſelbe wird aus der eigenen Tätigkeit und der göttlichen Unterſtützung gewoben. Zwar hat Gott unſern Beſtrebungen nur wenig überlaſſen, er ſelbſt fürt das meiſte aus, aber doch kommt die Gnade Gottes dem freien Willen nicht zuvor. Er wartet, bis wir durch unſere guten Werke kommen, dann reicht er uns ſeine völlige Gnade.

Bedeutender iſt Chryſoſtomus als Exeget. Von Kind auf an der Schrift genärt, hat er dieſelbe hoch gerühmt. Die Beſchäftigung mit ihr gilt ihm als Pflicht auch des Laien; er ſelbſt hat die meiſten bibliſchen Bücher in ſeinen Homilien behandelt. Wenn er dabei, getreu den Grundſätzen ſeines Lehrers Diodor, auf dem Wege hiſtoriſch-grammatiſcher Auslegung unter Berückſichtigung des Zuſammenhangs den Wortſinn zu erheben ſich bemüht, ſo bringt es doch die rhetoriſche Form mit ſich, daſs er hin und wider ins Allegoriſiren gerät. Auf ſcheinbare Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten in den bibliſchen Berichten macht er nicht ſelten aufmerkſam, aber nur, um ſie teils durch harmoniſtiſche Verſuche zu löſen, teils durch Berufung auf die Unerforſchlichkeit Gottes bei Seite zu ſchieben. Die eigentlich theologiſche Exegeſe tritt bei ihm zurück, ſofern er die Grundbegriffe der Schrift in ihrer Tiefe und ihren inneren Zuſammenhängen nicht zu erfaſſen weiß, ſondern, wie ſich dies namentlich in ſeinen Homilien über das Johannesevangelium zeigt, die Schriftſtellen nur inſofern dogmatiſch verwertet, als ſie ihm zu Belegen für die kirchliche Lehre dienen müſſen. Hauptſächlich aber gründet ſich der Ruhm des Chryſoſtomus auf ſeine Leiſtungen als chriſtlicher Redner. Seine Reden, deren wir gegen 1000 haben, ſind 1) fortlaufende Erklärungen bibliſcher Bücher (ſ. oben); 2) Predigten über einzelne bibliſche Geſchichten oder Sprüche (z. B. 5 Predigten über die Geſchichte der Hanna, 7 über Lazarus und den reichen Mann, 2 über den Verräter Judas); 3) ſolche, welche einzelne Punkte der chriſtlichen

Lehre oder des chriſtlichen Lebens behandeln (z. B. die 12 Predigten über die Unbegreiflichkeit Gottes, 6 über dos Schickſol und die Vorſehung, 6 über die Buße, 2 über das Gebet u. ſ. w.); 4) Gelegenheitspredigten (z. B. die 21 Predigten über die Bildſäulen, gegen Eutrop, gegen diejenigen, welche Überläufer geworden woren zum Theoter und Cirkus; 5) Predigten an Feſten und zum Andenken der Heiligen (7 Lobreden ouf Paulus). Chryſaſtamus pflegte ſeine Predigten ſorgfältig auszuorbeiten, doch kom es auch var, dafs er nach nur flüchtiger Vorbereitung oder auch ganz unvorbereitet redete; auch beſoß er die Geiſtesgegenwart, um unerwartete Vorfälle, welche wärend der Predigt vorkomen, dem Zweck ſeiner Rede dienſtbar zu machen.

Von einer erſchöpfenden Textbehondlung iſt bei ſeinen Predigten keine Rede. Selbſt diejenigen, welche eine fortlaufende Erklärung bibliſcher Bücher geben, ſchließen gewönlich mit einer längeren Paröneſe, welche mit dem ausgelegten Texte kaum nach in Verbindung ſteht; monchen iſt ein Schrifttext überhaupt nicht zu Grunde gelegt. Auch ſanſt leiden dieſelben in farmeller Hinſicht an den Fehlern ſeiner Zeit. So ernſt er ſeinen Zuhörern das Beifallklatſchen in der Kirche verwies, ſo konnte er ſich doch von jenem Haſchen nach Effekt, welches der Rhetorik ſeiner Zeit eigen war, nicht frei halten; doher die geſuchten Antitheſen und die über das Maß des Schönen, wie über die nüchterne Warheit nicht ſelten hinausgehenden Hyperbeln. Aber er ſucht den Effekt nicht, um ſeine Eitelkeit zu befriedigen, ſondern um die Seelen zu heilen. Denn nicht durch lagiſche Beweisfürung, ſondern vermittelſt der Erregung der Affekte ſucht er ouf dieſe einzuwirken. Doher finden wir bei ihm nicht die dialektiſche Gedankenentwicklung, welche im ſtetigen Fortſchritt und ſtrenger Ordnung ouf das Ziel losgeht, vielmehr ſchweift er aſt genug von dem Hauptgedanken ob, um noch dieſes und jenes hereinzuziehen, was ihm gerode ouf dem Herzen liegt und wovon er hofft, doſs es auf ſeine Zuhörer Eindruck mochen könne; und manchmal kommt er erſt auf langen Umwegen, monchmol auch gor nicht auf ſeinen Gegenſtand zurück. Nicht die Logik, ſondern die Ideeenaſſaciation beſtimmt die Anordnung ſeiner Reden. Und auch in der Ausfürung des Einzelnen herrſcht die Phontaſie vor der logiſchen Verſtändigkeit vor. Wenn die Gedonken, welche er vorträgt, ſelten neu oder originell ſind, ſo beſitzt er dagegen in ſeiner überraſchend fruchtbaren Einbildungskraft das Mittel, um durch poſſende, ous dem Anſchauungskreis ſeiner Zuhörer genommene, mit ergreifenden Worten ausgefürte, oft bis ins Detail ousgemolte Bilder, dieſe Gedanken zu verdeutlichen und zugleich dem Gemüte näher zu bringen. Freilich geht er in der Verwendung van Bildern manchmol über das ſtrenge Moß klaſſiſcher Schönheit hinaus. Die Häufung von Vergleichungen bringt etwas wie orientoliſchen Schwulſt in ſeine Rede, und zugleich macht die häufige Widerkehr derſelben Bilder, nomentlich der van der Schifffart hergenommenen, bei oller Erhabenheit nicht ſelten den Eindruck des Einförmigen. Immer aber ſült man ſeinem Worte on, dafs es vom Herzen kommt, und zwor aus einem warmen, ebenſa von Gottesliebe wie von Erbarmen mit den Nebenmenſchen, ebenſo von Liebe des Guten, wie von Hoſs gegen alles Böſe brennenden Herzen.

Den Inhalt ſeiner Reden bilden nicht fowol die Tiefen der Gottheit, wenn er auch in einzelnen derſelben, wie z. B. in denen gegen die Anomäer und in den Hamilien über das Johonnesevangelium, auf dagmatiſche Fragen näher einzugehen und die kirchliche Lehre gegen die Angriffe der Irrlehrer zu verteidigen veronlofst iſt. Vielmehr das Menſchenleben mit aller ſeiner reichen Mannigfaltigkeit, das politiſche Treiben mit ſeinen Leidenſchaften und ſittlichen Gefaren, die Zeitereigniſſe und öffentlichen Unglücksfälle, die kirchlichen Feſte und die weltlichen Luſtbarkeiten, olles weiß er in dos Licht des Evangeliums zu ſtellen. Die Hinfälligkeit menſchlicher Größe, die Nichtigkeit irdiſcher Freuden, die menſchlichen Leidenſchoften in ihrer Tarheit und ihren verderblichen Wirkungen, und dem allem gegenüber die Offenbarungen der Größe und Barmherzigkeit Gottes, der Ernſt ſeines Geſetzes, die Segenskraft und der Siegeslauf des Evangeliums, die Herrlichkeit und Unbeſiegbarkeit der Kirche — das ſind die Gegenſtände, bei denen er mit Vorliebe verweilt, und bei deren Beſprechung ſich wie ſeine rhetariſche Kunſt, ſo

ſein volles Herz am meiſten offenbart. Dadurch hat er auf ſeine Zuhörer ſo mächtig eingewirkt, daſs ihn Sozomenus bezeichnen kann als „gewaltig zu reden und zu überzeugen und hierin alle Redner ſeiner Zeit übertreffend“ (*λέγειν τε καὶ πείθειν δεινὸς, καὶ τοὺς κατ' αὐτὸν ὑπερβάλλων ῥήτορας*).

Sein Leben iſt beſchrieben von ſeinem Freund und Zeitgenoſſen Palladius (dialogus historicus Palladii, episcopi Helenopolis cum Theodoro, ecclesiae romanae diacono de vita et conversatione b. Joannis Chrysostomi), vgl. Socr. hist. eccl. VI, 2—21; Sozom. VIII, c. 2—23: Theodoret V, 27. 34; Hier. de vir. illust. 129. Von neueren Biographen ſind zu nennen: du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs eccl. III, p. 7—75; Montfaucon (in der Ausg. der Werke T. XIII, p. 91—177); Cramer (im 1. Band der Überſetzung ſ. Predigten); Cave, Scriptores eccl. I, p. 300—342; Oudin, Comm. d. scrip. eccl. I, p. 687—790; Schröckh, Kirchengeſch. X, S. 309 ff.; vorzüglich aber Neander, Der hl. Chryſoſtomus und die Kirche, beſonders des Orients, in deſſen Zeitalter, Berlin 1831, 3. Ausg. 1848; vgl. Auguſti, Denkw. aus der chriſtl. Archäologie VI. S. 387 ff.; Böhringer, Die Kirche Chriſti und ihre Zeugen. 9. Bd., 2. Ausg., Stuttg. 1876; Förſter, Chryſoſtomus in ſeinem Verhältniß zur antioch. Schule, Gotha 1869; Rivière, J. Chrysostome comme prédicateur, Strassb. 1845; Villemain, l'éloquence chrétienne au IV. siècle, Paris 1855; Charpeutier, Etudes sur les pères de l'église, p. 217—264; Lutz, Chryſoſtomus und die übrigen berühmteſten Redner alter und neuer Zeit, Tübing. 1846.

Ausgaben ſeiner Werke: von Savilius, Etonae 1613 in VIII Bänden, von Fronto Ducäus, Paris 1609—1636 in XII Bänden, von Montfaucon in XIII Bänden, Paris 1718—1738, nachgedruckt Venedig 1755, 1780; neu edirt Paris 1835—1840; von Lomler, Rudolſt. 1837 (unvollendet). — Einzelne Werke, Omelie LXXVII b. Chrysost. super ev. Joannis, Roma 1470 (älteſte Ausgabe eines Werks von Chryſoſt.); de sacerdotio lib. VI. ed. Bengel, 1725, Stereotypausgabe 1825; von Leo, Leipz. 1834 (deutſche Überſ. von Haſſelbach, Stralſ. 1821; J. Ritter, Berl. 1821; Beda Weber, Innsbr. 1833). Auswal aus ſeinen Homilien von Ch. F. Matthäi (homiliae IV Missuiae 1792; novae eclogae Vol. LVI, Lips. 1807); von Burrmeiſter, Gött. 1816; die Rede in Eutropium von Orelli, Turic. 1828 (Programm). In deutſch. Überſ.: Predigten und kleine Schriften, von J. A. Cramer, X, Leipz. 1748—1751; Reden über d. Ev. Matth., von J. W. Feder, Augsb. 1786; über d. Ev. Joh., von Eul. Schneider, Augsb. 1788—1789. Ausgewälte Homilien v. P. Mayer, Nürnb. 1830. Homilien über die Briefe des hl. Paulus, v. W. Arnoldi; über die Bildſäulen, von Wagner, Wien 1838. Die Homilien des hl. Chryſoſtomus in einer Auswal für Seelſorger und zur Privaterbauung, von J. Lutz. 2. Aufl., Tübingen 1853.

C. Burk.

Chyträus (Kochhaſe), David, einer der bedeutendſten und einflusſreichſten lutheriſchen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jarh.'s, war am 26. Febr. 1530 zu Ingelfingen geboren, ſtudirte unter Camerarius und Schnepf in Tübingen und ging als 15jähriger Magiſter nach Wittenberg, wo er Melanchthons eifrigſter und liebſter Schüler ward. Nachdem er wärend des ſchmalkaldiſchen Krieges ſich in Heidelberg und Tübingen aufgehalten hatte, kehrte er nach Wittenberg zurück, begann Vorleſungen, machte eine Reiſe nach Italien und ward 1551 in Roſtock angeſtellt, wo er philologiſche, philoſophiſche, geſchichtliche und theologiſche Vorleſungen hielt und durch ſeine mit Univerſalität verbundene Eleganz und Gründlichkeit einen ſolchen Ruf erwarb, daſs er die verſchiedenſten Vokationen erhielt, von ſeinen Fürſten aber immer feſtgehalten wurde, die ihn auch 1570 zum Doktor der Theologie kreiren ließen. Dabei machte er gelehrte Reiſen, wonte mehreren theologiſchen Konventen in den flacianiſchen Händeln bei, ward 1569 von Maximilian II. zur Ordnung des evangeliſchen Kirchenweſens nach Öſterreich, ſpäter von den Ständen in Steiermark zu gleichem Zwecke dorthin gerufen und verfaſste großenteils die treffliche Agende für die evangel. Gemeinden u. d. E. (Linz 1571). Ferner richtete er auf den Wunſch des Herzogs Julius von Braunſchweig 1576

die Univerſität Helmſtädt mit ein, deren Statuten ihn zum Hauptverfaſſer hatten, und war einer der ſechs Theologen, welche 1576 u. f. die Konkordienformel zu Stande brachten. Letzteres beweiſt eine wenigſtens teilweiſe Abweichung von Melanchthons Richtung, dem er bei deſſen Lebzeiten unbedingt und auch ſpäter immer noch dankbar ergeben blieb. Er ſtarb den 25. Juni 1600 eines ſehr erbaulichen Todes und hat eine Menge Schriften verſchiedenen Inhalts hinterlaſſen, von denen die theologiſchen Leipzig 1599, geſammelt in 2 Bänden, Fol., erſchienen. Unter ihnen ſind eine theologiſche Encyklopädie und Methodologie, ein Onomasticon theologicum, eine Ethik nach Melanchthonſchen Prinzipien (regulae vitae, 1555 u. ö.) und die Geſchichte der augsburgiſchen Konfeſſion, Frankf. 1578, die wichtigſten. Außerdem ſein Chronicon Saxoniae ab a. 1500 — 1595. Vgl. ſeine Biographie von Sturz, Roſtock 1601, in Adami, Vitae Theol., und von Schütz, Hamb. 1720, 3 Thle.; auch Melanchthon und ſeine Schüler als Ethiker in den theol. Studien u. Kritiken 1853, Heft 1, von E. Schwarz; ferner: Preſſel, Dav. Chyträus 1862; Krabbe, David Chyträus 1870. **(E. Schwarz †.) Herzog.**

Ciborium. Ciborium (= umbraculum, tegimen, auch coopertorium) iſt das griechiſche κιβώριον, κιβώτιον und bezeichnet urſprünglich den auf Säulen ruhenden Überbau über den Altar, den Altarbaldachin (ſ. d. Art. Altar), wird dann aber auch von dem Schränkchen, Behältnis und Gefäß gebraucht, worin die Euchariſtie aufbewart wird (ſ. d. Art. Tabernakel), und dies hat dazu Anlaſs gegeben, es miſsverſtändlich von cibus abzuleiten und geradezu „Speiſebehälter" zu überſetzen. **Meurer †.**

Cilicium, κιλίκιον, Stoff aus Ziegenharen, im Altertum zu Decken und Kleidern von Schiffern und Bauern gebraucht; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug zuerſt verfertigt wurde. Cilicium wurde auch ſeit alten Zeiten das härene Gewand genannt, welches Aſketen und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Caſſianus ſagt, daſs zu ſeiner Zeit nur wenige Mönche es trugen; er will nicht, daſs die Mönche es tragen, da es ſie bei der Arbeit hindere. Doch wurde es ſeitdem ſehr gebräuchlich, und gewiſſe Mönchsorden trugen ein ſolches Gewand entweder beſtändig oder doch an gewiſſen Tagen der Woche auf dem Leibe. Übrigens iſt es in neuerer Zeit zu einem um die Lenden getragenen Gürtel herabgeſunken. Cilicium heißt uneigentlicherweiſe auch ein aus Draht geflochtener Gürtel, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Die Encyklopädie von Wetzer und Welte findet in dieſer Bußübung die Erfüllung der apoſtoliſchen Worte: castigo corpus meum et in servitutem redigo, aber ſie wird kaum behaupten dürfen, daſs der Apoſtel gemeint hat, man ſolle auf ſolche Weiſe ſeine Worte befolgen. **Herzog.**

Circumcellionen, ſ. Donatiſten.

Circumſkriptionsbulle, ſ. Konkordate.

Ciſterzienſer. Robert, der aus einem vornehmen Geſchlechte der Campagne ſtammte, trat in ſeinem 15. Lebensjare in das Benediktinerkloſter Montier la Celle. Man machte ihn hier bald zum Prior und übergab ihm darauf das abhängige Kloſter St. Michel de Tonnerre zur Leitung. Robert fand die Mönche ſehr verwildert und wollte ſie reformiren, aber ſie widerſtanden ihm. Ebenſo in St. Aigulf, einer andern Dependenz von Montier. Da erwirkten Einſiedler zu Colan vom Papſte Urban II., der damals in Frankreich den Kreuzzug predigte, den Befehl, der Abt von Montier la Celle ſollte den Robert entlaſſen und Robert ſollte ihre Leitung übernehmen. Robert fürte ſeine neuen Pflegebefohlenen in den Wald von Moleſme und begann ein ſchwärmeriſch aſketiſches Leben mit ihnen. Aber kaum hatten ſie damit Aufſehen erregt und die Verehrung der Umwoner ſich erworben, als ſie ſich in der Mehrzal einer ſehr unordentlichen Lebensweiſe hingaben. Robert verließ ſie unmutig und ging zu andern Einſiedlern in einer benachbarten Einöde, welche Haur genannt wurde, und ließ ſich ihre Leitung angelegen ſein. Die von ihm Verlaſſenen nötigten ihn aber durch den Papſt und durch den Biſchof von Langres, ihren Ordinarius, nach Moleſme zurückzukehren und wider ihr Vorſteher zu werden. Dennoch fiel es dem großen Haufen dieſer Eremiten nicht ein, nach der Regel zu leben und dem Robert zu gehorchen. Darum

bat Robert den päpstlichen Legaten, den Erzbischof Hugo von Lyon, es möchte ihm erlaubt sein, fern von Molesme mit einigen Gleichgesinnten die Regel des heiligen Benedikt in der strengsten Weise zur Ausübung zu bringen. Diese Erlaubnis wurde gewärt und nun ging Robert mit 20 Einsiedlern von Molesme in den Sprengel von Chalons und ließ sich an dem noch wüsten Orte Citeaux, 2 bis 3 Stunden von Dijon entfernt, am Tage des heiligen Benedikt im Jare 1098 nieder. Hier wurden die Ankömmlinge vom geistlichen und vom weltlichen Herrn des Ortes freundlich empfangen und in ihrem Unternehmen kräftig unterstützt. Graf Odo baute ihnen das Kloster, das man zunächst das neue Kloster nannte, und der Bischof von Chalons gab dem Robert den Hirtenstab. Die Bewoner von Molesme kamen durch den Wegzug Roberts und durch die Verehrung, die er in Citeaux genofs, zu Schaden und der Bischof von Langres beneidete seinen Kollegen um den Glanz, den Robert der Diözese lieh und noch mehr zu leihen versprach. Deshalb wurde es beim Papste in Rom selbst durchgesetzt, dafs die vom Erzbischofe Hugo gegebene Erlaubnis annullirt, jede Verbindlichkeit, die Robert gegen den Bischof von Chalons und gegen seine Mönche eingegangen war, gelöst und Robert zur Rückkehr nach Molesme gezwungen wurde. Robert wurde also im J. 1099 wider Abt von Molesme und blieb es bis zu seinem Tode im J. 1108. In Citeaux war ihm im J. 1099 Alberich als Abt gefolgt. Er ließ es seine erste Sorge sein, sein Kloster aus aller Verbindung mit Molesme zu bringen und ihm die päpstliche Gunst zu verschaffen. Es wurden Abgeordnete mit den Empfehlungen des Bischofs von Langres, des Erzbischofs von Lyon und zweier päpstlicher Legaten nach Rom geschickt und Paschalis II. erfüllte ihre Wünsche; er nahm das Kloster Citeaux im J. 1100 mittelst einer Bulle in einen besonderen Schutz. Die dadurch erlangte Selbständigkeit gab der neuen Stiftung den Mut, eine eigentümliche Gestaltung des Mönchtums hervorzubringen oder sich doch als das reformirte, einzig ware Benediktinertum hinzustellen. Alberich setzte die statuta Monachorum Cistertiensium de Molismo venientium auf, in denen die genaue Erfüllung der Regel des heiligen Benedikt als Prinzip aufgestellt ist und manche einzelne dahin gehörige Verordnungen gegeben werden. Auch kam es schon damals zu einer unterscheidenden Kleidung. Wie die Mönche von Molesme trugen sich auch die Cisterzienser anfangs ganz grau oder tannenfarbig. Aber jetzt stieg die heilige Jungfrau selbst herab, um dem Alberich einen weißen Rock für seine Mönche zu geben. Im Chore trugen sie auch eine weiße Kutte. Skapulier und Kapuze sind aber grau geblieben, oder wider schwarz geworden. Einen Gürtel, der bei einigen schwarz, bei anderen weiß ist, soll die Himmelskönigin dem Nachfolger Alberichs verehrt haben. Auf der Straße gehen sie ganz schwarz. Nach diesen verschiedenen Farben sind sie bald die grauen Brüder, so in Deutschland, bald die weißen oder die schwarzen Brüder genannt worden, so in England. Das unterscheidende Weiß verdient hier unsere Beachtung. Wir finden nämlich, dafs alle mönchischen Reformatoren und Ordensurheber seit Romuald diese Farbe wälten. Die Cisterzienser waren in keiner Beziehung originell, sie wollten Einsiedlermönche sein, wie vor ihnen schon die Camaldulenser, Vallombrosaner, Grandmontenser und Karthäuser geworden waren. Wir müssen sie besonders mit den Karthäusern zusammenstellen. Aber es war für die Cisterzienser von der größten Wichtigkeit, dafs sie ihren Altersgenossen, den Karthäusern, ja dafs sie ihrer eigenen ursprünglichen Eremitengestalt nicht änlich blieben. Ihre große Zukunft ist die Folge ihrer Wandlung gewesen. Das engherzige, geistesarme Wesen, was ihnen merkwürdigerweise in der Zeit der ideeenreichsten, tatkräftigsten Begeisterung das Dasein gab, würde dieses Dasein kaum ein par Jarzehnte erhalten haben. Eine Regeneration, eine ganz neue Geburt wurde durch Elemente bewirkt, die von den ursprünglichen wesentlich verschieden waren. Alberich starb im Jare 1109 und noch hatte niemand begehrt, in die schon sehr gelichteten Reihen seiner Mönche zu treten. Die Kirche schien über die großen Geschicke im Morgenlande und Abendlande Citeaux vergessen zu haben. Alberichs Nachfolger, Stephan Harding aus England, fürchtete alles Ernstes, dafs Citeaux aussterben und wider untergehen würde, one nur einen Novizen gehabt zu haben. Die Schenkungen kamen ins Stocken und oft mufs-

ten die Mönche umherziehen und um Almosen bitten. Aber dadurch steigerte sich nur das Bewusstsein von ihrem vermeintlichen Berufe, durch die äußerste Strenge, Enthaltsamkeit, Armut und Einfachheit das bestehende Mönchtum und besonders dessen letzte Reformation von Clugny zu beschämen, zu überbieten, zu ersetzen. Abt Stephan hat mit unverkennbarer Beziehung auf das reiche und glänzende Clugny alle Fülle, Pracht und Zierde aus Citeaux entfernt. Auch in der Kirche sollte es nur ein hölzernes Kruzifix, einen einzigen eisernen Leuchter, kupferne und eiserne Rauchfässer geben. Gold und Silber sollten überall verschwinden; nur die Abendmalskelche und das Rörchen, dessen man sich beim Trinken des konsekrirten Weines bediente, durften von vergoldetem Silber sein. Gerade in diesem Übermaße der Entsagung entsprach man dem schwärmerischen Zuge jener Zeit und so kam es, dass Bernhard, der in dem nahen Fontaines heimisch war, auf Citeaux seine Blicke richtete und die dreißig Gefärten, die er dazu bewogen hatte, mit ihm die Welt zu verlassen, im Jare 1113 gerade an die Pforte dieses Klosters fürte. Die Aufnahme der frommen Schar und ihres heiligen Anfürers rettete Citeaux vor dem Untergange und fürte es einer ganz andern Bestimmung zu, als es in seiner frühern Gestalt hatte erfüllen können. Es war, als hätte Bernhard neues Leben in das schon erstarrende Gebilde gebracht und als verbreitete sich um seinetwillen plötzlich die Begeisterung für Citeaux und die Sehnsucht nach der heiligen Genossenschaft durch Frankreich. Die Zal der Mönche wuchs erstaunlich und Abt Stephan musste schon in den nächsten zwei Jaren vier neue Klöster, die ersten und vornehmsten Töchter von Citeaux, stiften, nämlich: La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond. Bis 1119 waren noch acht Klöster entstanden und nun, als die neue Mönchsgemeinschaft schon so ansehnlich geworden war, erhielt sie ihr Grundgesetz. Stephan erließ die Charta Charitatis, welche zur buchstäblichen Beobachtung der Regel des heiligen Benedikt one Glosse und Befreiung verpflichtet und außerdem die Organisation und die Regierung des Ordenskörpers und der einzelnen Klöster vorzeichnet. Der Abt von Citeaux ist danach beständiger Generalsuperior des Ordens. Ihm zunächst stehen die Äbte jener vier vornehmsten Töchter von Citeaux; sie haben auch das Recht der Visitation von Citeaux selbst. Der ganze Orden gliedert sich nun nach der mittelbaren oder unmittelbaren Abstammung der einzelnen Klöster von einer der fünf ersten Abteien. Die Regierung des Ordens ist in den Händen der 25 Definitoren, welches Kollegium in folgender Weise zusammengesetzt wird. Der Abt von Citeaux ist das Haupt. Er wält aus dem Geschlechte von Citeaux vier Klöster aus, deren Äbte er dadurch zu Definitoren macht. Die Äbte von La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond sind als solche schon Definitoren und schlagen je fünf Äbte aus dem betreffenden Geschlechte vor, von denen der Abt von Citeaux je einen beliebig ausscheidet, die übrigen 20 als Kollegen im Rate der Definitoren annehmen muss. Die gesetzgebende und in allen Dingen endgiltig entscheidende Behörde ist das Generalkapitel, wozu sich in der ersten Zeit alljärlich die Äbte aller Klöster in Citeaux versammelten. Die Charta Charitatis wurde den Bischöfen, in deren Sprengel die Klöster lagen, vorgelegt. Durch ihre Genehmigung begaben sich dieselben jedes Anspruchs auf Eingriff in die Angelegenheiten des Ordens. Man gründete auch kein neues Kloster in einem andern Sprengel, ehe der betreffende Bischof sich zur Anerkennung der Ordensregel und der unbeschränkten Selbstregierung des Ordens verstanden hatte. Endlich holte man noch im Jare 1119 die Bestätigung der Regel vom Papste Calixt II. ein und gab somit den Fundamenten des Ordens die größte Stärke und Festigkeit. Auf diesen Grundlagen erwuchs der Orden in der kürzesten Zeit zu einer überraschenden Größe und Bedeutung. Er verdankte dieses Wachstum und seine Stellung in der Geschichte dem heiligen Bernhard, dem ersten Abte von Clairvaux, oder doch dem Geiste, der sich in Bernhard personifizirt des Mönchtums bemächtigte und die ganze abendländische Kirche beherrschte. Bernhard eröffnete den um das Heil ihrer Seele Bekümmerten den dornigen, aber eben deshalb gesuchten Weg der Askese, indem er das Mönchtum im Cisterzienserorden erneuerte, stellte sich an die Spitze der asketisch schwärmenden Bewegung, rief zum Kreuzzuge auf, fügte die Ritterorden dem kirchlichen Ver-

bande ein, kämpfte für die Rechte des Papstes, griff die Ketzer unter den Theologen und unter den Laien an, bemühte sich um die Verwerfung und Vernichtung eines Abälard und eines Arnold von Brescia, der Katharer und Henricianer. Der Erfolg der Wirksamkeit des heiligen Bernhard war ein unerhörter und mit dem heiligen Bernhard kam der Orden der Cisterzienser, die nach ihm (wenigstens in Frankreich allgemein) Bernhardiner genannt wurden, zu einem sehr ausgedehnten und tiefgehenden Einflusse und zu einer außerordentlichen Macht und Größe. Papst Eugen III. gehörte dem Orden an, war ein Zögling Bernhards und stand unter seiner Leitung.

Der Ritterorden der Tempelherren erhielt vom heil. Bernhard seine Regel und die spanischen Ritterorden von Calatrava, Alcantara und Montesa und die portugiesischen von Avis und von Christus wurden dem Orden von Citeaux affiliirt. Das ganze Königreich Portugal wurde 1143 der Abtei Clairvaux lehnspflichtig gemacht, so dass diese im Jare 1578 Anspruch auf Portugal erheben konnte. Im Jare 1151 gab es 500 Abteien und man verbot in einem Generalkapitel, die Zal derselben zu vermehren. Warscheinlich fürchtete man, dass die Regierung des Ordenskörpers und die Aufrechthaltung des ursprünglichen Geistes allzusehr erschwert werden würde. Aber das Verbot war erfolglos, der Orden wuchs gegen die Mitte des 13. Jarhunderts ununterbrochen fort und brachte es bis zu 1800 Abteien. Da war aber auch die kirchengeschichtliche Mission der Cisterzienser bereits vorbei und an die Bettelmönche übergegangen. Das war die innere Mission der Kirche an das christliche Volk, das, um seines Heiles gewiss zu werden, die Vermittlung der römischen Priesterkirche verwarf und dabei in Gefar kam, der Kirche Cristi verloren zu gehen. Dieser Beruf war nicht erfüllt worden. Die Cisterzienser waren zu reichen Klosterherren geworden, welche, durch die furchtbar gewachsene Unkirchlichkeit und Gegenkirchlichkeit an ihre Aufgabe erinnert, nur noch nach dem Ruhme von Ketzerrichtern und Ketzervertilgern begierig waren. So wurden die Cisterzienser sehr zeitig überholt und antiquirt. Sie gestalteten sich zu einem abgeschlossenen, reichen und stolzen Mönchsstate, der nichts weiter war, als ein organisirtes und darum mächtigeres Benediktinertum. Die Regierungsform der Cisterzienser ist für alle späteren Orden maßgebend gewesen, aber sonst konnten sie nichts Auszeichnendes aufweisen und mussten sich selbst von den alten Benediktinern auf dem wissenschaftlichen Gebiete übertreffen lassen. Der Verfall des Ordens begann im 13. Jarhundert durch Nachlassung in der asketischen Strenge und durch Uneinigkeit. Nun bekamen die Cisterzienser wie die Benediktiner ihre Clementina und Benedictina, indem Clemens IV. im J. 1265 und Benedikt XII. (früher Cisterzienserabt von Fond-Froide) im J. 1334 Gesetze zur Herstellung der Einigkeit und Strenge im Orden erließen. Schon im J. 1289 hatte das Generalkapitel die erste Sammlung aller Beschlüsse und Verordnungen der früheren Generalkapitel aufgestellt und die Menge der Vorschriften im einzelnen eingeschärft. Das Jar 1350 brachte eine neue Sammlung von Geboten und Einrichtungen. Im J. 1390 war eine neue dringende Manung zur Restriktion der immer laxeren Gewonheiten nötig geworden, aber schon verfügten die Generalkapitel selbst in vieler Hinsicht gegen ihre eigenen Gesetze. Die Verschlimmerung des ganzen Ordens nahm nun so rasch überhand, dass man bald an der Möglichkeit der Verbesserung des Ordens als solchen verzweifelte und in der Zerbrechung des starren Ordens-Organismus und Mechanismus das einzige Heilmittel sah. In Spanien begann im J. 1426 Martin de Vargas mit Unterstützung des Papstes Martin V. das Werk der stückweisen Reformation des Ordens. Aber erst nach seinem Tode, der 1446 eingetreten war, nämlich im J. 1469, bildete sich nach seinen extremen asketischen Grundsätzen die spanische Kongregation von Cisterzienserklöstern. Im Heimatlande, in Frankreich, litt der Orden äußerlich und innerlich durch die englisch-französischen Kriege, umsonst war es, dass Eugen IV. im J. 1444 ihn sehr ernst aufforderte, sich selbst zu reformiren. Auch die Manung des Papstes Nikolaus V. im J. 1448 war one Erfolg. Durch die Kriegsnot war es den Cisterziensern oft unmöglich gemacht, ihre Regel, besonders die Speisevorschriften, zu beobachten. Sie konnten sich des Fleischgenusses nicht

enthalten, wenn sie nicht verhungern wollten. Sie schickten deshalb 1475 eine Gesandtschaft nach Rom und infolge des von Sixtus IV. erhaltenen Bescheides gab das Generalkapitel im J. 1481 den einzelnen Äbten Vollmacht, von dem Fleischverbote zu dispensiren. Daraus entstand aber die größte Verschiedenheit der Observanz und die bedrohlichste Uneinigkeit in den einzelnen Klöstern und in dem ganzen Orden und man mußte sich 1485 dazu entschließen, daß man durchgängig Sonntags, Dienstags und Donnerstags Fleisch zu genießen erlaubte. Das war ein offizieller Abfall von der Mönchsaskese, wie er in keinem anderen Orden vorgekommen ist. Widerum gebot der Papst Innocenz VIII. im J. 1487, eine Reformation vorzunehmen. Die darauf im Jare 1493 im Bernhardinerkollegium zu Paris aufgesetzten Verbesserungsartikel kamen aber nicht zur Ausführung. Nun halfen sich diejenigen, welche die strenge Beobachtung der Regel durchsetzen wollten, damit, daß sie sich, wie Martin de Vargas, von der Ordensgewalt losmachten und daß sie unter dem Schutze der betreffenden Landesherren besondere Kongregationen stifteten. So geschah es 1497 in Toskana und in der Lombardei, später in Aragonien, in Calabrien und im Kirchenstate. Jean de Barriere reformirte seit 1574 die Abtei Feuillans in der Nähe von Toulouse und gab den Feuillanten und Feuillantinnen den Ursprung. Bernard de Montgaillard gründete im J. 1605 die Reform von Orval. Denis l'Argentier, Abt von Clairvaux, fing 1615 an, in seiner Abtei eine genaue Befolgung der Regel herzustellen. Damit beschwor er einen heftigen Sturm über seinen Orden herauf. Vergeblich bemühten sich die Päpste Gregor XV., Urban VIII. und Alexander VII., der Kardinal Rochefoucauld und selbst der Kardinal Richelieu, den ganzen Orden zu einer besseren Beschaffenheit zurückzuführen. Die strenge Observanz wurde endlich selbständig organisirt und aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem unverbesserlichen Citeaux befreit. Citeaux tat es jetzt selbst Cluny in der Widerspenstigkeit gegen Reformation zuvor. Die berühmteste und extremste Restriktion ist die der Trappisten, welche Jean le Bouthillier de Rancé im J. 1662 begann. Zu derselben Zeit entstanden durch Beaufort die verbesserten Bernhardiner von Septfonds. — Man hat sich über die Stiftung der Cisterzienserinnen oder Bernhardinerinnen gestritten und sie entweder der Schwester des heil. Bernhard Humbelina oder dem heil. Bernhard selbst oder dem dritten Abte von Citeaux, dem Stephan, zugeschrieben. Der letzte scheint die Ehre zu verdienen, denn das älteste Frauenkloster des Ordens, nämlich zu Tart, verdankt ihm seine Entstehung. Am wichtigsten ist aber das Kloster Port royal geworden.

Quellen sind folgende Schriften: Angelus Manrique de Burgen, Annales Cistercienses etc., Lugd. 1642—1659, 4 Tom. fol.; Augustinus Sartorius, Cistertium bis-tertium etc., Prag. 1700, fol.; Miraeus, Chronicon Cisterciensis ordinis etc., Colon. 1614, 8°. Zu vergleichen sind Helyot, Geschichte der geistlichen und weltlichen Klöster- und Ritterorden Bd. V., S. 396—566, Bd. VI, S. 1—25; Musson, Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden Bd. II, S. 47—208, Bd. III, S. 3—110; Winter, Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha 1868, 3 Bde. **Albrecht Vogel.**

Civilehe, s. Eherecht.

Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz v. Assisi und die Franziskaner.

Clarendinische Konstitutionen, s. Becket, Thomas.

Clarke. Dieses Namens gibt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1) Samuel Clarke, 1599—1682, ein bischöflicher Geistlicher der puritanischen Richtung, als Nonkonformist seines Amtes entsetzt, nach Foxe der fleißigste Martyrolog und Biograph. 2) Samuel Clarke, sein Son, dessen Anmerkungen zur Bibel früher viel benützt wurden. 3) Dr. Samuel Clarke, Pfarrer von St. James, Westminster. 4) Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber seiner Werke. 5) Samuel Clarke, 1623—1669, ein seiner Zeit geschätzter Orientalist und Mitarbeiter an der Waltonschen Polyglotte. 6) William Clarke, geb. 1696, ein gelehrter Altertumsforscher. 7) Adam Clarke, 1760—1832, ein Wesleyanischer Geistlicher, zugleich Historiker und Fortsetzer der

Rymerſchen Foedera. Der bedeutendſte und bekannteſte der obengenannten iſt: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675. Er trat in ſeinem 16. Jare in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächſt Mathematik und Philoſophie ſtudirte. Damals war die carteſianiſche Philoſophie herrſchend und wurde nach Rohaults Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jare alt, überſetzte dasſelbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newtonſche Syſtem überleiten ſollten und es gelang ihm, dadurch die Newtonſche Philoſophie in Cambridge zur Herrſchaft zu bringen. Nach Vollendung dieſer Arbeit wandte ſich Clarke zu der alt- und neuteſtamentlichen Exegeſe und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan ſeines Gönners, des Biſchofs More von Norwich (ſ. 1698) ungeſtört fortſetzen konnte. Die erſte Frucht desſelben waren Abhandlungen über Taufe, Konfirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Tolands Amyntor und Paraphraſen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1705 und 1706 wurde er zur Abhaltung der von dem frommen Naturforſcher Boyle zur Belehrung über die Grundwarheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion geſtifteten Vorleſungen berufen und erwarb ſich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jare verteidigte er die immanente Unſterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieſelbe durch die Taufe mitgeteilt wiſſen wollte. Bald nachher erhielt er durch Biſchof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hofpredigers und die Pfarrei St. James', Weſtminſter, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu ſeinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn faſt ſein Amt koſtete. Er wuſste jedoch der Konvokation, vor der er des Arianismus beſchuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von ſeinem ſtandhafteren Freunde Whiſton ſcharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er ſeiner Anſicht treu und erlaubte ſich in dem Geſangbuch für ſeine Kirche entſprechende Änderungen in der Doxologie, die ſtark angefochten wurden. Einen ungefärlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibnitz über die Prinzipien der Naturphiloſophie und Religion, bei welchem ſich die Prinzeſſin Caroline lebhaft beteiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meiſters des Wigston-Hoſpitals in Leiceſter, ſchlug aber das nach Newtons Tod ihm angebotene ſehr einträgliche Münzmeiſteramt aus. Er ſtarb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Witwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationaliſtiſchen Supranaturalismus angeſehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus ſeiner Zeit gegenüber feſt, wärend er mit ſeinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft ſteht. Die Autonomie der theoretiſchen Vernunft iſt ſein formales, die der praktiſchen ſein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hilfe des erſteren ſein Syſtem in den Boyleſchen Vorleſungen („A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hoppes and Spinoza 1705“, und „A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705“). Er ſtellt darin zunächſt die drei Ideeen von Gott, Tugend und Unſterblichkeit als Poſtulate der praktiſchen Vernunft auf und zeigt dann die Notwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes konſtruirt er nicht rein a priori, ſondern geht dabei von der, wie er ſagt, allgemein zugegebenen Vorausſetzung aus, daſs das Daſein Gottes für die Glückſeligkeit des Menſchen wenigſtens wünſchenswert und daſs die Tugend abſolut notwendig ſei. Um nun das Daſein Gottes zu beweiſen, ſtellt er an die Spitze die Idee eines abſoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Urſache, dabei durch ſich ſelbſt und mit Notwendigkeit exiſtirt habe. Ein ſolches ſei die Welt nicht, da ſie weder ihrer Form noch ihrer Subſtanz nach als ſchlechthin notwendig gedacht werden könne. Obwol nun die Subſtanz dieſes ſelbſtexiſtirenden Weſens nicht erkannt werden könne, ſo laſſen ſich doch viele ſeiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Weſen zu ſchaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Dieſe Attribute

werden aber nicht sowol aus der Idee des absoluten Wesens deduzirt, sondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abstrakten Begriff zu erfüllen. Von den sittlichen Eigenschaften Gottes sollte man nun einen Übergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anstatt dessen wird die Idee des Guten an sich als Postulat der praktischen Vernunft unmittelbar aus dem Gewissen und dem allgemeinen Gefül der moralischen Verpflichtung geschöpft und aus einem ewigen Naturgesetz, das über allem positiven Rechte steht und für den Willen Gottes selbst bestimmend ist, abgeleitet. Aus den ewigen notwendigen Unterschieden der Dinge selbst nämlich folgt die Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Verhältnisse, woraus der Unterschied von Gut und Bös und moralische Verpflichtungen für vernünftige Wesen entspringen, die an sich, one Rücksicht auf Lon und Strafe, bindend sind. Clarke hat damit, änlich wie Shaftesbury, gegenüber den subjektiven Bestimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moralische Verpflichtung als etwas Reales, Absolutes wider entschieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältnis gesetzt. — Das Sittengesetz ist an sich bindend, allein dass Lon und Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes. Da sie aber in diesem Leben nicht recht verteilt sind, so folgt daraus als drittes Postulat die Unsterblichkeit der Seele. Den Übergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erörterten Bemerkung, dass jene Ideeen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zustand der Menschheit getrübt seien, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlösung der Menschen notwendig sei. Es wird sodann die Vernunftgemäßheit der christlichen Religion nachgewiesen, sowie die Ächtheit der Überlieferung durch die Apostel, welche die Warheit reden konnten und wollten. Damit schließt Clarke sein System ab. Seine Methode, die raisonirende, demonstrative, fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrschende. — Eine der schon in jenen Vorlesungen berürten Lehren glaubte er den Deisten gegenüber noch eingehender behandeln zu müssen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In seinem Buche darüber (The Scripture doctrine of the Trinity 1712) stellt er zunächst alle einschlägigen Schriftstellen des Neuen Testamentes zusammen und betrachtet diese exegetisch. Er findet darin keine Aussprüche über das metaphysische Wesen der göttlichen Personen und beschränkt sich deshalb auf die Entwickelung der ökonomischen Trinität. Ausgehend von seiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, dass Son und Geist Wesen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber dringt er auf persönliche Unterschiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Son und Geist. Ihr besonderes Sein hat nach Clarke nicht in einer innern Notwendigkeit, sondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes seinen Grund. Damit ist die Unterordnung aufs entschiedenste ausgesprochen, und es ist nur folgerichtig, wenn gesagt wird, dass dem Sone nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen Anbetung gebüre. Mit Recht machte schon Waterford gegen Clarke geltend, dass Koëterniät Konsubstantialität in sich schließe und dass durch Leugnung der letztern der Son zum Geschöpf werde.

Die praktischen Schriften des Clarke: 1) 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2) Paraphrase upon the Gospels 1701, 1702. 3) Exposition of the Church Catechism und 4) Predigten, 173 an der Zal, nach seinem Tode herausgegeben, können kurz erwänt werden. Sie zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Ban eingeschlagen. Er hält sich, namentlich bei seinen Predigten, strenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballast und fremde Citate und befleißigt sich besonders der Verständlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darstellung und verfehlt oft den tieferen Sinn. Sein Vortrag war sehr ruhig und gehalten. Bei seinen amtlichen Arbeiten und theologischen Studien verlor Clarke seine Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaft nicht. Er übersetzte 1708 Newtons Buch, „On Optics“, und verteidigte noch 1728 dessen Lehre über das Verhältnis der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meister. Seine Ausgabe von Cäsars Kommentaren mit

Anmerkungen (1712) und seine Übersetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfassende Gelehrsamkeit wurde von seinen Zeitgenossen angestaunt. Er galt für einen Meister im Disputiren und Argumentiren, obwol ihn Voltaire nicht ganz mit Unrecht ein „moulin à raisonnement“ nennt. Sein Charakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder, bescheidener, wolwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. (Clarkes Werke, 4 Bände, Fol. 1738 u. ö. Vergl. Lechlers Deism.) **C. Schöll.**

Claude, Johann, geboren 1619 zu La Sauvetat im südlichen Frankreich, wo sein Vater Geistlicher war, studirte die Theologie zu Montauban, wurde im 26. Jare ordinirt, und versah nacheinander mehrere kleinere Pfarrstellen, bis er, wegen seines Talentes als geistlicher Redner, 1654 nach Nismes berufen wurde, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramtes, freie Vorlesungen hielt über Predigtkunst und praktische Schrifterklärung. 1661 präsidirte er der zu Nismes versammelten Provinzial-Synode; hier bekämpfte er ein von dem Prinzen von Conti, Statthalter des Languedoc, vorgelegtes sogenanntes Vereinigungsprojekt mit soviel Nachdruck, dass die Synode es einstimmig verwarf, dass aber zugleich deren Beschlüsse von dem Könige kassirt wurden und an Claude das Verbot erging, in der genannten Provinz ferner zu predigen. Er begab sich nach Paris, bemühte sich vergebens, das Verbot rückgängig zu machen, und nahm deshalb eine Pfarrstelle zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjärigem Wirken, durch Befehl des Hofes Stillschweigen auferlegt. Nach Paris zurückgekehrt, bat ihn die Marschallin Turenne, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemal besorgt, einen handschriftlichen Traktat Nicoles zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, dass die Transsubstantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden sei. Claudes gründlicher Gegenbeweis, von welchem eine zeitlang bloß Kopien zirkulirten, machte Katholiken und Protestanten auf ihn aufmerksam. Nicole übergab deshalb seine erste Schrift, nebst einer Bekämpfung Claudes, dem Druck, unter dem Titel: Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie (Paris 1664, 8°); worauf Claude eine fernere Widerlegung verfasste, die er, mit seiner ersten, im J. 1665 veröffentlichte: Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité etc. (Charenton, 8°, und öfter. Vgl. Walch, Biblioth. theol. II, 231 u. f., und Bayle, Artikel Claude, Note B). Das Konsistorium von Charenton, bei Paris, wurde durch den Erfolg des gewandten Polemikers veranlasst, ihn 1666 zum Pfarrer zu wälen. Er versah diese Stelle bis zur Revokation des Edikts von Nantes, von seinen Glaubensgenossen geliebt wegen seines Eifers und seiner liebreichen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen seiner ebenso gründlichen als mutigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld die Verteidigung der Messe gegen ihn; beide bekämpfte er durch folgende Schriften: Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet (Amsterdam 1668, 8°) und Réponse au livre de Mr. Arnauld etc. (Quévilly bei Rouen 1670, 4°). Bald darauf widerlegte er das schwache Werk des Jansenisten Nicole, Préjugés légitimes contre le Calvinisme, das zuerst 1671 erschien und nur wegen des Namens des Verfassers viel gelesen wurde; die oft gedruckte Gegenschrift Claudes, La défense de la réformation (zuerst 1673, Rouen, 4°, zuletzt Paris 1844, 8°), ist wol sein Hauptwerk; es werden darin nicht bloß die „Vorurteile“ Nicoles widerlegt, sondern mit großer Klarheit und in würdigem Ton beweist der Verfasser die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung, und da diese von dem Papsttum verweigert wurde, die Notwendigkeit einer Trennung von Rom. Nicole entschloss sich erst zehn Jare später zu antworten, durch seine Prétendus réformés convaincus de schisme (Paris 1684, 12°). 1678 hatte Claude, auf die Bitte der Mlle. de Duras, die Konferenz mit Bossuet, von welcher in dem diesem letztern gewidmeten Artikel die Rede ist. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die katholisch werden und ihre Abtrünnigkeit durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholischen über einen berühmten protestantischen Theologen beschönigen wollten, in änliche Fallen gelockt, gab sich aber nie mehr dazu her. Als 1685 die reformirten Geistlichen

Befehl erhielten, in einer Frist von 14 Tagen das Land zu verlassen, gab man Claude die auffallende Erlaubnis, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformirte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienst zu halten. Da er aber erfur, dass man die Versammlung zu einer Komödie benutzen wollte, dass der Erzbischof von Paris und der Bischof von Meaux mit dem Polizei-Lieutenant in der Kirche erscheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Ketzerei abschwören sollten, ließ er verkündigen, dass der Gottesdienst nicht stattfinden würde. Alsobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn schalt, befohlen, binnen 24 Stunden, statt in 14 Tagen, sich zu entfernen; den 22. Okt. reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländische Grenze. Kaum hatte er seine Gemeinde verlassen, so wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und schönsten des damaligen reformirten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. Claude begab sich nach dem Haag, wo sein Son Pfarrer war; er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürsten, zu Frankfurt an der Oder eine Professur zu bekleiden, noch einen schon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Universität von Gröningen an, sondern beschäftigte sich, in stiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit litterarischen Arbeiten und mit Predigen. Die Hauptschrift, die er hier verfasste, sind seine Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France (Köln 1686, 12°, und öfter, besonders 1703, 8°, mit einer Vorrede von Jak. Basnage), eine mit edler Entrüstung geschriebene Protestation gegen die Tyrannei des Königs, und zugleich eine Hauptquelle für die Geschichte der gegen die französischen Protestanten ausgeübten Gewalttätigkeiten. Seine letzte Predigt hielt Claude an Weihnachten 1686; wenige Tage darauf, den 13. Januar 1687, starb er. Die französischen Katholiken, nachdem sie ihn wärend seines Lebens gefürchtet, verleumdeten ihn durch Ausstreuung des Gerüchts, er habe kurz vor seinem Tode die Ketzerei insgeheim abgeschworen. Außer den angegebenen Schriften besitzt man von ihm noch mehrere kleinere polemische Traktate und eine Anzal von Predigten, die sich durch strenge Ordnung und männliche Beredsamkeit auszeichnen. Seine, von seinem Sone in 5 Bänden herausgegebenen Oeuvres posthumes (Amsterdam 1688, 8°), enthalten, außer einigen französischen und lateinischen dogmatischen Abhandlungen, einen praktischen Kommentar über den Römerbrief und ein Traité de la composition d'un sermon, der erste umfassendere Versuch einer französischen reformirten Homiletik. Der 5. Band enthält 45 theologische, zum teil auch für die Zeitgeschichte wichtige Briefe.

Siehe über Claude: De Ladevèze, Abrégé de la vie de Mr. Claude, Amsterdam 1687, 16°; das Wörterbuch von Bayle; Niceron, deutsche Ausgabe, B. V, S. 125 u. f.; Haag, La France protestante, B. III, S. 473 u. f.

C. Schmidt.

Claudianus (Claudianus Mamertus, Claudianus Ecdicius Mamertus), Presbyter in der Diözese von Vienne, Bruder des dortigen Bischofs und inniger Freund des Apollinaris Sidonius, gestorben um das J. 474, wusste die klassische Bildung in nicht geringem Grade mit der christlichen zu vereinen. Davon legt auch seine Schrift De statu animae Zeugnis ab, die auf die folgenden Arbeiten des Mittelalters über dieses Thema keinen unbedeutenden Einfluss ausgeübt hat. Sie wurde durch eine kleine uns wenigstens zum größten Teil erhaltene Flugschrift des Bischofs von Riez, Faustus, veranlasst, in welcher die Körperlichkeit der Seele, wie alles Erschaffenen, behauptet wurde. Claudianus unternahm es nun, diese Schrift zu widerlegen, auf welche er auch in der seinigen steten bezug nimmt. Herausgegeben u. a. in der Max. bibl. P. P.VI und mit Noten von Barth, Zwickau 1655; s. über Claudianus und sein Werk Ritter, Gesch. der Philos., Bd. VI, und Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit. S. 450 ff. — Es werden noch Briefe von ihm aufbewart, einer an Apollinaris Sidonius (in der Briefsammlung des letztern, epist. lib. IV, 2), der andere an den Rhetor Sapandus in Vienne (bei Baluze, Miscellanea, T. VI, p. 535). — Beigelegt wird ihm auch der berühmte Hymnus Pange, lingua gloriosi.

Ebert.

Claudius, Apolinarius, s. Apolinarius, Claudius.

Claudius (Matthias). Dieser unter dem Namen des „Wandsbecker Boten" (Asmus) bekannte Volksdichter und Volksschriftsteller darf in einer Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche insofern nicht fehlen, als er zwar kein Theologe von Fach war, aber durch seine ganze menschliche und litterarische Erscheinung bedeutend auf die christliche Richtung und Gesinnung der Nation in einer dem Christentum großenteils entfremdeten Zeit gewirkt und für den einfachen Christen- und Bibelglauben ein aufrichtiges und lebensfrisches Zeugnis in persönlich origineller Weise abgelegt hat. Geboren den 15. August 1740 zu Reinfeld unweit Lübeck, studirte er in Jena und brachte später den größten Teil seines Lebens *) teils als Privatmann, teils als Revisor bei der schleswig-holsteinischen Bank in Altona, in seinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreise, und mit vielen der Besten und Edelsten seiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. a. durch Bande der Freundschaft verbunden. Er starb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hause seines Schwiegersones, des Buchhändlers F. Perthes zu Hamburg. „Die volle Kraft des Geistes, seine Eigentümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde" (s. Perthes Leben II, S. 59 ff.; vgl. I, S. 77). — Seine teils im „Wandsbecker Boten", teils in andern Blättern zerstreuten Aufsätze sammelte er zuerst 1765 u. d. T.: Asmus omnia sua secum portans, oder sämtliche Werke des Wandsbecker Boten, denen dann noch einige Supplemente in späteren Jaren folgten (vollständige Ausgabe 1812 in 8 Bänden, 9. Aufl. 1871 durch Redlich). Was Claudius als religiösen Schriftsteller auszeichnet, ist weder eine in didaktischer Form auftretende Theologie, noch sind es asketische, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geschriebene Aufsätze. So eignet sich keines seiner Gedichte zum Kirchenlied und keine seiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles ist vielmehr unmittelbarer Erguss eines vom praktischen Christentum durchdrungenen, aber in der reinen Weise der Volkssprache sich kundgebenden Lebens. Aus der schalkhaften Miene des Humors schaut der höchste Ernst hervor, und dies ist es, was seinen Schriften in Prosa und Versen ein eigentümliches Gepräge gibt, das freilich den Anforderungen einer nach klassischen Vorbildern sich richtenden Ästhetik von ferne nicht gerecht zu werden anstrebt, sondern mit kecker Ironie sich darüber hinwegsetzt. Mit seinen theologischen Überzeugungen bildete der Wandsbecker Bote einen entschiedenen Gegensatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, one darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er selbst verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewarten Offenbarung sah er die einzige Quelle der waren Religion und in der angestammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menschen" (Perthes a. a. O. I, S. 78). Verleugnet er schon in seinen frühern Schriften nirgends diese seine heiligste Überzeugung, so ist doch zwischen ihnen und den spätern insofern ein Unterschied, als der mehr sentimentale und humoristische Ton nach und nach einer strengern, wenn man will schroffern Polemik gegen den Rationalismus Platz machte. Obgleich diese Schroffheit nie „einen Grundzug seines Geistes bildete, weder in frühern noch in spätern Jaren" (Perthes a. a. O. I, S. 79), so brachte doch die von ihm eingeschlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältnis zu mehreren seiner frühern Freunde. Nicht nur ließ Voß seinen Zorn gegen ihn aus **), sondern auch Herder schlug gerade in spätern Jaren eine von dem Wandsbecker Boten divergirende Ban ein, und zwischen ihm und Fr. Jacobi stellte sich in Hinsicht auf das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und der

*) Bloß von 1776 — 1777 bekleidete er die Stelle eines Ober-Landeskommissärs zu Darmstadt.

**) In der Schrift: „wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?" s. Perthes II, S. 348. Voß hatte sogar vor, von dem „Wandsbecker Boten" eine Ausgabe zu veranstalten, „in welcher er alle Pfaffenmärchen tilgen wolle, die der finstere Geist des Aberglaubens dem Wandsbecker eingeraunt habe", ebend. S. 125.

Vernunft zur geschichtlichen Offenbarung immer deutlicher eine Differenz heraus, die sogar die Veranlassung wurde zu Jacobis Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (s. d. Vorrede zu dieser). Während Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefül vernahm, gründete Claudius seinen Glauben auf die geschichtliche, durch die Bibel verbürgte Tatsache der durch Christum geschehenen Erlösung. Über den Vernunftgebrauch in der Religion und sein Verhältnis zu den Tonangebern der Zeit läßt er sich in seiner ironischen Weise so vernehmen *): „Ob es vielleicht mehr als eine Vernunft gibt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwischen Tür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen soll“. — An einer andern Stelle vergleicht er die Philosophie mit dem „Hasenfuß, der die Bildsäule wal vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildsäule schaffen kann“. Oder er tadelt es an ihr, „dass sie mit ihrer lamen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hause spielen will, one von dem Detail des Hauswesens unterrichtet zu sein, dass sie immer nur sehen und nicht glauben will **). Und so kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meistern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwal anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menschen. Die Sehnsucht nach der Erlösung ist ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Mensch noch rüren kann, und das Warzeichen seiner Größe“. Wie sehr ihm ein Erlöser Bedürfnis war, geht aus folgender Stelle hervor ***): „Wer nicht an Christus glauben will, der muss sehen, wie er one ihn raten kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen, und das kann er überschwenglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen von keinem, von dem wir's lieber hätten“. . . . „Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Ahnden und Wünschen erfüllt“. So ließen sich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteristische Stellen anfüren. — In konfessioneller Beziehung ward Claudius, der Son eines lutherischen Geistlichen, mit der Zeit klarer und entschiedener und verteidigte demgemäß auch die lutherische Lehre vom Abendmal. — Fenelons Werke hat er ins Deutsche übersetzt und mit Vorreden begleitet. — Es lässt sich denken, dass eine so eigentümliche Persönlichkeit auch den verschiedensten Beurteilungen unterlegen ist. Während Gelzer (deutsche Nationalliteratur II, S. 6 ff.) dieser so einzigen Gestalt, wie nur „die deutsche Nation und die evangelische Kirche sie hervorbringen konnte“, mit Vorliebe sich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den spätern Produkten „eine gewisse Ermattung und Vernüchterung“ zu entdecken, zeigt sich Gervinus (Nationaliteratur I, S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausstellungen in Beziehung auf die Schreibart des Boten mögen indessen nicht ganz unbegründet sein.

Wilh. Herbst, Matth. Claudius, der Wandsbecker Bote, 3. Aufl., Gotha 1863; Mönckeberg, Matt. Claudius, Hamburg 1819; Redlich, Die poetischen Beiträge Beiträge zum Wandsbecker Boten, gesammelt und ihren Verfassern zugewiesen, Hamburg 1871. **Hagenbach †. (Plitt.)**

Claudius, römischer Kaiser, 41 bis 54, wird noch immer von einigen als der Anstifter der ersten Christenverfolgung angesehen, auf Grund der Stelle bei Sueton c. 25: Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. Allerdings könnte Chrestus korrumpirte Form für Christus sein; denn Tertullian sagt apolog. c. 3 cum perperam chrestianus pronuntiatur a vobis, und ad nationes 1. 3: cum corrupti a vobis chrestiani pronuntiatur a vobis. Allein das

*) Korrespondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 6. Bd.).
**) Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram, im 8. Bändchen.
***) Briefe an Andres (im 6. Bd.).

entſcheidet die Sache nicht. Chreſtus muſs ein jüdiſcher Aufrürer geweſen ſein, wie denn ſchon Paulus Rom. c. 13 gegen aufrüreriſchen Geiſt ſich ausſpricht. Bei Anlaſs dieſer Verfolgung der Juden verließen Aquila u. Priscilla (ſ. d. Art.) die Stadt. Übrigens berichtet Diocaſſius in ſeiner römiſchen Geſchichte 60, 6, daſs Claudius die Juden nicht vertrieb, ſondern ihnen die Ausübung ihres Gottesdienſtes unterſagte. **Herzog.**

Claudius von Turin, von Geburt ein Spanier, Schüler des Felix von Urgel, one jedoch deſſen eigentümliche Meinungen anzunehmen, war, kurz vor Karls des Großen Tod, an der Hofſchule des Königs Ludwig in Aquitanien angeſtellt, um die Bücher der Bibel zu erklären. Nachdem Ludwig Kaiſer geworden, beförderte er den ihm befreundeten Prieſter, 820, zum Bistum von Turin, mit dem ausdrücklichen Auftrag, in dieſen Gegenden das mit allerlei Aberglauben vermiſchte Chriſtentum in ſeiner Reinheit widerherzuſtellen, und beſonders dem Bilderdienſte entgegenzuarbeiten, gegen den ſich die fränkiſche Kirche in dieſen Zeiten ſo beſtimmt ausgeſprochen hatte. Claudius, ein frommer und in den Kirchenvätern vielbewanderter Mann, unterzog ſich dieſem Amte mit einem Eifer, der zuweilen die Grenzen der Mäßigung überſchritt. Mit der nämlichen Unerſchrockenheit, mit der er die häufigen Einfälle der Sarazenen in ſeinen Sprengel zurückſchlug, bekämpfte er die ihm verhaſsten Miſsbräuche unter den Chriſten. In Turin, wo er die Kirchen mit Bildern und Weihgeſchenken angefüllt fand, ließ er dieſe trotz des Widerſtandes des Volkes hinwegnehmen, und predigte mit Feuer gegen die Verehrung ſichtbarer Gegenſtände. Zugleich fur er in der litterariſchen Tätigkeit fort, die er bereits an dem Hofe Ludwigs des Frommen begonnen. Kommentare über faſt alle Bücher der heil. Schrift bezeugen ſeinen Fleiß und ſeine vielſeitige Beleſenheit; leider ſind von den meiſten nur in verſchiedenen Sammlungen zerſtreute Fragmente gedruckt. Seine Abſicht war, die ganze Bibel, im Auftrage Ludwigs, zum behufe der jüngern Geiſtlichen zu erklären. Schon 814 ſchrieb er drei Bücher über die Genesis (Oudin, Comment. de Scriptt. Eccl. antiquis, B. II, S. 29); das Jar darauf eine Catena patrum zu dem Evangelium des Matthäus, mit einer an Juſtus, Abt von Charroux in Poitou, gerichteten Vorrede (die Vorrede bei Mabillon, Ann. Ord. S. Bened., B. II, append., Nr. 41, S. 720 u. f., und bei A. Mai, Spicil. romanum. 1840, B. IV, S. 301 u. f.; einzelne dicta aus dem Kommentare ſelbſt, bei Rudelbach, in der unten anzuführenden Schrift); 815 oder 816 ſchrieb er den Kommentar über den Brief an die Galater, dem Abte Dructerann von Solignac gewidmet (der einzige das Neue Teſt. betreffende, der vollſtändig gedruckt iſt, Paris 1542, 8°, und in der Bibl. PP. max., B. XIV, S. 139 u. f.); 817 den über den Brief an die Epheſer, an Ludwig den Frommen (die Vorrede bei Mabillon, Vetera analecta, 2. Ausg. S. 91 u. f.); 821 vier Bücher über den Exodus (Oudin, l. c.); 823 Libri informationum litterae et spiritus super Leviticum, an Theodemir, Abt von Pſalmodi bei Nismes (Vorrede und Schluſs bei Mabillon, Vet. anal., S. 90). Von folgenden Schriften können wir die Abfaſſungszeit nicht angeben: Kommentar über den Römerbrief (Vorrede bei Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aetatis, B. I, S. 1087; Fragmente bei Rudelbach, l. c.); Commentarii in libros regum (Anfang bei Zaccaria, Bibl. Pistoriensis, Turin 1752, Fol., S. 60; vollſtändig in: Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuscula, Bologna 1755, Fol., S. 4 u. f.); Expositio epistolae ad Philemonem (Spicil. rom., B. IX, Th. I. S. 109). Daſs Claudius ſeine Kommentare über die pauliniſchen Briefe in ein Werk zuſammenfaſſen wollte, beweiſt eine Vorrede an Theodemir bei Mai, Scriptt. vett. nova coll., B. VII, Th. I, S. 274. Zaccaria l. c. gibt ferner, außer einem Briefe Theodemirs, worin dieſer ſeinem Freunde Claudius exegetiſche Fragen vorlegt, das Antwortſchreiben dieſes letztern nebſt der Vorrede zur Sammlung der Beſung der Bemerkungen auf die vorgelegten Fragen. Oudin l. c. hat noch Kommentare über Ruth, Joſua, die Richter, die Korintherbriefe geſehen. Zu Paris befinden ſich zehn Homilien von Claudius; ſein Hauptwerk wird weiter unten angefürt werden.

Sämtliche claudianische Kommentare sind bloße Katenen aus den Kirchenvätern. Den Vorwurf, er sei nur ein Kompilator, ist er weit entfernt von sich abzulehnen; er hatte keine andere Absicht als aus den Schriften des Hieronymus, des Augustin, des Hilarius, des Beda und anderer, die zu seinem Zwecke dienlichen Stellen zusammenzutragen. In der Wal der Citate wurde er durch seine Vorliebe für die allegorische Interpretation geleitet; in jedem biblischen Faktum fand er außer dem historischen oder buchstäblichen einen geistigen Sinn; da das bloß sinnliche Verständnis der heil. Schrift oft gegen die vermittelst der Allegorie gefundene Lehre streite, so müsse letztere durch den Glauben erforscht und angenommen werden. Für das 9. Jarhundert mögen diese Katenen von Nutzen gewesen sein; heutzutage ist für die exegetische Wissenschaft wenig Gewinn daraus zu hoffen. Wichtiger ist Claudius wegen seiner Auffassung der Kirchenlehre. Seine ganze Denkweise läßt sich auf den Augustinismus zurückfüren; alle seine Schriften zeugen von seiner Hochachtung für den großen Kirchenvater, von dessen System die römische Kirche bereits abgewichen war. Sein praktisches Verfaren war nur Anwendung seiner dogmatischen Überzeugungen. Alles Gute war ihm Wirkung der göttlichen Gnade, und Zeichen, daß der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorherbestimmt sei. Eigenes Verdienst, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, so sind auch der Glaube, die Nachfolge Christi, die Gemeinschaft mit ihm innere Vorgänge, die sich persönlich in jedem Einzelnen einstellen müssen; um selig zu werden, müsse man also nicht nur von dem Sinnlichen sich losreißen, um nach dem Unsichtbaren zu streben sondern auch one eines andern Dazutun oder vermittelndes Verdienst persönlich mit Gott durch Christum den alleinigen Mittler in Verbindung treten. Auf diese Grundsätze gestützt sprach sich Claudius gegen die Verehrung der Bilder und die Lehre von der Intercession der Heiligen aus, sowie gegen das Verdienst der Mönchsgelübde und die Meinung, nur zu Rom, an einem sichtbaren, bestimmten Orte, sei ware Buße möglich und rechte Vergebung der Sünden zu hoffen. Er ging noch weiter; er will nicht denjenigen einen Dominus apostolicus nennen, der bloß auf dem apostolischen Stule *sitzt*, sondern nur den, der auch die Pflichten eines Apostels treu erfüllt; denn von dem erstern gelte Matth. 23, 2. Er leugnet überhaupt, daß dem Petrus und seinen Nachfolgern die Macht zu lösen und zu binden gegeben sei; er spricht ferner von einem geteilten Primate, von einem des Petrus, zur Gründung der Kirche unter den Juden, und von einem des Paulus, zur Gründung derselben unter den Heiden.

Solche Äußerungen mußten damals starken Widerstand finden. Es wird berichtet, schon Papst Paschalis I. (gest. 824) habe des künen Bischofs Eifer getadelt. Indessen erst später erhob sich ein eigentlicher Streit über seine Lehre. Er sandte, nach 823, seinen noch nirgends gedruckten Kommentar über die Korintherbriefe, in dem er sich, wie es scheint, sehr scharf ausgesprochen hatte, an seinen Freund, den Abt Theodemir; dieser, besorgt um die Rechtgläubigkeit des Bischofs, legte das Buch einer Versammlung von Geistlichen vor, welche jedoch der Sache keine weitere Folge gaben. Das Gerücht von seinem Verfaren zu Turin hatte sich unterdessen im ganzen Reiche verbreitet; es entstand eine Bewegung in allen Teilen des Landes. Theodemir schrieb daher an seinen Freund, um ihn vor Ketzerei zu warnen (828). Dagegen verfaßte Claudius sein weitläufiges Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem, von dem wir bloß Exzerpte besitzen in den sogleich anzuführenden Gegenschriften von Dungal und Jonas. Noch 1461 befand sich das Werk in einem Codex des Klosters Bobbio; dieser ist in die Bibliotheca Ambrosiana übergegangen; das Apologeticum jedoch daraus verschwunden. Auch Papire Masson hat noch einen vollständigen Codex gehabt. (S. Gieseler, B. II, Th. I, S. 101). Dieses merkwürdige Werk ist die Houptquelle für die Ansichten des Bischofs von Turin. Es wurde Ludwig dem Frommen vorgelegt, der es durch Gelehrte seines Hofes untersuchen und verwerfen ließ. Claudius selbst, vor eine Versammlung von Bischöfen geloden, soll sich geweigert haben zu erscheinen. Gegen die in dem Apologeticum enthaltenen anstößigen Sätze schrieb, um das Jar 828, der Schotte

Dungal, den Karl der Große als Lehrer nach Pavia berufen hatte, seine Responsa contra perversas Claudii sententias (Bibl. PP. Max., T. XIV). Merkwürdigerweise wurden keine weitern Schritte gegen Claudius getan; ungestört fur er fort in seinem Sprengel zu wirken, bis er 839 starb. One Zweifel war er mäßiger geworden in seinem Benehmen, so dass er wider des Schutzes seines alten Freundes, des Königs Ludwig genoss. Hieraus erklärt sich, warum der Bischaf von Orléans, Jonas (821—844), welchen Ludwig mit der Widerlegung der Apologie an Theademir beauftragt hatte, diese Arbeit (de cultu imaginum, in der Bibl. PP. Max. T. XIV) erst nach des Claudius sowol als des Königs Tode veröffentlichte, als er erfaren hatte, dass einige Schüler des Bischofs dessen Lehren erneuerten (840). Beide, Jonas und Dungal, behandeln übrigens die Frage vom Standpunkte der Frankfurter Synode aus, also nicht im römischen Sinne; sie werfen Claudius bloß Übertreibung vor.

Bekanntlich wird letzterer von manchen nicht nur als einer der Vorgänger, sondern selbst als der Stifter der Waldenser angesehen. Diese, sehr spät, in dogmatischem Interesse, aufgenommene Ansicht, die sich bei Léger und andern, ja selbst noch bei Hahn findet, hat keinen historischen Grund und ist von allen gründlichen Kennern der Waldensergeschichte längst aufgegeben. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass die Tendenzen des Claudius sich noch eine zeitlang in Italien erhalten haben; es ist soeben bemerkt worden, dass, nach dem Zeugnis des Jonas von Orléans, man um 840 versuchte, sie von neuem zu verbreiten. Dass sie sich aber bis zum Auftreten des Peter Waldus und speziell in den piemontesischen Tälern fortgepflanzt, davon ist nicht die geringste Spur vorhanden.

S. Histoire littéraire de la France, B. IV, S. 223 u. f.; Rudelbach, Claudii Taurin. Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione, Kopenh. 1824, 8°. Meine Abhandlung in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie, 1843, Heft 2, S. 39 u. f. H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter I, S. 16—24. **C. Schmidt.**

Clémanges. Nikolaus, genannt von Clémanges (de Clemangiis), wurde geboren um 1360, in einem Dorfe dieses Namens in der Champagne. Er erhielt seine Bildung im Kollegium von Navarra zu Paris. Bereits 1381 hielt er, als Magister artium, öffentliche Vorlesungen. Fünf Jare später begann er, in derselben Anstalt, das Studium der Theologie, unter Peter d'Ailly und Gerson, welche einen bedeutenden Einfluss auf ihn ausübten und ihm stets als Freunde zugetan blieben. 1391 ward er Baccalaureus der Theologie, und trat auch in dieser Fakultät als Lehrer auf. Für das klassische Altertum, soweit man es damals kannte, begeistert, und mit den glücklichsten Anlagen begabt, ward er bald für das beredteste Mitglied der Universität angesehen. 1393 erwälte ihn diese zum Rektor; als solcher nahm er von nun an den tätigsten Anteil an den berühmten Verhandlungen der Universität wärend des Schisma; er ist der Verfasser der meisten Schreiben und Bedenken, die sie in dieser Zeit an Könige und Päpste gerichtet. Es ist bekannt, mit welchem beharrlichen und aufgeklärten Eifer sie die Widerherstellung der Ordnung und der Einheit in der Kirche betrieb; der vollständige Verlauf dieser Geschichte ist nicht an diesem Orte zu berichten; wir beschränken uns auf das, was Clémanges angeht. Schon 1393 richtete er, im Namen der Universität, eine energische Denkschrift an Karl VI., um in ihn zu dringen, er möge auf Mittel sinnen, dem Schisma ein Ende zu machen (in Opp. Nic. de Clem., Ep. 1). Das Jar darauf verfasste er eine zweite, worin drei Mittel zu dem angegebenen Zwecke vorgeschlagen werden: die Abdikation der zwei Päpste, die Wal von Schiedsrichtern, die Zusammenberufung eines allgemeinen Konzils; das erste dieser Mittel hielt die Universität für das sicherste (bei Bulaeus, Hist. Univ. Paris, B. IV, S. 687; und bei Dachery, Spicilegium, ed. 1723, B. I, S. 776). Trotz des Widerstandes, den sie am Hofe erlitt, wo der Herzog von Berry, Anhänger Clemens VI., seinen Einfluss ausübte, beharrte sie in ihrer Ansicht; sie wandte sich an Clemens selbst, sowie an seine Kardinäle, um ihnen ihre Pflichten der Kirche gegenüber ins Gedächtnis zurückzurufen (Bulaus, B. IV, S. 699; Dachery, B. I, S. 784); ein noch kräftigeres Schreiben an

den Papst, voll heftiger Vorwürfe, wurde zurückbehalten, weil dieser, Sept. 1394, mit Tod abging (Buläus, B. IV, S. 701). Karl VI., auf den Rat der Universität, ließ die Kardinäle von Avignon ersuchen, keine neue Wal vorzunehmen, bis sie sich mit ihren Kollegen von Rom und mit Bonifaz IX. verständigt; Clémanges sandte in gleichem Sinne ein dringendes Schreiben nach Avignon (Buläus, B. IV, S. 711; Dachery, B. I, S. 786). Hier beeilte man sich aber, Peter de Luna, Benedikt XIII., zu wälen. An diesen, den der König und die Universität anerkannten, wurde durch Clémanges die Bitte gerichtet, alles anzuwenden, um das Schisma zu heben (Buläus, B. IV, S. 713; Dachery, B. I, S. 772, 788); auch an den König von Aragonien musste er zu diesem Zwecke schreiben (Buläus, B. IV, S. 719, 721); an Benedikt XIII. schickte er, in seinem eigenen Namen, eine beredte Epistel über die Pflichten eines Oberhauptes der Kirche (Opp. Nic. de Clem., Ep. 2). Der Papst, der die Gelehrten schätzte und dem des jungen Rektors Latein wol gefiel, suchte diesen für sich zu gewinnen; Clémanges ließ sich bewegen, und begab sich nach Avignon als päpstlicher Sekretär. Als 1407 die französische Regierung Benedikt XIII., wegen seines fortwärenden Zauderns, den Gehorsam aufkündigte, und der Papst König und Land mit dem Bann belegte, wurde sein Sekretär beschuldigt, die Exkommunikationsbulle verfasst zu haben; Clémanges, der sich zu Genua befand, als sie ausgefertigt wurde, schrieb an die Pariser Universität, um sich von dem Verdachte zu reinigen, obgleich er die von Frankreich genommene Maßregel nicht billigte. In solchen Verhältnissen konnte er nicht länger am päpstlichen Hofe verweilen; er zog sich nach Langres zurück, wo er kurz vorher zum Kanonikus erwält worden war. Seine Gegner beharrten jedoch darauf, er sei der Verfasser der Bulle; er wurde des Majestätsverbrechens beschuldigt und mit Gefängnis bedroht. Um der Gefar zu entgehen, verbarg er sich eine zeitlang bei den Karthäusern von Valprofonds, und später bei denen von Fontaine-du-bosc. In der Stille dieses einsamen Tales wandte sich sein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er sagt, bisher vernachlässigt hatte, und die nun der Gegenstand seiner liebsten Studien wurde. Außer seinen von Fontaine-du-bosc aus an seine Freunde Gerson, d'Ailly u. a. gerichteten, ebenso gemütvollen als schöngeschriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfasst, in denen er den Irrtümern und Missbräuchen der Kirche seiner Zeit die reinern Überzeugungen entgegenstellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derselben sind folgende: De fructu eremi, an Peter d'Ailly, über den Wert des Lebens in der Einsamkeit, der bloß darin bestehe, dass uns die Einkehr in unser Inneres, die stille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — De fructu rerum adversarum, wie der Christ Not und Bedrängnis zur Fortbildung seines geistigen Lebens benützen solle; — De novis festivitatibus non instituendis, gegen die vielen unnötigen Festtage, die den armen Landbewoner an der Arbeit hindern, statt zur Andacht nur zu roher Lustbarkeit Anlass geben, und über den Geschichten der Heiligen die Bibel in Vergessenheit bringen; De studio theologico (nur bei Dochery, B. I, S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Clémanges um Rat gefragt, ob er bei der Universität bleiben oder in das Pfarramt eintreten solle; Clémanges beklagt, dass so viele, selbst der bessergesinnten Theologen, letzteres verschmähen, da es doch so nötig sei, zumal für das unwissende und vielfach gedrückte Landvolk, tüchtige und treue Geistliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiste die Theologie zu betreiben, wie sie vorzüglich nur in der Bibel zu suchen, und als Mittel anzuwenden sei, das beseligende Wort Gottes, auf wirksame Weise, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologischen Traktate, de filio prodigo und de Antichristo sind weniger wichtig.

Aus den angefürten Schriften von Clémanges ist ersichtlich, wie die Klarheit seines durch klassische Studien gebildeten Geistes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel sich närenden Frömmigkeit, ihn ebensosehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholastik, als von den dunkeln Spekulationen eines falschen Mysticismus entfernte. Nicht minder fromm und demütig als gelehrt, war er zwar seiner Kirche unterworfen, suchte aber seinen Frieden, statt in den von ihr vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöser,

wie er ihn in dem Evangelium fand. Überall empfahl er das Wort Gottes als die reinste und reichste Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens. Den Verfall der Kirche schrieb er der Vernachlässigung der Bibel zu; den Beschlüssen der Konzilien wollte er nur dann wares Ansehen zuerkennen, wenn die versammelten Vertreter der Kirche wirklich Gläubige, und statt für weltliche Interessen nur für das ewige Heil der Christen besorgt sind. Messe, Prozessionen, Feste und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, so lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt sind; alles äußere Werk ist als solches one Wert, nur die innere Gemeinschaft mit Christo ist der Weg zum Heil. Mit diesen reinern Überzeugungen verband Clémanges die freieren Grundsätze über Regierung und Verfassung der Kirche, welche ihn d'Ailly und Gerson gelehrt; ja er äußert sich über diese Fragen noch unabhängiger als seine Lehrer. Er hatte seine kirchlichen Ansichten nicht nur in den schon oben angegebenen Schreiben an Könige und Päpste ausgesprochen, sondern vornehmlich in seinen Schriften in Bezug auf das Konzil von Konstanz, welchem er indessen nicht persönlich beigewont hat. Nachdem er von den heftigen Streitigkeiten erfaren hatte, die gleich anfangs in dieser Versammlung ausgebrochen waren und die Verwirklichung der von allen Bessern erwarteten Reformen zu verhindern drohten, richtete er, im Juni 1415, an die Väter ein Schreiben, in dem er ihnen die Notwendigkeit der Eintracht vorstellt, um ihr großes Werk zu vollbringen (Opp. Nic. de Clem., Ep. 112). Er bedauerte, dass das Konzil die drei bestehenden Päpste für ferner unwälbar erklärt, denn er befürchtete neue Entzweiung, und vier Päpste statt dreier. Seine Grundsätze über die Auktorität der Konzilien äußert er ausführlich in seiner Disputatio de concilio generali, die aus drei an einen Professor der Pariser Universität 1415 oder 1416 gerichteten Schreiben besteht. (Auch besonders gedruckt, 1482, zu Vienne im Dauphiné.) Nicht nur stellt er das allgemeine Konzil über die Päpste, sondern über das Konzil selbst die Auktorität der Bibel; er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumenischen Kirchenversammlungen der heilige Geist wirklich den Vorsitz gefürt, da dieser weltliche Zwecke verfolgenden Menschen nicht beizustehen pflege; ein von solchen zusammengesetztes Konzil ist die Kirche nicht; die Kirche ist zwar unfehlbar, aber sie ist nur da wo der heilige Geist ist, und Gott allein weiß, wo dieser waltet und wer die Seinen sind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia“. Clémanges spricht in diesen Worten das folgenreiche, reformatorische Prinzip von der unsichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, sowol der ultramontane als jeder andere, stets verkannt hat. Auf dieses Prinzip gestützt, wünscht Clémanges, die zu Konstanz versammelten Väter mögen nur das Heil der waren Kirche im Auge haben, und ihren Beschlüssen dauerhaftes Ansehen geben, indem sie sie zunächst auf biblische Argumente stützen. Ähnliche Schreiben, in denen er sich noch freier ausgesprochen, so dass seine Rechtgläubigkeit in schweren Verdacht kam, sind verloren, vielleicht absichtlich unterdrückt. Das sittenlose Leben vieler Glieder der höhern Geistlichkeit, ihren Luxus, ihre Weltliebe schilderte und rügte er in seinem, um 1411 geschriebenen Traktat de praesulibus simoniacis. Nicht minder als diesen Verfall und als das Schisma, beklagte der treffliche Mann den durch innere Zwietracht zerrütteten Zustand seines Vaterlandes. Mehrere Schriften, gleichfalls aus seiner Zurückgezogenheit zu Fontaine-du-bosc, zeugen von seiner edlen Gesinnung in diesem Bezug: seine Oratio ad Galliarum principes, um 1411, um die Fürsten von dem Bürgerkriege abzuhalten, seine Schrift an Gerhard Machet, non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore; Babylon sind die französischen Städte, wo die Parteien wüteten; entmutigt durch dies Schauspiel, billigt Clémanges die, welche solche Orte verlassen, um anderswo nach ihrem Gewissen zu leben (in der irrigen Meinung, Babylon bedeute Rom, hat Duplessis-Mornay diesen Traktat seinem Mysterium iniquitatis einverleibt);— zuletzt die an Philipp von Burgund gerichtete Schrift de lapsu et reparatione justitiae sive patriae, um 1419 (auch besonders gedruckt, 1481, zu Vienne): da die Verachtung der Gerechtigkeit von Seiten der Machthaber die Ursache der Zwietracht im Lande sei, so möge der Herzog Recht und Gesetz widerherstellen

und zu diesem Zwecke die Generalstaten zusammenberufen. — Zu Fontaine-du-bose hat Clémanges endlich auch einige poetische Stücke verfasst, die von einer damals seltenen Leichtigkeit und Eleganz in der lateinischen Verskunst zeugen.

Aus seinem Asyle bei den Karthäusern sollte Clémanges mehrmals nach Paris in öffentliche Ämter zurückgerufen werden; er wollte aber lange das, seiner Gesundheit günstige freundliche Tal nicht verlassen. Erst später entsagte er seinem Kanonikat zu Langres, um ein anderes zu Bayeux anzunehmen; da sein Gewissen ihm nicht erlaubte, mehr als eine Pfründe zu besitzen, wies er mehrere andere ihm angebotene Benefizien ab. Aus seinen letzten Jaren ist wenig bekannt. 1421 verteidigte er zu Chartres in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallikanischen Kirche; 1425 begann er wider, im Kollegium von Navarra, seine Vorlesungen über Beredsamkeit und Theologie. In dieser Schule endigte er seine Tage. Wann er starb, sagte selbst sein 1793 zerstörtes Epitaphium nicht.

Man vermisst vielleicht in diesem Artikel die Erwänung des Traktats de ruina Ecclesiae oder de corrupto Ecclesiae statu, den man gewönlich Clémanges zuzuschreiben pflegt. Die gründlichen Untersuchungen von Ad. Müntz haben aber gezeigt, dass derselbe von einem andern Verfasser herrüren muss. Der Stil ist rauher und ungebildeter als der des nach klassischer Latinität strebenden Clémanges; der heftige Ton der gegen alle Klassen der Geistlichkeit gefürten Klagen findet sich nirgends bei letzterem, der seine Würde selbst da bewart, wo er sich am stärksten über die Gebrechen der Kirche äußert. Überdies ist der Traktat im 23. Jare des Schisma, also 1401, verfasst, und voll von Angriffen gegen Benedikt XIII., wärend gerade damals Clémanges zu Avignon päpstlicher Sekretär war; er kann also der Verfasser nicht sein. So viel ist gewiss, dass das Buch in Frankreich geschrieben wurde, one Zweifel von einem Mitgliede der Pariser Universität, deren Professoren und Studenten allein von den Anklagen ausgenommen sind, die gegen die Geistlichkeit gefürt werden. In den noch existirenden Handschriften fehlt übrigens der Name des Verfassers. Trithemius ist der erste, der in seinem Catal. Scriptt. eccles. den Traktat de ruina Ecclesiae unter den Schriften von Clémanges nennt. Eine zweite Schrift, die fälschlich unter diesen letztern angefürt wird, ist betitelt: apostoli (i. e. litterae dimissoriae) et responsio per nationem gallicanam dominis cardinalibus appellantibus ab ejusdem conclusione etc. Da sie offenbar zu Konstanz selbst, wärend des Konzils abgefasst ist, so kann sie nicht von Clémanges sein; gegen ihn sprechen auch das schlechte Latein und die Weise wie Benedikt XIII. behandelt wird. — Einige Briefe, Gebete, Verse von Clémanges, nebst einem Kommentar über Jesaias, und andere Traktate finden sich noch handschriftlich in mehreren Bibliotheken. Die meisten seiner Werke wurden gesammelt von Joh. Lydius, Leyden 1613, 2 B., 4°. Sein Leben wurde beschrieben von Launoy, Historia gymnasii regii Navarrae, in dessen Werken, B. IV; von Dupin, in Opp. Gersonii, T. I; und besonders von Adolph Müntz in der schätzbaren Monographie: Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits; Straßburg 1846. 8°.

C. Schmidt.

Clemens von Rom (Romanus) ist einer der gefeiertsten Namen des christlichen Altertums, aber der Sagenkreis, der ihn wie kaum einen andern umgibt, macht es schwer, den geschichtlichen Kern herauszuschälen, und von den zalreichen Schriften, welche unter diesem Namen umlaufen, tragen ihn die meisten sicher mit Unrecht, unbestritten keine.

Alle Verzeichnisse der ersten römischen Bischöfe füren unter diesen auch den Clemens auf, aber, damit beginnt schon die Unsicherheit, an verschiedenen Stellen. Irenäus, der uns die römische Überlieferung zur Zeit des Eleutherus (um 180) bezeugt, nennt (Haer. III, 3, 3) den Clemens an dritter Stelle nach Petrus (Petrus, Linus, Anencletus, Clemens). Damit stimmen Eusebius, sowol in der Kirchengeschichte (III, 13, 15) als in der Chronik, Epiphanius (Haer. XXVII, 6) und auch Hieronymus überein, obwol er weiß, dass manche Lateiner anders zälen (De vir. ill. 15). Nur lautet der Name des zweiten Bischofs nach Petrus bei Epiphanius und Hieronymus Cletus statt Anencletus. Eine andere Reihenfolge begegnet uns zuerst in der Chronik des Hippolyt (sie reicht bis 234) wo Clemens

vor Cletus steht (Petrus, Linus, Clemens, Cletus). Diese Reihenfolge geht dann in den liberianischen Katalog über und ist von Augustin, Optatus u. a. angenommen. Auch die apostolischen Konstitutionen lassen Clemens sofort auf Linus folgen (VII, 46). Zugleich verdichtet sich die doppelte Überlieferung der Namen Anencletus und Cletus zu zwei Personen, so dass die Liste jetzt lautet: Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anencletus. Schon der Katalog aus der Zeit Sylvesters, der dem sog. leoninischen Papstkataloge zu Grunde liegt, stellt aber die ältere Reihenfolge, nach der Clemens die dritte Stelle nach Petrus einnimmt, wider her, und das felicianische Papstbuch, das dann den liberianischen und leoninischen Katalog zusammenarbeitet, gewinnt auf diesem Wege die Reihenfolge: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, Anencletus. Ganz vereinzelt steht das pseudotertullianische Carmen adv. Marcionem, welches auch noch den Anencletus dem Clemens vorangehen lässt (vgl. über die Reihenfolge der älteren römischen Bischöfe die sehr genaue Untersuchung von Lipsius: Chronologie der Römischen Bischöfe, Kiel 1869). Durchaus abweichend ist dagegen nun die Erzälung des angeblich von Clemens an Jacobus geschriebenen Briefes, den wir jetzt vor den clementinischen Homilien finden. Darnach soll Petrus selbst den Clemens zu seinem Nachfolger bestimmt und als solchen eingesetzt haben. Schwerlich liegt dieser Erzälung, wie manche neuere annehmen, eine zweite jener vorhin erwänten ebenbürtige Tradition zu Grunde. Dann wäre nicht zu begreifen, wie diese durch die bei Irenäus zweifellos bezeugte Tradition so ganz hätte verdrängt werden können. Es ist eben nur der Verfasser des pseudoclementinischen Romans, der seinen Clemens in diese enge Verbindung mit Petrus bringt. Wol aber hat diese Erzälung später Glauben gefunden, und die Bischofslisten, welche den Clemens eine Stelle höher hinaufrücken, indem sie ihn zwischen Linus und Anencletus oder Cletus einschieben, sind ein Vermittelungsversuch zwischen ihr und der sonst bezeugten Tradition. Aber eben der Umstand, dass man doch nicht weiter zu gehen wagt, als den Clemens zum Nachfolger des Linus zu machen, und dass selbst diese Stelle ihm nicht dauernd bleibt, liefert den Beweis für die Stärke der alten Überlieferung, nach der Clemens nicht in die unmittelbar auf die apostolische folgende Zeit gehört, sondern noch zwei Männer zwischen ihm und Petrus stehen. Von einem wirklichen Episkopat des Clemens im späteren Sinne kann selbstverständlich überhaupt nicht die Rede sein. Der erste Brief des Clemens selbst zeigt deutlich genug, dass es zu seiner Zeit noch keinen Bischof in Rom gab. Die neueste Arbeit eines katholischen Theologen über den Clemensbrief (Brüll in der Tüb. theol. Quartalschr. 1876 S. 252 ff. 422 ff.) bemüht sich vergebens nachzuweisen, dass der Brief bereits die Episkopalverfassung voraussetze. Erst später trug man die ausgebildete Episkopatsidee in frühere Zeiten zurück und suchte, indem man hervorragende Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen im Sinne der späteren monarchischen Verfassung machte, die Bischofsreihen bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Der Kern der alten Überlieferung kann deshalb nur der sein, dass Clemens zwar nicht in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, wol aber in einer etwas späteren einer der hervorragendsten Presbyter der römischen Gemeinde oder auch der bedeutendste unter ihnen gewesen ist.

Irenäus (a. a. O.) macht den Clemens zu einem Schüler der Apostel. „*Κλήμης, ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους.*“ Origenes (in Joann. 1, 29), Eusebius (H. E. III, 15), Epiphanius (Haer. XXVII, 6), Hieronymus (de vir. ill. 15) identifiziren ihn dann mit dem von Paulus im Briefe an die Philipper 4, 3 genannten Clemens und machen ihn so zu einem speziellen Schüler des Paulus, eine Annahme, die dann Chrysostomus (Comm. in 1 Tim.) noch weiter dahin ausspinnt, dass Clemens den Paulus auf allen seinen Reisen begleitet habe, wärend die judenchristliche Clementinenlitteratur ihn in die engste Beziehung zu Petrus setzt als dessen Reisebegleiter und vertrautesten Schüler. Beide Angaben werden auch mannigfach kombinirt, und namentlich sucht man die unmittelbare Nachfolge auf dem römischen Stule mit der älteren Tradition, wornach zwei Bischöfe zwischen Petrus und Clemens stehen, in Übereinstimmung zu bringen. Die apostolischen Konstitutionen (VII, 46), die allerdings Clemens vor Cletus

ſtellen, ſagen Linus ſei von Paulus, Clemens von Petrus eingeſetzt. Rufinus in der Vorrede zu den Recognitionen läſst Linus und Cletus ſchon wärend der Lebenszeit des Petrus das Biſchofsamt verwalten; nach ihrem Tode habe dann der ſie überlebende Petrus noch ſelbſt den Clemens eingeſetzt. Noch künſtlicher iſt die Kombination des Epiphanius (a. a. O.), Clemens ſei von Petrus unmittelbar und als erſter Biſchof eingeſetzt, habe aber ſein Amt eine zeitlang niedergelegt, nun ſei Linus und nach dieſem Cletus eingetreten und dieſem dann abermals Clemens gefolgt. Daſs das alles Sage oder nicht einmal Sage, ſondern willkürliche Erfindung iſt, bedarf nicht erſt des Beweiſes. Neuerdings iſt überhaupt bezweifelt, daſs Clemens ein Apoſtelſchüler geweſen ſei, nicht bloß ſeitens derer, die den erſten Brief an die Korinther für unecht halten, ſondern auch von ſolchen, die ihn als echt annehmen, z. B. v. Gebhardt und Harnack in der neueſten Ausgabe des Briefes (Prolegg. p. LXII). Allerdings iſt es beachtenswert, daſs der Verfaſſer des Briefes ſich nirgends als einen Schüler der Apoſtel darſtellt. Andererſeits kann er der Zeit nach noch recht wol einen der Apoſtel geſehen und gehört haben. Zahn (Hirte des Hermas S. 61 ff.) hält deshalb die Angabe des Irenäus für glaubwürdig.

Die Annahme, Clemens von Rom ſei derſelbe Clemens, den Paulus Phil. 4, 3 erwänt, hat zwar auch in neuerer Zeit noch vereinzelte Verteidiger gefunden (Wocher, Die Briefe des Clemens und Polycarp, Tübing. 1830; Franke, Die Lehren der App. VV. in Rudelbach und Guericke Zeitſchrift 1841, H. III, S. 73 ff.; Laurentius, Ebendaſ. 1865 S. 1 ff.), iſt aber von den meiſten, und mit Recht, aufgegeben (vgl. die Gründe gegen die Identifizirung bei Hefele, PP. App. Opp. Tübing. 1855 p. XVII; Meyer, Commentar z. d. St.; Ritſchl, Geſch. der altkathol. Kirche S. 284; v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. LXI). Der von Paulus erwänte Clemens war one Zweifel wie die übrigen *συνεργοί* ein Philipper. Irenäus, der doch gewiſs nicht unterlaſſen hätte, darauf hinzuweiſen, weiß von der Identität beider Perſonen nichts.

Sehr verwickelt iſt die Frage, ob in der Erzälung der clementiniſchen Homilien und Rekognitionen, daſs Clemens ein Verwandter des Kaiſerhauſes geweſen ſei, ein hiſtoriſcher Kern ſteckt und welcher? Allerdings muſs man, um hier geſchichtlichen Boden zu gewinnen, zunächſt dem Kaiſer Tiberius, den die Clementinen nennen, um die ganze von ihnen erzälte Geſchichte in frühere Zeiten zu verlegen, den Kaiſer Domitian ſubſtituiren. Nach den neueren Forſchungen, namentlich auch auf Grund der Ausgrabungen in den römiſchen Katakomben, iſt jetzt als ſicher anzuſehen, daſs das Chriſtentum bereits in der kaiſerlichen Familie des flaviſchen Hauſes Eingang gefunden hatte (vgl. De Rossi, Bullet. 1865, p. 17 sq. 33 sq.; Kraus, Roma Sotteranea 1872, p. 43). Nimmt man nun an, daſs nicht bloß Flavia Domitilla, von der Euſebius erzält, daſs ſie um ihres chriſtlichen Bekenntniſſes willen nach der Inſel Pontia verbannt wurde, ſondern auch der Konſul Flavius Clemens, den Domitian hinrichten ließ, der chriſtlichen Gemeinde angehörte (wie Volkmar, Hilgenfeld, v. Gebhardt und Harnack, auch de Roſſi, Kraus, Peter, Geſchichte Roms III, 500 u. a. m.), ſo hat man faſt um dieſelbe Zeit in Rom zwei hervorragende Chriſten des Namens Clemens, von denen der eine Konſul und Märtyrer, der andere Biſchof oder doch Presbyter iſt, und es entſteht die Frage: Sind die beiden urſprünglich eine Perſon, und hat erſt die ſpätere Zeit die eine Perſon in zwei zerlegt? oder ſind ſie in Wirklichkeit zwei Perſonen, und hat erſt die pſeudoclementiniſche Litteratur eine aus ihnen gemacht, indem ſie auf den Biſchof Züge übertrug, die von dem Konſul hergenommen ſind? Die Anſichten darüber gehen weit auseinander. Die Identität des Konſuls und Biſchofs, die ſchon Lipſius (De Clem. ep. prior. 1855, p. 184 sq.) vermutete, hat zuerſt Volkmar (Über Clemens v. Rom und die nächſte Folgezeit, Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.) ausfürlich zu begründen verſucht. Er behauptet: „Die beiden Eigenſchaften des einen Clemens, einerſeits Konſul und beweibt, andererſeits Chriſt und Presbyter oder Biſchof von Rom, zu vereinigen war die fixe Biſchofsidee der ſpäteren Zeit gar nicht im Stande; ſie muſste aus den beiden Eigenſchaften des einen Clemens zwei machen“. Der Konſular

mußte mit seiner Christlichkeit auch sein Märtyrertum an den Bischof abgeben, ja er mußte in weiterer Konsequenz auch seine Frau verlieren. Aus der Flavia Domitilla, die in Warheit die Frau des Konsuls war, wird bei Eusebius seine Nichte. Hilgenfeld, der früher (App. VV. S. 97) noch anders geurteilt hatte, stimmt jetzt zu (Clem. Rom. epp. Lipsiae 1876, p. XXXII; vgl. Zeitschr. f. m. Theol. 1869 II, S. 232 ff.). Lipsius hat die Frage eingehend in seiner Chronologie der römischen Bischöfe (S. 152 ff.) erörtert. Er meint, es dränge alles zu dem Schlusse, daſs der Bischof Clemens im Unterschiede von dem Konsul gar nicht existirt habe. Alles, was die Legende von dem Bischof erzäle, sei teils den Lebensverhältnissen des Konsuls, teils dem Schicksal seiner Nichte entnommen. Doch läſst Lipsius zuletzt die Alternative stehen: Entweder war Flavius Clemens ein Heide, und dann ist der von ihm verschiedene aber frühzeitig mit ihm identifizirte Bischof eine wirklich geschichtliche, aber in ihren Lebensverhältnissen völlig unbekannte Person; oder der Bischof ist erst in der kirchlichen Sage aus dem Konsul hervorgewachsen, und dann war dieser, trotz des Schweigens der späteren Tradition über ihn, wirklich ein Christ. Die Entscheidung werde wol nie mit Sicherheit getroffen werden können; der Möglichkeit, daſs erst die Clementinen aus zwei verschiedenen Personen eine einzige gemacht, stehe mit gleichem Recht die andere gegenüber, daſs der Bischof schon in der älteren Überlieferung, die der clementinische Roman für seine Zwecke verwertete, als ein Anverwandter des Kaiserhauses galt, wogegen erst die spätere Kirche, die von dem Konsul nichts mehr wuſste, von demselben den inzwischen zum Träger der ursprünglich auf den Konsul bezüglichen Angaben gewordenen Bischof unterschied. Auch v. Gebhardt und Harnack lassen die Frage unentschieden, meinen aber bei aller Hinneigung zu der Identifizirung des Konsuls mit dem Bischofe doch, es bleibe noch manches übrig, was dieser nicht günstig sei. Ganz entschieden bekämpft und als völlig unmöglich hingestellt ist dieselbe von Zahn (Hirt des Hermas S. 44 ff.) und Wieseler (Über d. Br. d. Röm. Clem. Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3). Endlich hat Ewald (Gesch. d. Volks Israel VII, S. 247) die Vermutung aufgestellt, der Bischof sei ein Son des Konsuls gewesen, eine Vermutung, die abgesehen von sonstigen Schwierigkeiten, schon deshalb ganz unhaltbar ist, weil die beiden von Domitian adoptirten rechtmäßigen Söne des Konsuls Clemens beim Tode des Vaters noch Knaben waren.

Schon die Voraussetzung, von der man bei der Identifizirung des Bischofs Clemens mit dem Konsul Flavius Clemens ausgeht, daſs der letztere Christ gewesen und um seines christlichen Bekenntnisses willen hingerichtet sei, ist eine überaus unsichere. Sueton sagt davon nichts, sondern motivirt die Hinrichtung durch einen ungegründeten politischen Verdacht des Kaisers. Das angebliche Christentum des Clemens gründet sich lediglich auf einen Bericht des Dio oder vielmehr dessen Epitomators Xiphilinus, ein Bericht, der um so weniger auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, als Dio oder Xiphilinus auch in andern Stücken gerade an dieser Stelle irrt, und das ganze christliche Altertum nichts von einem christlichen Consul, der zum Märtyrer geworden, weiß. Die Ausgrabungen in Rom, auf die man sich so gern im allgemeinen beruft, bezeugen nur ein Eindringen des Christentums in das flavische Haus, aber nicht, daſs der Konsul Flavius Clemens selbst Christ gewesen. Allerdings hat man unter der Kirche San Clemente, in der schon Hieronymus seine Andacht verrichtete, ein antikes Haus ausgegraben, welches das Haus des Konsuls Clemens sein, und dessen christlicher Charakter durch die Verbindung mit der Kirche bewiesen werden sollte, aber tiefer grabend fand man ein Heiligtum des Mithras, und damit fällt diese Hypothese hin.

Aber auch einmal angenommen, der Konsul Flavius Clemens sei Christ gewesen, so reicht das zu seiner Identifizirung mit dem Bischof Clemens noch lange nicht aus. Man müsste dann weiter annehmen, der Konsul habe sein Christentum nicht etwa bloß in der Stille und im Verborgenen geübt, sondern sei eine leitende Persönlichkeit in der christlichen Gemeinde gewesen, denn das war der als Bischof bezeichnete Verfasser des Briefes an die Korinther doch gewiſs, wenn er auch nicht Bischof im späteren Sinne war. Daran zu denken läſst aber die Darstellung seines Todes bei Sueton gar nicht zu, mit der höchstens ein im Ver-

borgenen geübtes Christentum vereinbar wäre. Endlich aber ist es geradezu undenkbar, es sollte der römischen Gemeinde die Erinnerung daran, dass ein Verwandter des Kaiserhauses, ein Konsul, unter ihren ältesten Häuptern gewesen war und seinen Glauben durch den Märtyrertod besiegelt hatte, bereits um 180, zur Zeit des Irenäus, so ganz und völlig verschwunden sein. Was Volkmar beibringt, um das zu erklären, ja es als notwendig darzustellen, reicht dazu nicht entfernt aus. Besonders zu bemerken ist auch, dass die ersten Jahrhunderte nichts von einem Märtyrertode des Clemens wissen. Irenäus (III, 3, 3) bezeichnet ausdrücklich den Telesphorus als den ersten Märtyrer in der Reihe der römischen Bischöfe; Eusebius lässt (H. E. III, 34) den Clemens im 3. Jare Trajans und nicht als Märtyrer sterben, ebenso Hieronymus (de vir. ill. c. 15). Rufin ist der erste, der von einem Märtyrertode des Clemens weiß, und seine Angabe verrät deutlich ihre Quelle in dem Sagenkreise der pseudoclementinischen Litteratur. Dass schon Hieronymus eine Kirche des h. Clemens in Rom kennt, ist kein Beweis für das Märtyrertum des Bischofs. Ebensowenig weiß man freilich von einem Märtyrertum des Konsuls. Dessen erwänt erst Syncellus.

So werden wir daran festhalten, dass der Konsul und der Bischof Clemens zwei verschiedene Personen sind, und dann, allerdings auf die Benützung des clementinischen Romans als Geschichtsquelle verzichtend, uns damit zufrieden geben müssen, dass wir von den Lebensverhältnissen des Clemens weiter nichts wissen, als was der erste Brief an die Korinther angibt. Aus dem Briefe ist aber, da die Person des Briefschreibers ganz zurücktritt, nur zu entnehmen, dass er gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine hervorragende Stellung in den leitenden Kreisen der römischen Gemeinde eingenommen hat.

Von den zalreichen Schriften, die den Namen des Clemens tragen, dürfen wir zunächst als zweifellos nicht von ihm herrürend die Homilien, die Recognitionen und die Epitome, überhaupt also die verschiedenen Gestalten dieser meist unter dem Namen Clementinen (s. d. Art.) zusammengefassten Litteratur ausscheiden. Ebenso die apostolischen Konstitutionen (s. d. Art.)

Auch die beiden nur syrisch vorhandenen Briefe an die Jungfrauen sind kaum einer eingehenden Besprechung wert. Sie sind zuerst von Wetstein am Schlusse seiner Ausgabe des N. T.'s (1752) veröffentlicht, dann von Villecourt in Migne, Patrol. Graec. I, 1853 und J. Ph. Beelen, Lovan. 1856. Obwol sie auch neuerdings noch Verteidiger gefunden haben, steht doch fest, dass sie einer späteren Zeit angehören. Die von ihnen vorausgesetzte kirchliche Sitte und die Askese, zu der sie ermanen, weist darauf hin; besonders der Umstand, dass sie den Missbrauch des Zusammenlebens von Asketen beiderlei Geschlechts (συνείσακτοι — subintroductae) rügen, ein Missbrauch, den schon Tertullian kennt und der zu Cyprians Zeit besonders einriss (vgl. Gieseler, K.-Gesch. I, 1 S. 407). In dieselbe Zeit gehören vielleicht auch diese Briefe, die vorzugsweise im Orient viel gelesen zu sein scheinen. Vielleicht kennt sie Epiphanius (Haer. XXX, 15) schon, sicher Hieronymus (ad Jovin. I, 12).

Dagegen gehören die beiden Briefe an die Korinther, und besonders der erste, zu den bedeutsamsten Dokumenten, welche uns aus dem christlichen Altertum aufbewart sind. Sie haben in den letzten Jaren die Aufmerksamkeit in erhöhtem Maße auf sich gezogen, da die Entdeckung einer neuen Handschrift den bis dahin nur lückenhaft vorhandenen Text ergänzte. In so hohem Ansehen die beiden Briefe, und vorzüglich der erste, der vieler Orts auch in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde, auch in der alten Kirche gestanden hatten, waren sie doch seit dem 5. Jarh. in der abendländischen Kirche ganz unbekannt geworden, bis sie Junius in dem berühmten Cod. Alex., den Cyrillus Lucaris dem Könige Karl I. von England schenkte, wider auffand und in Oxford 1633 veröffentlichte. In dieser Handschrift, die bis zum Jare 1875 die einzig bekannte blieb, fanden sie sich freilich nur lückenhaft und verstümmelt. Abgesehen von zalreichen one Vergleichung der Handschrift veranstalteten Drucken (ein vollständiges Verzeichnis aller Ausgaben findet sich bei v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. XVIII) gab sie dann auf Grund der Handschrift Wotton (Cantabrigiae 1718) und Ja-

obſon (Oxonii 1838) neu heraus. Madden veröffentlichte ein photographiſches Faksimile (Landan 1856); Tiſchendorf (Lipsiae 1867 u. 1873), Lightfoot (Londini et Cantabr. 1869) ſtellten neue Vergleichungen der Handſchrift an, und die Ausgaben von Hilgenfeld (Lipsiae 1866) und Laurent (Lipsiae 1870) wandten großen Fleiß an die Richtigſtellung des Textes. Endlich ſchließt die Reihe der Ausgaben, denen lediglich der Cod. Alex. zu Grunde liegt, mit der neuen Ausgabe der PP. App. von Dreſſel, in der O. v. Gebhardt und Ad. Harnack die clementiniſchen Briefe beſorgten (Lipsiae 1875 Fasc. I). Noch in demſelben Jare veröffentlichte aber Bryennius, Metropalit von Serrä, auf Grund einer in Konſtantinopel entdeckten ganz neuen Handſchrift die Briefe. Mit dieſer Ausgabe *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων | πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομέναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σέρρων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875) beginnt eine neue Periode nicht blaß für die Textkritik der Briefe, ſandern da dieſelben jetzt erſt vollſtändig vorliegen, auch für die geſchichtliche Verwertung derſelben. Der Cod. Const. füllt die Lücken des Alex. aus und gibt den ſog. zweiten Brief, von dem bisher nur ein Fragment vorlag, ganz. Ob wir übrigens die Briefe jetzt one jede Lücke beſitzen, iſt noch beſtritten und bezüglich des zweiten Briefes nicht one erhebliche Zweifel. Doch können die Lücken jetzt nur unbedeutend ſein. Über den Wert der neuen Handſchrift im Vergleich mit dem Alex. gehen die Anſichten auseinander. Gebhardt hält den Alex. für vorzüglicher (z. Textkritik der neuen Clemensſtücke, Zeitſchr. f. K.-Geſch. I, 2); ebenſo Overbeck (Theol. Literaturzeitung 1877 Nr. 11). Hilgenfeld (Proteſt. K.-Z. 1876 Nr. 3), Wagenmann (Jahrbb. f. deutſche Theol. 1876, I, 161) und Danaldſan (The new MS. of Clement of Rome in der Theol. Review 1877 S. 35 ff.) ziehen den Const. vor. Dieſer verſchiedenen Schätzung entſprechen dann die beiden neuen unter Benutzung des Cod. Const. bearbeiteten Ausgaben van v. Gebhardt und Harnack (Edit. Dresseliana tertia — Fasciculi primi partis prioris ed. altera Lipsiae 1876) und von Hilgenfeld (Clem. Rom. epistolae iterum edd. Lipsiae 1876). Endlich hat R. L. Bensly in einer Handſchrift der heraclenſiſchen Rezenſion des N. T. eine ſyriſche Überſetzung der beiden Briefe aufgefunden und herauszugeben verſprachen. Nach dem, was darüber mitgeteilt iſt, ſcheint dieſelbe eine weſentliche Hilfe zur Herſtellung eines richtigen Textes zu bieten.

Der erſte Brief iſt ein aſſizielles Schreiben der römiſchen Gemeinde an die korinthiſche. Veranlaſſung dazu gaben in der letzteren entſtandene Streitigkeiten. Dieſe, nicht etwa eine Fortſetzung der von dem Apoſtel Paulus bekämpften (Schenkel), drehten ſich um die Beſetzung der Ämter in der Gemeinde, nicht ſo, daſs es ſich, wie Rothe (Anfänge der Kirche S. 464 ff.) und Thierſch (Die Kirche im apoſtol. Zeitalter S. 366) annehmen, um das biſchöfliche Amt gehandelt hätte, ſondern eine Anzal von Gemeindegliedern hatte ſich gegen das Presbyterium aufgelehnt und die Presbyter abgeſetzt. Die ſtreitige Frage iſt nicht, ab das Regiment in der Gemeinde van einem, dem Biſchof, aber von mehreren, dem Kollegium der Presbyter, gefürt werden ſoll (ſowal in Karinth als in Rom gab es noch keinen Biſchof im ſpäteren Sinne), ſondern, ob überhaupt ein Regiment in der Gemeinde beſtehen ſoll. Dieſen Streitigkeiten ein Ende zu machen und den geſtörten Frieden herzuſtellen, ſchreibt die römiſche Gemeinde unaufgefordert (anders Lipſius: De Clementis Rom. ep. ad Corinth. priore disquis. 1855) und ſendet Beamte nach Korinth, „daſs ſie Zeugen ſeien zwiſchen euch und uns“. Der offizielle Charakter des Briefes tritt in den jetzt aus dem Cod. Const. ergänzten Stellen noch deutlicher hervor, und auf das Verhältnis der römiſchen Gemeinde zu den übrigen fällt ein neues Licht. Zwar von einem rechtlich begründeten Primat iſt noch keine Rede, wol aber hat die römiſche Gemeinde als die gereifteſte und innerlich geſeſtigtſte ein achtſames Auge auf die übrigen Gemeinden, ein warmes Herz und eine hilfreiche Hand für die Geſamtkirche. Sie kennt die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ θεοῦ*, wärend andere Gemeinden durch ihr Verhalten beweiſen, daſs ſie Erinnerung und Belehrung nötig haben. Sehr beſtimmt

hält sie den Korinthern ihre Sünde vor und erwartet, daſs sie den ihnen erteilten Mahnungen nachkommen werden (vgl. Harnack in Schürers theol. Litteraturzeit. 1876 Nr. 4). Der Brief beschäftigt sich zum Eingang und zum Schluſs mit den besonderen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde, während der mittlere Teil allgemeine sittliche Ermahnungen enthält, dazu bestimmt, die tieferliegenden Gründe des Streites zu beseitigen. In dem neuaufgefundenen Abschnitte ist ein längeres Gebet bemerkenswert, welches offenbar einen ausgeprägt liturgischen Charakter trägt, und in dem uns wol eine treue Reproduktion des damals in der römischen Gemeinde gebrauchten Kirchengebets erhalten ist. Doch läſst sich nicht verkennen, daſs wenigstens nach dem vorliegenden Texte dieses Gebet etwas schwerfällig dem Zusammenhange sich einfügt. (Vgl. über das Gebet: Zahn, Das älteste Kirchengebet u. d. älteste Predigt. Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1876. S. 194 ff.

Als Gemeindeschreiben trug der Brief wahrscheinlich gar keinen Namen, und der Verfasser macht sich auch nirgend darin kenntlich; aber alte Zeugnisse nennen als Verfasser den Clemens. Hauptzeuge ist Dionysius, Bischof von Korinth, der in einem um 170 an den Bischof Soter von Rom gerichteten Briefe unsern Brief als von Clemens geschrieben erwänt (Euseb. H. E. IV, 23) und hinzufügt, er werde in der dortigen Gemeinde noch immer vorgelesen. Irenäus redet Haer. III, 3, 3 von der Veranlassung des Briefes und von Clemens als dem Verfasser. Clemens Alexandrinus zitirt ihn oft und hält ihn sehr hoch, so daſs er den Verfasser als einen Apostel bezeichnet (Strom. IV, c. 17; sonst: I c. 7; V c. 12; VI c. 8). Ebenso Origenes und die jüngeren Zeugen: Eusebius, Epiphanius, Hieronymus u. a. m.

Gleich nach der ersten Veröffentlichung des Buches durch Junius traten Zweifel an dessen Echtheit hervor, namentlich suchte Calov (Clement. Ep. *vindiciae* convinc. Vitemb. 1673) die Unechtheit zu begründen. Dann verstummten die Zweifel, bis sie Semler, Ammon, später Baur und Schwegler wider aufnahmen. Auch was diese gegen die Echtheit vorbringen (am ausführlichsten Schwegler, Nachapost. Z.A. II, 126), darf wol als durch die Verteidiger des Briefes widerlegt gelten (vgl. Hefele PP. App. Proleg.; Ritschl, Altkathol. Kirche S. 282 ff.; Gundert, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1853 S. 638 ff.). Hilgenfeld (App. VV. S. 92 ff.) schlug einen Mittelweg ein. Er lehnte die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit ganz ab; davon könne keine Rede sein, da der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch mache, den ihm erst die Überlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfasser „zu den Häuptern der heidenchristlichen paulinischen Gemeinde in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts". Neue Gründe gegen die Echtheit brachte Volkmar bei (Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.; Handbuch der Einleitung in die Apokryphen 1860 S. 278), namentlich, daſs in dem Briefe das Buch Judith zitirt werde, welches erst Ende 117 oder Anfang 118 geschrieben sei. Deshalb müsse man den Brief bis in die Zeit Hadrians herabsetzen. Ihm haben Baur (Lehrbuch der Dogmengeschichte 1858 S. 82), Keim (Gesch. Jesu von Naz. 1867, I, S. 147) u. a. zugestimmt. Aber auch diese Gründe, besonders der aus der Abfassungszeit des Buches Judith hergenommene, sind als nicht stichhaltig nachgewiesen (Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 39 ff.; Hilgenfeld, Ebendas. 1858, S. 282 ff., 1861, S. 335 ff.; Ewald, Jahrbb. f. d. bibl. Wissensch., 1857, S. 192 ff., 1859, S. 226 ff.; Zahn, Der Hirt des Hermas, S. 44 ff.). Bei weitem die meisten Kritiker halten jetzt daran fest, daſs der Brief noch im ersten Jahrhundert geschrieben ist, wenn auch manche dahingestellt sein lassen, ob Clemens der Verfasser ist, oder wer dieser als Verfasser angegebene Clemens sein mag, Fragen die ja auch, da wir es mit einem Schreiben der römischen Gemeinde zu tun haben, nicht so wichtig sind, wie die Frage nach der Abfassungszeit. Die hie und da aufgetauchten Zweifel an der Integrität des Briefes, die von Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 213 sq.), Schröckh (Christl. Kirchengesch. II, 269 ff.) aufgestellten Interpolationshypothesen bedürfen heute einer Widerlegung nicht mehr. Der Brief bildet one alle Frage ein wolgeordnetes Ganzes. Vergl. Hilgenfeld, App. VV. S. 54; Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 30 f. Anm. 6; Donaldson, The apostol. Fath. p. 128 sq.

Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes hängt zunächst davon ab, ob mit der gleich zu Eingang des Briefes erwänten Verfolgung, welche die römische Gemeinde zu bestehen gehabt hat, die neronische oder die domitianische gemeint ist. Früher herrschte die Ansicht vor, man müsse an die neronische Verfolgung denken, und der Brief sei deshalb in die Jare 64—68 zu setzen. So Voß, Grabe, Pagi, Dodwell, Wocher, Mack (Tüb. theol. Quartalschr. 1838 S. 385 ff.), Schenkel (De eccl. Corinth. 1838 p. 105 sq.). Unter den neueren vertreten diese Ansicht nur noch Hefele (PP. App. Proleg. p. XXXII sq.) und Wieseler (Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, Kiel 1861, I. Hälfte, S. 3 ff.). Die Gründe dafür reichen schwerlich aus. Ist c. 5 u. 6 des Briefes die neronische Verfolgung gemeint, worüber kein Zweifel besteht, so folgt notwendig, dass diese schon nicht mehr der unmittelbaren Vergangenheit angehört, sondern etwas weiter zurückliegt, und dass die c. 1 erwänte Verfolgung eine andere ist. Aus c. 40 u. 41 ist nicht zu schließen, dass der Tempel in Jerusalem noch stand, und der Opferdienst noch fortdauerte, denn auch Schriftsteller, die unzweifelhaft nach der Zerstörung des Tempels schrieben (Barnabas, der Verf. des Briefes an den Diognet, die Talmudisten), reden von dem Opferdienst im Präsens. Bestimmte Spuren deuten vielmehr in die letzten Jare des ersten Jarhunderts. Aus c. 42 bis 44 ergibt sich, dass die Zeit aller Apostel, nicht bloß des Petrus und Paulus, bereits vorüber ist, und der ganze Bestand des Gemeindelebens spiegelt nicht die Zeit unmittelbar nach dem Tode der beiden Apostel, sondern eine etwas spätere wider. Auf der anderen Seite finden sich aber ebenso sichere Spuren, die es verbieten, den Brief in das zweite Jarhundert hinabzurücken. Nach c. 44, 3 sind noch Presbyter im Amte, welche die Apostel selbst eingesetzt haben; nach c. 5, 1 muss man annehmen, dass auch noch Gemeindeglieder leben, welche Zeitgenossen des Petrus und Paulus gewesen sind (γενεὰ ἡμῶν); von gnostischen Irrlehren findet sich noch keine Spur; die Verfassung ist in Rom und Korinth nicht die bischöfliche, sondern noch steht ein Kollegium gleichberechtigter Presbyter an der Spitze der Gemeinden. So haben denn auch die meisten den Brief in die Zeit von 93—97 gelegt, unter den älteren Junius, Cotelier, Tillemont, dann Gieseler, Rothe, Ritschl, Gundert, Lipsius, Tischendorf, v. Gebhardt u. Harnack u. a. Noch genauer haben Gundert und Zahn die Jare 96—97 als Abfassungszeit angenommen. Zahn (Hirt d. Hermas S. 69) glaubt, der Brief setze den Regierungsantritt des Nerva (Sept. 96) voraus, mit dem die christliche Gemeinde wider zur Ruhe kam, und warscheinlich sei er erst 97 geschrieben. Dagegen hat Wieseler in der neuesten Abhandlung (Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3) abermals die Abfassung bald nach der neronischen Verfolgung u. jedenfalls vor der Zerstör. Jerus. ausfürlich verteidigt.

Was den Lehrbegriff des Briefes anlangt, so bezeichnete ihn Schwegler als den „der richtigen Mitte", der „Kapitulation zwischen Judenchristentum und Paulinismus", indem der Brief „die Gegensätze, die sich schon in längeren Kämpfen aneinander abgerieben haben, dadurch versönt, dass er sie koordinirt und zu einer mechanischen Einheit verknüpft" (N. A. Ztalt. II, 128). Änlich Reuß (Hist. de la théol. chrét. II, 609): „Son point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble". Damit ist aber weder der Charakter des Briefes noch der der kirchlichen Situation richtig gezeichnet. Durchaus zutreffend sagt vielmehr Lechler (Ap. u. Nachap. Zeitalt. S. 481): „Die Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen war vorüber, die judaistischen Bestrebungen waren verschollen, von einem Gegensatz zwischen Paulus und Petrus war keine Rede mehr, beide Apostel kannte man nur als ein harmonisches Par". Auch Hilgenfelds Annahme, der Brief vertrete nur einen Teil der römischen Gemeinde, den paulinisch gesinnten, neben dem und von dem gesondert noch ein judenchristlich gesinnter Teil der Gemeinde bestand (Clem. Rom. epp. Prolegg. p. XLIII), hat in dem Briefe keinen Anhalt. Nach demselben ist anzunehmen, dass in Rom wie in Korinth nur eine Gemeinde bestand, in der kein Unterschied war zwischen Juden- und Heidenchristen. Damit ist aber nicht gesagt, dass diese eine Gemeinde in allen ihren Gliedern einen ausgeprägt paulinischen Charakter

getragen hätte, vielmehr zeigt der Brief bereits die Zuſammenfaſſung der verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrtypen zu einer Lehrweiſe, die nicht mehr das individuelle Gepräge einer einzelnen apoſtoliſchen Gedankenform trägt. Clemens kennt und benützt am meiſten den Hebräerbrief, dann von den pauliniſchen den erſten Korintherbrief, der namentlich angeſürt wird, den Römerbrief, wol auch den Epheſerbrief, daneben aber auch den erſten Petrusbrief, und ſeine Bekanntſchaft mit dem Jakobusbriefe iſt mindeſtens ſehr warſcheinlich. Zeigt ſich darin ein Zuſammenfaſſen der verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrformen, ſo iſt doch der vorwiegende Charakter des Briefes nicht petriniſch, wie Weiß behauptet (Stud. u. Krit. 1859 S. 159 ff.: „daſs die Grundlage unſeres Briefs die petriniſche Anſchauung iſt, jedenfalls die urapoſtoliſche überhaupt, und daſs die höhere Lehrbildung des Hebräerbriefs, geſchweige denn die pauliniſche, obwol dem Verfaſſer bekannt, nicht von entſcheidendem Einfluſs auf ihn geweſen iſt ꝛc.“), ſondern, wie die meiſten anerkennen, pauliniſch. Aber die pauliniſche Lehre iſt freilich bereits ſtark abgeſchwächt und wird von Clemens nicht mehr in ihrer Geſchloſſenheit und Tiefe erkannt und erfaſst. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, findet ſich ſtark ausgeſprochen c. 32, 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας — ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Aber die Pflicht, gute Werke zu tun, wird dann doch nur aus dem Willen und Beiſpiel Gottes abgeleitet, one daſs ein Verhältnis zwiſchen dem rechtfertigenden Glauben und der ſittlichen Tatkraft beſteht. So beſchreibt Clemens ſeinen Leſern den Heilsweg in einer Weiſe, in der man den Pauliner kaum noch erkennt. Wir kommen zum Heil „*ἐὰν ἑστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν· ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ· ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας, κακοηθείας τε καὶ δόλους κ. τ. λ.* (c. 35, 5). Clemens ſtellt den Tod Chriſti als Erlöſungstod dar, Chriſtus hat ſein Blut zu unſerer Erlöſung vergoſſen (vgl. c. 7, 21. 49), aber der Satz iſt bereits eine unverſtandene Formel; die Zuſammengehörigkeit von Tod und Auferſtehung Chriſti zur Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen fehlt gänzlich, und im Grunde iſt der Tod Chriſti doch nur ein Beweis der Demut Chriſti und der göttlichen Liebe, durch den die Welt zur Buße, zur Sinnesänderung angeregt wird. Der Brief des Clemens iſt gerade dafür ſehr charakteriſtiſch, daſs die beginnende Zuſammenfaſſung der apoſtoliſchen Lehre zur Lehre der katholiſchen Kirche eine Abſchwächung und oberflächliche Aneignung der apoſtoliſchen Gedanken mit ſich bringt, indem man auf dieſe Weiſe einen gewiſſen mittleren Durchſchnitt der verſchiedenen Lehrformen erreicht. Vgl. über die Lehre des Briefs: Ritſchl, Altkathol. K. S. 287 ff.; Hilgenfeld, App. VV. S. 85 ff. Wieſeler, Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3.

Daſs der ſ. g. zweite Brief des Clemens an die Korinther nicht demſelben Verfaſſer und derſelben Zeit angehört wie der erſte, ſtand auch bisher ſchon feſt, obwol Cotelier (PP. App. I, 182), Gallandi (Bibl. I, Proleg. XIV), Lumper (Hist. theol. crit. I, 22) u. a. ſeine Echtheit verteidigt haben. Alle früher aufgeſtellten Vermutungen über ſeine Entſtehung, die Hilgenfelds, er ſei identiſch mit dem nach Euseb. h. e. IV, 23, 11 von dem Biſchof Soter an die Korinther geſchriebenen (Hilgenfeld, Nov. Test. fasc. I, p. XXXIX), die Hagemanns, er habe urſprünglich zum Hirten des Hermas gehört und ſei derſelbe, den nach Vis. II, 4 Clemens abſchicken ſoll (Tüb. theol. Quartalſchr. 1861 S. 517 ff.), ſind jetzt nach Auffindung des Cod. Const. hinfällig. Zweifelhaft kann allerdings noch ſein, ob wir das Schriftſtück jetzt vollſtändig beſitzen, wie Bryennius, Gebhardt und Harnack annehmen, oder ob es noch Lücken enthält, wie Hilgenfeld behauptet, jedenfalls liegt es jetzt ſo vollſtändig vor, daſs wir ſeinen Charakter genau beurteilen können, und es zeigt ſich denn, daſs es gar kein Brief, ſondern, wie ſchon zuerſt Grabe (Spicil. PP. I, 268) und nach ihm viele angenommen haben, eine im Gottesdienſte gehaltene Homilie iſt (vgl. c. 17: *Καὶ μὴ μόνον*

ἆρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐντολμάτων — c. 19: *Ὥστε, ἀδελφοί καὶ ἀδελφαί μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν*). Daſs der Redner ein Laie ſei, wie Harnack annimmt, iſt ſchwerlich durch c. 18 zu begründen, vielmehr wird er einer der Vorſteher der Gemeinde ſein. Als älteſte uns aufbehaltene Hamilie aus einer Zeit, aus der wir kaum haſſen durften, je eine Gemeindepredigt aufzufinden, hat ſie beſanderes Intereſſe und läſst manche neue intereſſante Blicke in die Geſtalt des damaligen Gattesdienſtes tun. v. Gebhardt und Harnack glauben, daſs ſie 130—145 in Rom gehalten ſei (vgl. Harnack, Über den ſag. 2. Brief d. Clemens, Briegers Ztſchr. f. K.-Geſch. I, 2, 3), Hilgenfeld rückt ſie etwas tiefer herab bis 180. Es hängt das damit zuſammen, daſs er vermutet, die Homilie gehöre dem Clemens Alexandrinus an. Mit deſſen Rede: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* habe ſie manche Änlichkeit; ſei Clemens Alex., wie manche angeben, in Athen geboren (Epiph. Haer. XXXII, 6), ſa ſei es nicht unwarſcheinlich, daſs derſelbe in der Jugend auch einmal in Karinth gepredigt habe, dieſe Hamilie habe ſich unter der Aufſchrift *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους* erhalten, und ſei ſo dem erſten Briefe des römiſchen Clemens als zweiter Brief hinzugefügt. (Clem. Rom. epist. 1876, p. XLIX). Die ganze ſcharfſinnige Hypatheſe iſt dach ſehr gewagt. Eine Verwandtſchaft mit der Schrift des Clemens Alex. möchte ſich ſchwer erweiſen laſſen. Richtiger haben ſchan Hagemann und jetzt v. Gebhardt und Harnack eine Verwandtſchaft mit dem Hirten des Hermas wargenommen. Die letztgenannten nehmen deshalb an, die Homilie ſei in Rom entſtanden. Wie ſie dann aber zu dem Namen des Clemens von Ram gekammen und mit deſſen Briefe verbunden iſt, läſst ſich nicht ſagen.

Der Lehrbegriff der Homilie, die eine Vermanung zur Buße iſt, enthält viel eigentümliches. Chriſtus iſt ihr das *σάρξ* gewardene *πνεῦμα* (c. 9), Chriſtus und die Kirche, die ebenfalls als präexiſtirend gedacht wird, bilden eine Syzygie (c. 14: *Οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ, λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία* — — *ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*). Eigentümlich iſt der Hamilie auch der vorwiegende Gebrauch eines apakryphiſchen Evangeliums, des Evangeliums der Ägypter. Dennoch wird man nicht annehmen dürſen, der Verfaſſer habe einer van der Kirche geſchiedenen Sekte angehört, ſandern nur die Homilie in eine Zeit legen müſſen, in der ſolche Gedanken auch noch in der Kirche Raum hatten. Dach bleibt nach manches rätſelhaſt, namentlich: wie es möglich war, dieſe Hamilie als zweiten Brief an die Korinther dem erſten anzureihen. Die Abfaſſungszeit iſt nicht genau zu beſtimmen. Weiter als 160 darf man gewiſs nicht herabgehen. Warſcheinlich ſällt ſie in die Zeit, ehe die graßen gnaſtiſchen Syſteme in der römiſchen Gemeinde Kämpfe erregten, alſa etwa 130—140. v. Gebhardt u. Harnack ſtellen die Vermutung auf, der Verfaſſer ſei der im Hirten des Hermas Vis. II, 4 erwänte Clemens. Die Hamilie bedarf nach nach manchen Seiten hin einer erneuten Unterſuchung. **G. Uhlhorn.**

Clemens II. (v. 24. Dez. 1046 bis 9. Okt. 1047). Nach der Abdankung des ſimoniſtiſchen Papſtes Gregar VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche, umgeben van einem ſtattlichen Heere. Valk und Klerus von Rom übertrugen ihm, angeblich aus freien Stücken, mit der Würde eines Patricius das Varrecht, in Zukunft bei der Papſtwal den Prinzipat auszuüben, d. h. nach der Auslegung des Petrus Damiani, nicht nur die erſte, ſondern auch die entſcheidende Stimme zu füren — ein Akt van haher kirchenpalitiſcher Bedeutung. Da fürte er denn am 24. Dez. 1046 mit eigener Hand var der Synode in der Peterskirche den Biſchaf Suidger van Bamberg, der einem edlen ſächſiſchen Hauſe entſtammte, faſt mit deſſen Widerſtreben auf den apaſtoliſchen Stul. Suidger nannte ſich Clemens II., er war der erſte der durch das Reichsſcepter erhabenen deutſchen Päpſte. Es ſalgte am 25. Dez. die Kaiſerkrönung

Heinrichs und seiner Gemalin und dann (Jan. 1047) ein Konzil, welches die Simonie verdammte. Der Papst starb aber schon am 9. Oktober 1047, one die Reform im cluniacensischen Sinne merklich gefördert zu haben.

Seine Briefe bei Jaffé, Reg. Die Quellen bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. I.; v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 2; Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. Bd. 1.

Clemens III., vor seiner Wal Paolo Scolari genannt, ein Römer von Geburt und Kardinal-Bischof von Palestrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Pisa gewält. Rom nämlich hatten die Päpste seit 44 Jaren wegen des Streites um die weltliche Herrschaft der Stadt verlassen müssen. Hierauf richtete Clemens zuerst sein Augenmerk, da die Römer, des steten Zwistes und Kampfes der Parteien müde, seinen Anträgen sich zuneigten. Der Vergleich wurde am 31. Mai 1188 abgeschlossen. Seitdem wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung, und vom Volke mit Jubel begrüßt hielt Clemens seinen Einzug. — Mehr noch nahm die Regierung des neuen Papstes sogleich das Morgenland in Anspruch. Am 3. Okt. 1187 hatte Saladin seinen Einzug in Jerusalem gehalten und das vergoldete Kreuz war von der Spitze des Tempels gerissen worden. Die Kunde davon erscholl wie ein Donnerschlag in den christlichen Reichen, sie rief eine glühende Begeisterung hervor, die an Ausdehnung noch die des ersten Kreuzzuges übertraf. Schon der Vorgänger, Gregor VIII., hatte sich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet und Clemens stand ihm nicht nach. Botschafter wurden an die Fürsten ausgesendet, tägliche Gebete für die Rettung des h. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Ablässe, Befreiung von Zinszalungen u. a. in reicher Fülle erteilt. Schon rüsteten die Seestädte Italiens, schon war der Friede zwischen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanspruchte, gestiftet, als auch der 67järige Kaiser Friedrich auf dem Gottestage zu Mainz das Kreuz nahm. Der Papst hatte sich ihm gleich seinem Vorgänger in allem willig und friedlich gezeigt, in der Beilegung der Trierer Wirren, der Kaiserkrönung des jungen Heinrich und anderen Punkten, über die man vorher wol paktirt. Nach dem Tode Heinrichs II. gelang es dem Papste endlich auch, die Könige von Frankreich und England zum Gottesfrieden und zur Kreuzfart zu bewegen. Desto schmerzlicher traf ihn die Nachricht vom Tode des Kaisers im Morgenlande. Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Ganz im Interesse des römischen Episkopats endete Clemens den Streit, der sich zwischen seinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Besetzung des Bistums S. Andrews entsponnen hatte. Ein Bewerber war vom Kapitel erwält, ein anderer vom Könige ernannt worden. Jenen bestätigte der Papst und drohte mit dem Interdikt. Der König gab nach, zumal da sein Wille praktisch doch erfüllt wurde, indem der vom Papste bestätigte sich abfinden ließ. Erfreut und dankbar erklärte nun Clemens durch eine Bulle vom 13. März 1188, die schottische Kirche solle unmittelbar unter dem apostolischen Stule stehen und niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder vom apostolischen Stule gesendet sei. Durch dieses Privilegium wurde die schottische Kirche von der Untertänigkeit unter die englische losgelöst und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbischof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefärlicher Sturm drohte dem Papste aus dem Tode Wilhelms II. von Sizilien (18. Nov. 1189) zu entstehen; er nahm das Reich als Oberlehnsherr in Anspruch, belehnte dann aber den Bastard Tancred, den ein Teil der normannischen Barone erhob. Der Kampf gegen die Hohenstaufen entbrannte dadurch von neuem und schon näherte sich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 25. März 1191 verschied.

S. Briefe bei Jaffé, Regesta. Die annalistischen Nachrichten bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. Töche, Kaiser Heinrich VI.

Clemens IV., vorher Guido Le Gros, gebürtig zu St. Gilles an der Rhone, aus einem ritterbürtigen provençalischen Geschlechte, widmete sich den Rechten,

wurde ein angesehener Advokat und Rat am Hofe Ludwigs IX. von Frankreich. Auch war er verheiratet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod seiner Frau trieb ihn zum geistlichen Stande; hier kam ihm die Welt- und Geschäftskenntnis so zu statten, daſs er 1256 oder 57 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne, 1262 durch Urban IV. Kardinal wurde. Eben auf einer Gesandtschaftsreise nach England begriffen, erfur er, daſs nach viermonatlicher Sedisvakanz im Kollegium der Kardinäle die französische Partei gesiegt und ihn am 5. Febr. 1265 auf den päpstlichen Stul erhoben habe. Wol muſste ihm die Annahme der Wal bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erscheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibellinischen Städte nach Perugia. Hier hielt er lange seinen Hof; seit April 1266 fast stets zu Viterbo. Die Verhältnisse des sizilischen Reiches nahmen die ganze Zeit seines Pontifikates fast allein in Anspruch. Es blieb dem neuen Papste kaum eine andere Ban der Politik übrig als die von Innocenz IV. eröffnete, den Untergang des staufischen Hauses bezweckende. Sein Vorgänger, Urban IV., hatte Karl von Anjou zur Besitznahme des sizilianischen Reiches eingeladen und in kurzem war dieser in Rom zu erwarten. Entblößte sich der Papst des französischen Bundes, so war ihm jede Stütze entzogen. Zwischen Manfred, dem Staufen, und der Kirche schien die unüberwindliche Furie eines hundertjärigen Hasses zu liegen. Schon am 26. Febuar 1265 erfolgte daher die Belehnung Karls von Anjou, die dem Grafen das ganze apulische Reich zusprach, wogegen er sich zu gewissen Geldzalungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrichs II. stürzen sollte. Aber schon die trotzigen Anmaßungen Karls in Rom, seine schlechte Ausrüstung, die Frevel des anrückenden französischen Hilfsheeres und besonders die Geldnot, die er mit seinem Schützlinge teilte, machten Clemens unzufrieden und misʃmutig, drängten ihn schon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Möchte doch das apulische Reich lieber nicht in der Welt sein!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred, als ihm die Nachricht vom Tage bei Benevent und vom Tode desselben zukam. Von neuem erfüllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Besiegten, seine Habsucht und sein Blutdurst gegen die Bewoner des päpstlichen Benevent den Papst mit Entsetzen und Abscheu. Aber vergebens mante und bat er widerholt, Karl möge sich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht sein. Nun das apulische Reich sein und Italien guelfisch war, erfüllte Karl, teils aus Geiz, teils aus Übermut, auch den Vertrag mit dem Papste nicht. Harte und selbst bittere Ausdrücke wurden zwischen ihnen gewechselt. Clemens zeigte Menschlichkeit und Edelmut gegenüber der Grausamkeit und der Habgier seines Verbündeten. Dennoch hielten ihn die Notwendigkeit und auch die Tradition der römischen Kurie von dem unverbesserlichen Kirchenhasse des staufischen Hauses an dessen Gegner fest. Der junge Konradin erschien in Italien. Nach vorhergegangenen Manungen verhängte der Papst am 18. Nov. 1267 den Bann über ihn und die härtesten Maßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derselben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Faſſung nicht. „Des Knaben Größe“, sagte er damals, „wird verschwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank“. Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und siegestrunken stand er auf dem Kapitol, aber die Schlacht bei Tagliocozzo endete sein Glück. Ihr Ausgang muſste dem Papste erwünscht sein; daſs er aber zu Konradins Hinrichtung geraten oder sie förmlich gebilligt oder auch nur um sie gewuſst habe, ist nicht erwiesen und sogar unwarscheinlich. Noch frevelmütiger durch den neuen Sieg, hatte Karl seine treuen Ermanungen zur Milde verachtet und wol muſste Clemens vorhersehen, daſs nicht nur vom Blute der Hohenstaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten sei. Gerade einen Monat nach dem letzten derselben, am 29. Nov. 1268, starb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, dessen Widerwillen gegen allen Nepotismus um so löblicher erscheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte.

D. Leben d. Papstes b. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 594 und P. II. p. 421;

Verzeichnis seiner Briefe bei Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.; v. Raumer, Gesch. d. Hohenst. IV.

Clemens V., vor seiner Wal Bertrand d'Agaust, Son eines aquitanischen Edelmannes, wurde durch Bonifazius VIII. Erzbischof von Bordeaux und galt damals für einen der treuesten Anhänger dieses Papstes und für einen erbitterten, auch selbst persönlich gereizten Gegner Philipps des Schönen von Frankreich. Die Weise, wie er der zweite Nachfolger jenes Papstes wurde, bezeichnete und bedingte sein ganzes Pontifikat. Nach dem frühen Tode Benedikts XI. bot die italienische Partei der Kardinäle alles auf, um durch den Nachfolger die Ehre des Bonifacius gegen den französischen Gewaltherrscher zu schützen, es gelang ihr aber nur, die Wal neun Monate lang zu verzögern und dann wurde sie doch van den französischen Kardinälen überlistet. Diese schlugen den Erzbischof von Bordeaux var, weil sie wusten, dass dieser um Geld und um die dreifache Tiare auch mehr als seine Ehre verkauft hätte. Er wurde am 5. Juni 1305 gewält, aber erst, nachdem er dem Könige sechs Bedingungen auf die Hostie beschworen, worunter die Anstrengung eines Prozesses gegen Bonifacius als einen Ketzer war. Die sechste Bedingung blieb geheim und betraf wol die Verlegung der Kurie nach Frankreich. Clemens wurde in Lyon gekrönt, residirte dann in Bardeaux und Poitiers und war durch keine Vorstellungen und Bitten nach Rom zu bringen. Im Frühling 1309 begab er sich mit der ganzen Kurie nach Avignon, welches zwar dem Könige von Sizilien gehörte, wo aber dennach die schmählichste Knechtschaft des römischen Stules unter dem französischen Szepter begann, jene 70järige Entwürdigung der Kirche, die man später zu gelinde mit dem babylonischen Exile verglich. Clemens selbst war nach Villanis Bericht ein Mensch voller Geldgier, niedrigen Nepotismus und Simonie; er umgab sich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer sträflichen Liebschaft mit der schönen Gräfin von Perigord bezichtigt. Durch die Lüste und Ausschweifungen seines Hofes, die zunehmenden Reservatianen kirchlicher Ämter und die weltkundige Feilheit derselben wurde aber trotz den fortgesetzten papistischen Anmaßungen eine Reaktion rege, die besonders in der pariser Hochschule ein küues Organ fand. — Bei der Ramfart Heinrichs VII., dessen Krönung im Lateran am 29. Juni 1312 und seinem Vorgehen gegen die Anjou war die Politik des Papstes eine gebundene; mit Unrecht ist sie seit Dante als eine besonders treulose gebrandmarkt worden. Nach dem Tode des Kaisers erklärte Clemens dessen Prozesse als null und nichtig, ernannte Robert von Anjou feierlich zum Reichsverweser für Italien und sprach den wirkungslosen Satz aus, als sei die kaiserliche Gewalt nun an den päpstlichen Stul heimgefallen. Mit Widerstreben musste sich Clemens den tyrannischen und habsüchtigen Gelüsten Philipps des Schönen fügen. Auf dessen Anstiften lud der Papst schon Juni 1306 den Großmeister des Tempelherrnordens, Jacques de Molay, unter dem Varwande einer Kreuzzugsberatung nach Frankreich. Dann hatte Clemens zu Paitiers eine Zusammenkunft mit dem Könige, suchte zwar verkleidet zu entwischen, wurde aber zurückgehalten und nun schon durch die Manung des Königs an den Eid, in welchem er die Verdammung des Bonifacius gelobt, zu dem Versprechen gezwungen, den Orden aufzuheben. Eine Untersuchung sollte vorhergehen, Philipp aber wartete ihren Erfatg nicht ab und ließ 1307 sämtliche in Frankreich befindliche Templer verhaften. Zum Schein musste auch Clemens einen Teil der Untersuchung übernehmen und eine solche August 1308 in allen Landen gegen die Templer anordnen. Zwar versur die päpstliche Kommission gerechter und menschlicher, aber der König behielt sich das Urteil vor und die dazu gewünschten Bekenntnisse wurden durch Kerker und Tortur erpresst. Die Teilnahme der Kirche sollte nur den Schein einer Sanktian seiner Grausamkeit hinzufügen. Am 16. Okt. 1311 eröffnete der Papst das allgemeine Kanzil zu Vienne und nach einigen Scheinberatungen hob die Bulle v. 6. Mai 1312 den Tempelorden auf, doch sa, dass die Personen und Güter desselben der Verfügung der Kirche vorbehalten wurden. Letztere wurden dann in Frankreich den Johannitern übergeben, aber was sich Philipp nicht schon varher angeeignet, ließ er sich jetzt von diesen um schwere Summen abkaufen. So trug der Papst, um so ver-

ächtlicher, weil nur als Werkzeug, die Mitschuld am Untergange des Ritterordens, der zwei Jarhunderte hindurch das ruhmvollste Schwert im christlichen Morgenlande gefürt hatte. — Wärend des Prozesses gegen die Templer war auch der gegen Bonifacius VIII. begonnen worden. Philipp forderte ihn, dadurch gereizt, dass der Papst nach dem Tode Kaiser Albrechts von Österreich 1308 nicht seinen ganzen Einfluss auf die Wal seines Bruders Karl von Valois, verwendet, im Gegenteil heimlich für Heinrich von Luxemburg geworben und diesem seine Stimme gegeben hatte. Es war nur eine Gnade des französischen Königs, dass er das äußerste nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle vom 27. April 1311 erklärte, Philipp sei an der Tat Nogarets und der Plünderung des päpstlichen Schatzes one Schuld. Zugleich wurden die von Bonifacius erlassenen Bannsprüche und Interdikte, insbesondere die Bullen Clericis Laicos und Unam sanctam annullirt. Clemens starb am 20. April 1314. Seine Sammlung der Dekrete des Konzils von Vienne, mit eigenen Dekretalen vermehrt, ist bekannt unter dem Namen der Clementinen, die nach seiner Anordnung das siebente Buch der Dekretalen ausmachen sollten, aber erst von seinem Nachfolger Johann XXII. sanktionirt wurden.

Vitae Papar. Avenion. ed. Baluzius, Paris 1693; Vitae b. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 673 und P. II. p. 441; Villani, Hist. Fiorent. L. VII—IX; Bower, Hist. d. röm. Päpste VIII.

Clemens VI. (v. 7. Mai 1342 bis 6. Dez. 1352), Pierre Roger, dem Benediktinerorden zugehörig, einst Rat und Siegelbewarer des Königs Philipp von Frankreich, dann Erzbischof von Rouen, behielt trotz der dringenden Einladung der Römer, als deren Gesandter auch Petrarca bei ihm erschien, seine Residenz zu Avignon. Für die französische Knechtschaft schien er sich durch desto keckeres Eingreifen in die Wirren des deutschen Reichs entschädigen zu wollen. Kaiser Ludwig IV., auf den schon sein Vorgänger widerholt den Bann geschleudert, zeigte sich zu den unwürdigsten Demütigungen bereit, um den Frieden mit ihm zu erkaufen. Der Papst aber, unbekümmert um die Zerrissenheit des deutschen Reiches and der deutschen Kirche, wollte keinen Vergleich und erneute 1343 die drohenden Prozesse gegen Ludwig, im April 1346 auch wider den großen Kirchenbann, um den ihm ergebenen Karl von Böhmen, dessen Erzieher er einst gewesen und der überdies dem französischen Könige genehm war, erheben zu können. Um die von allen Seiten lauter werdende Opposition kümmerte sich der Papst um so weniger, da der Zwiespalt der Reichsfürsten seinen Plan gelingen ließ. Karl IV. wurde von einer Versammlung zu Rense, die fast nur aus Geistlichen bestand, one förmliche Wal, zum Könige ausgerufen (1346), Ludwig starb plötzlich, und das Spiel, welches mit dem Gegenkönige Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, one bedenklich zu werden. Clemens Forderung, es dürfe nur ein vom Papste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, warde trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt. Das Glück war ihm auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wider zu stürzen. Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemal verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstul, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnot dem römischen Stule die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80,000 Goldgulden (der Vertrag vom 9. Juni 1348) und der römische König Karl entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100järige Jubiläum auf 50 Jare herab (durch die Bulle Unigenitus Dei filius) und er feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfarern wie kaum Bonifacius VIII. Dabei wurde die Schuldoktrin vom überflüssigen Gnadenschatze Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablassspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Rosse, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Kurie den Glanz eines Königshofes. Seine Verwandten wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Ba-

ronien reich bedacht und fürten dos zuchtloſeſte Leben. Doch ſoll die Rednergabe des Papſtes ungewönlich geweſen ſein und Petrarca rühmt auch ſeine Gelehrſamkeit.

Vitae Papar. Aven. ed. Baluzius; Bower, Hiſt. d. römiſchen Päpſte VIII; v. Weech, Kaiſ. Ludwig der Bayer und Papſt Clemens VI. in v. Sybels Hiſt. Zeitſchrift Bd. 12.

Clemens VII., Gegenpapſt Urbans VI., ſ. dieſen.

Clemens VII. (v. 19. Nov. 1523 bis 25. Sept. 1534). Giulio Mediei war ein unehelicher Son des bei der Verſchwörung der Pozzi in Florenz ermordeten Giuliano. Deshalb trat er in den Johonniterorden und war Prior von Capua, als ſein Vetter, Leo X., auf den päpſtlichen Stul erhoben wurde. Noch einmal trug er beim Krönungsfeſte desſelben in voller Rüſtung die Ordensfane, an demſelben Tage noch wurde er legitimirt, Erzbiſchof von Florenz und bald Kardinol. Als ſolcher leitete er den größten Teil der Geſchäfte und war der angeſehenſte Rat des Popſtes, ihm entgegen aber ſtanden der Kardinal Pompeo Colonna und ſein Anhang. Dieſelbe Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrians VI. den Erfolg des Konklave faſt zwei Monate lang, bis nach einer Übereinkunft mit den Colonna doch der 45järige Giulio gewält wurde und den Namen Clemens VII. annahm. Er wird als ein unbeſcholtener und mäßiger Mann geſchildert, der trefflichen Unterricht genoſſen hatte und einen ungemeinen Scharfſinn in großen und kleinen Geſchäften verriet. Sein Charakter iſt nur von ſeinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden, unbeſtreitbar bleibt freilich, daſs er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politiſchen Ränkemacherei des Zeitalters Macchiavellis vergaß. So klug und fein er aber im kleinen berechnete, ſo ſehr verrechnete er ſich in den großen Erfolgen. Er trat in eine ſturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus und an Feſtigkeit gebrach es ihm. Anfangs wünſchte er im Kriege Karls V. mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erſcheinen, dann neigte er ſich Franz I. zu, ſah ſich aber nach dem Toge von Pavia gezwungen, mit Karl gütlich zu tun. Die Macht des ſpaniſch-öſterreichiſchen Hauſes ſchien die Selbſtändigkeit der Alpenhalbinſel zu zermalmen, es ſträubte ſich der litterariſche und künſtleriſche Stolz der Italiener dagegen. Auch Clemens war ein Zögling der ſchönen Wiſſenſchaften wie Leo X.; wie dieſer und ſchon Julius II. ſtellte auch er ſich an die Spitze eines italieniſchen Unabhängigkeitskampfes, der im Bunde mit Frankreich und England gegen Karl gefürt werden ſollte. Durch ihn wurde Franz von dem zu Madrid geleiſteten Eide losgeſprochen und die Liga zu Cognac, die ſog. heilige, geſchloſſen (22. Mai 1526). Um die deutſche Kirchenbewegung kümmerte er ſich damals wenig. Wärend ſeine Truppen gegen den Kaiſer nach Oberitalien rückten, verſammelte ſich der Reichstag zu Speier. Karl hatte nicht mehr, wie einſt zu Worms, Grund, ſich um des Einverſtändniſſes mit dem Papſte willen ſtreng gegen die Lutheraner zu zeigen. Es fielen zu Speier freie Worte gegen die Miſsbräuche der katholiſchen Kirche, es wurden Beſchwerden der deutſchen Nation abgefaſst, ein allgemeines Konzil verlangt. Selbſt der Kaiſer beſchwerte ſich öffentlich und bitter über die Undankbarkeit und Unzuverläſſigkeit des Popſtes. Und der Abſchied des Reichstoges annullirte das Wormſer Edikt: jeder, hieß es, möge ſich in Sachen der Religion ſo verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiſer zu verantworten gedenke, d. h. wie er es für gut finde. Das war die erſte Sanktion des Luthertums, das war „die geſetzliche Grundlage der Ausbildung der deutſchen Landeskirchen". Wie hier die katholiſche Kirche für immer verlor, ſo nahm auch die Liga ein ſchnelles und ſchmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Papſt erbitterten Landsknechte geſtürmt (6. Mai 1526); ihre verwüſtende Plünderung ſchien den Kaiſer an dem bundbrüchigen Papſte, die Gelderpreſſungen der früheren Jorhunderte an der Weltſtadt zu rächen. Der Papſt wurde in der Engelsburg belagert, muſste durch rohe Soldaten ſeine Würde in Poſſenſpielen verhönt ſehen und endlich ſeine Perſon für 400,000 Scudi löſen (Vertrag v. 5. Juni). Dazu waren in Florenz die Medici verjagt, ihm der ſchwerſte Schlag. Um nur ſie her-

zuſtellen, ſönte er den Kaiſer durch den Vertrag von Barcelona aus und krönte ihn in Bologna (1530). Zwar küſste hier Karl nach der Sitte die Füße des Papſtes, aber er war nun mächtiger in Italien als ſeit langer Zeit ein Kaiſer, die Selbſtändigkeit dieſes Landes verloren. Dagegen hoffte Clemens nun wenigſtens ſeine Autorität in der deutſchen Kirche durch dieſen Kaiſer hergeſtellt zu ſehen. Auch ſchien Karl dazu entſchloſſen. Der Kardinal Campeggi erſchien zum Augsburger Reichstage von 1530, ſeine Vorſchläge, die er an den Kaiſer richtete, waren Gütereinziehung, Feuer und Schwert und Inquiſition gegen die Irrgläubigen. Deſto entfernter war Karl von ſo gewaltſamen Maßregeln: er wollte anhören und prüſen, den Papſt als einen verdächtigen Bundesgenoſſen nicht von ſeinen Feinden befreien, er verlangte ein allgemeines Konzil. Das genügte, um dem Papſte die Freude am Abſchiede des Augsburger Tages zu verbittern. Er hegte nicht nur die ſeit dem Piſaner und Konſtanzer Konzil am päpſtlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Konzil, er war wol auch wegen ſeiner Perſon beſorgt: ſeine uneheliche Geburt, ſeine Wal, ſeine perſönlichen Intereſſen konnten leicht zur Sprache kommen. Dennoch konnte er die ſtets widerholte Forderung des Kaiſers nicht geradezu ausſchlagen, aber er zögerte, wich aus, machte unerfüllbare Bedingungen: das Konzil müſſe in Italien gefeiert werden, alle Fürſten es billigen u. ſ. w. Zu einer Zuſammenkunft mit Karl in Bologna kam er nur zögernd und als Karl widerum auf dem Konzile beſtand, reiſte in ihm der Entſchluſs einer nochmaligen Annäherung an Frankreich. Er gab den Anträgen Franz' I. Gehör, ſie kamen in Marſeille zuſammen, die Vermälung der Nichte des Papſtes, Catarina Medici, mit dem zweiten Sone des Königs, Heinrich von Orleans, beſiegelte den Bund. Franz widerriet dem Papſte zu Gefallen das Konzil und dieſer fand darin einen Vorwand, es nicht zu berufen. Unterdes breitete ſich die proteſtantiſche Lehre und der proteſtantiſche Gottesdienſt in Deutſchland, Skandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, ſie machten in England und Frankreich bedenkliche Fortſchritte und ſelbſt Italien und Spanien wurden angeſteckt. Gerade die Politik des Papſtes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte ſchützen ſollte, närte ſeine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands unter Heinrich VIII. war eine Folge jener Politik. Noch 1528 ſtand Clemens mit ihm ſehr wol und ſchien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwol er ſie eine Narrheit nannte; damals aber wagte er es dem ſiegreichen Kaiſer nicht zu bieten. So papiſtiſch Heinrich ſeiner Geſinnung nach war, ſo grenzenloſen Eigenwillen zeigte er auch. Sobald 1534 die endgiltige Sentenz der Kurie gegen die Scheidung geſprochen war, ſagte er ſich und ſein Reich vom Papſte los und eine Parlamentsakte ernannte ihn zum Oberhaupt der engliſchen Kirche. Dies, das ſtete Dringen des Kaiſers auf ein Konzil, die Entzweiung der Verwandten des Papſtes in Florenz und der Schmerz über das Miſslingen ſeiner Pläne beſchleunigten ſein Ende. „In Reputation unendlich herabgekommen, one geiſtliche, one weltliche Autorität hinterließ er den päpſtlichen Stul."

Jac. Ziegler, Hist. Clementis VII. in Schelhorn Amoenit. hist. eccl. et liter.; Ranke, Die röm. Päpſte ꝛc. I; Ranke, Deutſche Geſch. im Zeitalter der Reform. II und III; Rossi, Memorie istoriche — — durante il pontificato di Clemente VII., Roma 1837.

Clemens VIII. (v. 30. Jan. 1592 bis 5. März 1605), vorher Kardinal Ippolito Aldobrandini und aus edlem florentiniſchen Geſchlechte, ging ſchon aus dem Konklave durch die Auflehnung einer Kardinalpartei gegen den übermächtigen ſpaniſchen Einfluſs als Papſt hervor. Vor dieſem die Unabhängigkeit der römiſchen Kurie zu retten, war ſeine Aufgabe, die er langſam, aber ſicher gelöſt hat. In dem religiös-politiſchen Kampfe Frankreichs trat er, wie ſeine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieſer König ſeinen Übertritt zur katholiſchen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, ſich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den ſpaniſchen Glaubenseifer ſeiner Kurie. Selbſt als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593) beſorgte der Papſt immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erſt als Paris den König mit offenen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnſucht nach endlicher Ruhe,

ihm huldigte, erfolgte am 17. Dez. 1595 die feierliche Absolution Heinrichs. Seitdem trug das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Papste nicht wenig dazu bei, die spanischen Netze zu lösen und den französischen Einfluss in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöschen des Hauptstammes der Este, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römischen Stul einzog, unterstützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Papst die Begünstigung der Hugenotten durch das Edikt von Nantes nachsah. Überdies ließ sich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswut vertriebenen Jesuitenorden 1603 wider in Frankreich aufzunehmen. Zu einer Einmischung in die Angelegenheiten des Jesuitenordens gab dem Papste die heimliche Zwietracht im Orden selbst Gelegenheit: sie betraf sowol die streng-monarchische Verfassung des Ordens als die dogmatischen Streitfragen über Gnade und Verdienst, über freien Willen und Prädestination. Der Orden Jesu entzweite sich völlig mit den Verfechtern des Thomismus, den Dominikanern, und beide riefen den Papst an. Clemens aber war so klug, nicht zu entscheiden, um es mit keinem der mächtigen Orden zu verderben. Dass er von den Jesuiten vergiftet sei, verdient keinen Glauben. Er war verständig und arbeitsam, von angenehmen und doch des Pontifikats würdigen Sitten.

Wadding, Vita Clementis VIII., Romae 1723; Ranke, Die römischen Päpste ꝛc. III; Ranke, Franz. Gesch. II.

Clemens IX. (v. 20. Juni 1667 bis 9. Dez. 1669), vorher Giulio Rospigliosi, aus Pistoja, war ein friedliebender Papst, ein Ordner der Finanzen, deren Vergeudung unter Alexander VII. fast einen Bankerott der apostolischen Kammer herbeigefürt hatte. So mäßig, wie er selbst lebte, bedachte er auch seine Verwandten. Um den Krieg Venedigs gegen den Erbfeind des Glaubens, die Türken, zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensschlusse zu Aachen 1668. Im Einverständnis mit diesem Könige brachte er auch eine Beilegung des jansenistischen Streites zu Stande (Pax Clementina), dessen Wideraufnahme er nicht mehr erlebte.

Bower, Hist. d. röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens X. (vom 29. April 1670 bis 22. Juli 1676), Nachfolger Clemens IX., vorher Emilio Altieri, aus Rom, wurde nach fast 5monatlichen Parteikämpfen im Konklave erhoben, weil man ihn, den 80järigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Kardinal Proluzzi, von ihm adoptirt und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig, vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Walen neuer Kardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Papst. Unter ihm begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten wärend der Vakanz von Bistümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen. Ludwig IX. behauptete dies Recht durch entschiedene Edikte. Auch die Zollfreiheit mehrerer fremder Gesandten in Rom, die eine päpstliche Verordnung ihnen nahm, musste nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden.

Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X, Paris 1676; Guarnacci, Hist. Pontif. a Cl. X. ad Cl. XI, I, p. 1 ff.; Bower, Hist. d. röm. Päbste X, Abth. 2.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino, Papst v. 23. Nov. 1700 bis 19. März 1721, wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Papst noch jung, erst 51 J. alt, und wirkte, fremden Beirates wenig achtend, am segensvollsten in Rom selbst. Zwar erreichten seine Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisziplin und des Lebens der römischen Geistlichen, sowie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaften und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zal orientalischer Manuskripte (s. Assemanni, Jos. Sim.), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrsucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten

in Rom, indem er sie faktisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in letzterer das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung machte ihn sein Widerspruch gegen die Annahme der preußischen Königskrone fast lächerlich. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwol er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, dass er mit dem Banne drohte. Doch nötigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstat und die Bedrohung Roms zu einem Vertrage mit Joseph (15. Januar 1709): er musste Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu belehnen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wider Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluss fortdauerte. — Den Streit der Dominikaner und Jesuiten über die chinesischen Missionen, ob man nämlich, wie letztere taten, den Neubekehrten die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche nachsehen dürfe, hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdekret wider für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, genärt durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort. Desto entschiedener war der Papst in dem widererweckten jansenistischen Streite auf Seiten der Gesellschaft Jesu. Diese hatte sich besonders durch den Einfluss des königlichen Beichtvaters, Père la Chaise, am Hofe Ludwigs XIV. festgesetzt. Sie bewog auch den Papst zu der Bulle Vineam Domini (v. 16. Juli 1705), welche einen strengen Glauben für die Verordnungen forderte, die Innocenz X. und Alexander VII. gegen das Buch Jansens erlassen. Das Parlament registrirte die Bulle und der König gebot ihre Ausfürung. Mit Hilfe des neuen Beichtvaters, Le Tellier, erlangten die Jesuiten auch beim Papste noch mehr: durch die bekannte Bulle Unigenitus (v. 8. Sept. 1713) verdammte er „das neue Testament mit moralischen Betrachtungen über jeden Vers" des Pasch. Quesnel und insbesondere 101 darin enthaltene Sätze, die allerdings zum teil durch Anhänglichkeit an die augustinischen Lehren dem Jansenismus Vorschub taten, zum teil aber auch rein biblisch waren. (Die Litteratur über diese Bulle bei Bower, S. 309.) Der Streich war von Seiten der Jesuiten mehr gegen den Kardinal Noailles, Erzischof von Paris, gerichtet, der jenes Buch gebilligt und empfohlen hatte. Zwar wurde die Annahme der Bulle durch die Geistlichkeit und das Parlament durchgesetzt, aber sie erregte die heftigste Gärung unter dem französischen Klerus (Appellantenstreit). Es scharten sich nun um den Jansenismus alle Verteidiger der gallikanischen Kirchenfreiheit gegen die Angriffe des römischen Stules und gegen den König. Durch dessen Tod wurden die Gemüter nicht beruhigt. Vielmehr brach die leidenschaftliche Stimmung unter dem Regenten in heftigen Erklärungen gegen die Bulle Unigenitus und in Appellationen an ein Konzil aus. Die Exkommunikationen des Papstes und die neuen Verfolgungen der Jansenisten brachten sie nicht zum Schweigen. Auch diese Erfarung verbitterte die letzten Lebenstage des Papstes, der hier offenbar ein Werkzeug in den Händen der Jesuiten war.

Clementis Epist. et brevia selecta, Romae 1724, II. Voll.; Bullarium Clementis XI., Romae 1723; Oratt. consistor. (herausg. v. seinem Vetter, Kard. Albani), Romae 1722. — Lebensbeschreibungen des Papstes v. Buder 1721, Pietro Polidoro (anonym edirt) 1727, Lafiteau 1752, Rebonlet 1738. — Bower, Hist. d. röm. Päpste, X. Abth. 2; Schröckh, Kirchengesch. VII, S. 406.

Clemens XII., Lorenzo Corsini, aus altem florentinischem Adel, bestieg am 12. Juli 1730 den päpstlichen Stul, ein Greis von 78 Jaren. Er war durch das albanische Haus emporgestiegen und Clemens XI. schien sein Vorbild zu sein, doch besaß er weder dessen Jugend noch die geistigen Gaben desselben. One in die große Politik Europas eingreifen zu können, suchte er 1731 auch vergebens die alten Lehensansprüche des apostolischen Stules auf Pavia und Piacenza geltend

zu machen, und nicht minder mißlang 1739 sein Versuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenstate einzuverleiben. Die politische Macht des Papsttums sank in den Staub, wärend sich gleichzeitig, besonders in Frankreich durch den Jansenismus, eine wissenschaftliche und belletristische Opposition gegen dasselbe zu erheben begann. Sein Lieblingsgedanke war die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdteilen, so wurde doch der seltsame Versuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist.-eccl. I, p. 114) machte, indem er nämlich den Protestanten, zunächst in Sachsen unter dem katholischen Könige, den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisirten geistlichen Güter verhieß, falls sie in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrten. Größer ist sein Verdienst um die Ruhe Roms, die Verschönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunst- und wissenschaftlichen Anstalten. Er starb am 6. Februar 1740.

Guarnacci, Vitae Pontif. et Card. II; Bower, Hist. der röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, wurde am 6. Juli 1758 zum Papste erwält. Daſs er ein Mann von viel Gutmütigkeit und reiner Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentschieden und vielleicht nie zu entscheiden ist dagegen, ob er aus eigener Charakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Verteidiger des Jesuitenordens war, dessen Geschichte jener Zeit zugleich die seines Pontifikates ist, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Kardinal Torreggiani, von den Jesuiten als ein willenloses Werkzeug beherrscht wurde. In Portugal begann der Sturm gegen die Jesuiten schon unter Benedikt XIV.; stolz trug noch ihr General Ricci sein Haupt gegen die Zumutungen Pombals von Visitationen und Reformationen. 1759 wurde der Orden aus jenem Lande vertrieben. In Frankreich stürzten ihn die Parlamente. Dem Könige, der um eine Veränderung seiner Verfassung bat, schlug sie der Papst mit den bekannten Worten ab: Sint, ut sunt in Gallia, aut non sint; andere legen Ricci diesen Ausspruch unter. Das Parlament faſste den Beschluſs, die Jesuiten sollten in einem Monat das Reich verlassen, und die Krone gebot die Ausfürung am 1. Dez. 1764. Trotzdem erließ Clemens am 7. Jan. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Institut des Ordens feierlich bestätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Die Publikation der Bulle wurde in Portugal und Frankreich verboten, auch in Neapel. In der Nacht des 31. März 1767 ließ König Karl III. von Spanien plötzlich alle Jesuiten in Madrid verhaften, in den folgenden Tagen in ganz Spanien. Auch sie wurden, gleich Sklaven in Schiffe gepackt, an der Küste des Kirchenstates ausgesetzt, wie man es mit den portugiesischen gemacht hatte. Weder der Orden noch die apostolische Kammer konnten den Unterhalt so vieler Verbannter ertragen, über welche die despotischen Gewaltstreiche der Minister Pombal und Aranda ein unwürdiges Elend brachten. Noch in demselben Jare erfolgte ihre Ausweisung aus Neapel und Sizilien, bald auch die aus Malta. Bei solchen Schreckensmaßregeln ist die Sorge des Papstes für sie nur „ein Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Menschlichkeit“ zu nennen. (Schlosser.) Widerum ergoſs Clemens in der Bulle Animarum saluti ein reichliches Lob über den Orden, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdikt verfallen und erteilte nur den Jesuiten die Dispensation, wärend desselben Gottesdienst zu halten. Er rechnete auf eine religiöse Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerspruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römischen Stul hervor, der in der Meinung der Völker nie so erschüttert gewesen ist seit den Tagen von Avignon. Um nur seine Autorität zu retten, baten einige Kardinäle den Papst, einzulenken, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte sich die Erbitterung der Kurie über die bourbonischen Herrscher gegen einen kleinen Fürsten dieses Hauses Luft, der dasselbe wagte; an ihm sollte ein Beispiel gegeben nnd die Gewalt der Kirchenstrafen noch einmal versucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großson desjenigen von Frankreich, oder vielmehr sein Vormund Du Tillot machte eine pragmatische Sanktion bekannt, welche die Rechte

der römiſchen Kirche ſchmälerte. Da erließ Clemens am 30. Jan. 1768 ein ſcharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (Aliud ad Apostolatus), worin er ſich auf die Nachtmalsbulle berief, die den Geiſtlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorſamen gebietet, worin er ferner daran erinnert, daſs der Herzog ſein Vaſall ſei, die pragmatiſche Sanktion für nichtig und verwegen erklärt und mit dem Banne droht. Auch machte er Miene, ſeinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Febr.) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewieſen, mit der Verhaftung der Jeſuiten in Parma; auch ſie, 160 an der Zal, wurden ins kirchliche Gebiet hinübergeſchafft. Das Breve beſchwor ein Ungewitter herauf, wie es der Papſt nicht vermutet. Die bourboniſchen Könige proteſtirten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle In coena Domini, ſie erklärten den für einen Rebellen und Majeſtätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, ſie forderten vom Papſte ſeinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbſt in Deutſchland fand der Kampf gegen die Nachtmalsbulle ſeinen Widerhall: es erſchien 1765 das Werk des trierſchen Weihbiſchofs v. Hontheim (Justinus Febronius), ferner „die pragmatiſche Geſchichte der Bulle In coena D." von Le Bret; ſie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beſchlüſſe des Parlaments in Frankreich. Der römiſche Stul war in der Tat dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig: er erklärte, den Menſchen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu miſsfallen, lieber alles verlieren zu wollen, als an ſeinem Eide, den er der Kirche bei ſeiner Erhebung geleiſtet, zum Verräter zu werden. Die Fürſten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaiſſin, der von Sizilien Benevent und Ponte Corvo beſetzen, er rüſtete ſich, auch Caſtro und Ronciglione dem Papſte zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Caraccioli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jeſuiten ſagen, jede Zumutung einer Reform des Ordens ſtandhaft abgelehnt und nur zum Gebet ſeine Zuflucht genommen habe, mag dahingeſtellt bleiben. Auf den 3. Febr. 1769 hatte er ein geheimes Konſiſtorium berufen, um mit den Kardinälen über den Frieden der Kirche zu beraten; in der Nacht zuvor ſtarb er plötzlich an einer Apoplexie, wol eine Folge der ſchweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jaren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jeſuiten geſprochen.

Bower, Hiſt. d. röm. Päpſte, X. Abth. 2; Wolf, Geſch. d. Jeſuiten, 2. Aufl. III; Schloſſer, Geſch. d. 18. Jahrh. III; Theiner, Geſch. d. Pontif. Cl. XIV., Leipz. u. Paris, 1853, I.

Clemens XIV. Das Conclave, welches dem Tode Clemens XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jeſuitenorden entſcheidend war. Seine Freunde (Zelanten) und ſeine Feinde (Kardinäle der Kronen genannt) fürten ein künſtliches Intriguenſpiel gegeneinander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geiſtes, ſehr aber die des bourboniſchen Geſandten verſpürte. Vor allen war es der franzöſiſche Kardinal de Bernis, der im Namen ſeines Hofes nur wenige der Kardinäle als walfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Biſchof von Rom, nicht aber einen Papſt machen. Auch der junge Joſeph (II.) war zufällig in Rom und arbeitete für die Wal eines antijeſuitiſchen Papſtes. Endlich, nach 185 Scrutinien, einigte man ſich am 19. Mai 1769 durch einen Vertrag zweier Parteien für den unbedeutendſten — ſo ſchien es — der vom König von Frankreich genehmigten Kardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Son eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenſtate, geb. 31. Okt. 1705. Ein Minorit im Kloſter der heiligen Apoſtel zu Rom, dann Konſultor der Inquiſition, war er 1759 zum Kardinal erhoben worden, ſpielte aber eine unbedeutende Rolle in den Kongregationen, weil er zu einer Ausſönung mit den bourbouiſchen Höfen riet. Daſs er vor ſeiner Wal denſelben die Aufhebung des Jeſuitenordens verſprochen, dürfte ſchwerlich als erwieſen zu betrachten ſein. Er war ein Mann, der, bisher den Studien ergeben, ſich eine ſeltene philoſophiſche und äſthetiſche Bildung erworben hatte; ſein innerſter Beruf aber war die Theologie. Geiſt und Geſchmack, würdevolle Humanität, ſittlicher Adel und

eine ſtillreligiöſe Ergebenheit leuchten unwiderleglich aus ſeinen Briefen hervor, warhafte Schatzgruben katholiſcher Lebensweisheit. Freilich würde, falls die von Caracciolo herausgegebenen Briefe wirklich, wie zuletzt wider A. Theiner behauptet hat, erdichtet ſein ſollten, auch dieſes Urteil weſentlich modifizirt werden müſſen. Als er die Tiara empfangen, glaubte jedermann einen entſcheidenden Schritt in betreff des Jeſuitenordens von ihm erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den feſten Widerſtand ſeines Vorgängers fortſetzen oder die Jeſuiten preisgeben. Er aber verſuchte die Bahn einer abwartenden, zweideutigen Politik. Obwol entſchloſſen, den Orden nötigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf beſtanden, zögerte er doch, um ihn vielleicht noch zu retten. Vielleicht konnte einer jener Monarchen unterdeſs das Zeitliche ſegnen, einer jener Miniſter in Ungnade fallen. Ferner war durch die Hartnäckigkeit ſeines Vorgängers der Kampf gegen die Jeſuiten zu einem Kampfe gegen das römiſche Papſttum geworden; beide Fragen mußten wider getrennt werden, ſo daſs die Aufopferung des Ordens, war ſie unumgänglich, doch die Könige mit Rom ausſönte. Sicher ſah Clemens die Jeſuiten als wirkſame Stützen des römiſchen Stules an; dieſen aber in ſeiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens. Dieſe geheimnisvolle Politik verſchloſs der Papſt in ſeiner Bruſt; keiner der Kardinäle konnte ſich ſeines Vertrauens, keiner eines Einfluſſes auf ihn rühmen; niemand durchſchaute, niemand verſtand ihn. Er arbeitete das Meiſte ſelbſt und allein. Nur ſo hätte das Meiſterſtück päpſtlicher Politik gelingen können. Auf der einen Seite erteilte der Papſt den Jeſuiten bald nach ſeiner Krönung neue Ablaſsprivilegien für ihre Miſſionen, erklärte er dem Könige von Frankreich, daſs er ein von 19 ſeiner Vorgänger beſtätigtes Inſtitut weder tadeln noch aufheben könne. Auf der anderen Seite ließ er den Ordensgeneral nicht vor ſich kommen nnd ſchien zu überſehen, daſs in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürſtentümern Bayern und Mainz, ſelbſt im Reiche der Maria Thereſia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche Anordnungen geſchahen, durch welche die Rechte der römiſchen Kurie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er nahm das Breve gegen Parma zurück, die Bulle In coena Domini wurde nicht mehr feierlich verleſen. Allen Fürſten bot er eine verſönliche Hand. Zuerſt gelang ihm eine Ausſönung mit dem portugieſiſchen Throne: 1770 wurde die päpſtliche Nuntiatur in Liſſabon wider geöffnet. Dagegen beſtanden die Geſandten von Frankreich, Neapel und Spanien energiſch auf der Aufhebung des Jeſuitenordens als dem einzigen Mittel zur Süne. Die beiden erſteren Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichſam als Pfand ihrer Forderung; man ſprach in den drei Reichen ſchon von einer förmlichen ewigen Losſagung von Rom, von der Wal eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verſchloſſenheit des Papſtes närte nur den Argwon; ſeine Nachſicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtrotzen könne.

Das Opfer muſste gebracht werden und die Zeit dazu war da. Im Papſte ſtand der Entſchluſs feſt, den Jeſuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, daſs ſeine Vernichtung die katholiſchen Mächte auch vollſtändig befriedigte, daſs ſie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päpſtlichen Stul gab. Vorſichtig verſicherte der Papſt ſich erſt ſcheinbar, daſs ſie auch die Zuſtimmung der Mächte haben, in der Tat, daſs ſie allein zur Ausſönung genügen werde. Maria Thereſia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden ſo anhänglich, daſs Clemens ſie erſt durch ſeine geiſtliche Autorität von ihm losmachen muſste. Dann begann er ſeine Schritte gegen den Orden zuerſt als Beherrſcher des Kirchenſtats: am 17. Okt. 1722 wurden das Kollegium Romanum und das römiſche Seminar unter einem Vorwande geſchloſſen, dann die Häuſer der Jeſuiten im Kirchenſtate, gewönlich nach vorhergegangenen Viſitationen. Den ans Portugal vertriebenen Jeſuiten wurde die bisherige Unterſtützung entzogen. Clemens ſelbſt verfaſste das bekannte Breve Dominus ac Redemptor noster, welches die völlige Aufhebung des Ordens ausſprach. Erſt nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholiſchen Höfe unterworfen war, unterſchrieb er es am 21. Juli 1773 und publizirt wurde es erſt am 16. Aug. (es ſteht in den Acta hist. eccl.

T. I. p. 145—182). Der Papſt läſst darin verlauten, daſs Gott ihn über Völker und Königreiche geſetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens für alle Zeiten fürt er an, daſs dieſer die reichlichen Früchte und den Vorteil nicht mehr bringe, den man bei ſeiner Stiftung beabſichtigt; er zält Beiſpiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entſchuldigt mit dem Beiſpiel ſeiner Vorfaren, daſs er den Orden „aus der Fülle der apoſtoliſchen Macht", one gerichtlichen Prozeſs aufhebe; er ſtellt den apoſtoliſchen Brief ſeines Vorgängers (Apostolicum pascendi munus) als „mehr erpreſst denn erbeten" dar; er erklärt ſein bisheriges Zögern als fleißige Nachforſchung und reifliche Überlegung. Kein Wort des Breve vergibt der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Anſprüche; ſeine Beſchuldigungen gegen den Orden ſind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit ſeinem Erlaſſe wurde das Breve in Rom vollſtändig durchgefürt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewieſen worden, wurden gefänglich eingezogen, Ricci ſcharf bewacht. Die Nachricht wurde faſt überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den aufgeklärten Papſt, und leicht ſönte ſich dieſer mit den beleidigten Mächten aus, mit dem Herzoge von Parma, one daſs er das Breve ſeines Vorgängers förmlich widerrufen durfte. Avignon und Venaiſſin, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenſtate reſtituirt. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jeſuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jeſuiten geſtorben ſei, iſt dunkel; die Nachrichten derſelben und die ihrer Feinde widerſprechen ſich ſelbſt in betreff der letzten Krankheit des Papſtes und des Leichenbefundes. Er ſtarb, 69 Jare alt, am 22. Sept. 1774. Über wenige Päpſte iſt das Urteil der Nachwelt ſo mannigfaltig und ſo verſchieden geweſen. Seinen Eifer für Wiſſenſchaften, Antiquitäten und Künſte bezeugt das Muſeum des Vatikan, das ſpäter ſog. Pio-Clementinum.

Seine Briefe ſammelte und edirte (erdichtete zum teil?) der Marquis v. Caraccioli; Nouv. Lettres intéress. du P. Cl. XIV. (Ganganelli) suivies du précis de la vie de ce pontife célèbre, Paris 1776. — Lebensbeſchreibungen: La vie du P. Cl. XIV. Paris 1775 (von Caraccioli); d. Leben des P. Cl. XIV. Berl. u. Lpz. 1774—75, 3 Bde.; Esprit du P. Cl. XIV., mis au jour par le Confesseur de ce Pontife, Amsterd. 1775; Ganganelli — P. Cl. XIV. — Seine Briefe u. ſ. Zeit. V. Verf. d. Römiſchen Briefe (v. Reumont), Berl. 1847; Crétineau-Joly, Clément XIV. et les Jésuites, Paris 1847; A. Theiner, Geſch. des Pontifikats Clemens XIV., Leipz. und Paris 1853 (Bd. 3 enthält d. Briefe). Saint-Priest, Hist. de la chûte des Jésuites au XVIII. siècle, Paris 1846.

G. Volgt.

Clemens, Titus Flavius, war einer der ausgezeichnetſten Katecheten der Kirche von Alexandria. Sein Geburtsjar kann nicht weit von der Mitte des zweiten Jarhunderts entfernt ſein, da er zwiſchen 192 und 202, als er ſeine Hauptſchrift begann, in der Fülle männlicher Kraft ſtand und auf das Alter als eine zukünftige Zeit hinblickte (Strom. I, 1). Seine Heimat war gewiſs nicht Alexandria, denn er redet von Ägypten ſo (a. a. O), als ſei er dahin auf ſeinen Reiſen zuletzt und von ſeinen Forſchungen dort zur Ruhe gekommen. Viel eher ſcheint Griechenland ſein Vaterland zu ſein, wiewol Epiphanius' (haer. 32, 6) Hinweiſung auf Athen gleichfalls one hiſtoriſche Sicherheit iſt. Seine Familie gehörte einem höheren Stande an, wie aus ſeiner Kenntnis und Wertſchätzung feiner geſelliger Sitten erhellt (Paedag. II.), und daher ſcheinen ihm auch die Mittel zum Erwerb einer ausgebreiteten Bildung und zu weiten Reiſen gefloſſen zu ſein. Nicht one Grund ſchließt man aus der Andeutung (Paed. II, 8), daſs er zu denjenigen gehöre, welche durch Buße zur Gnade gelangt ſeien, auf heidniſche Abkunft und Erziehung. Seine Ideeen, welche oft auf dem Übergange vom Heidentum zum Chriſtentum ſchwanken, beſtätigen dies und ſeine genaue Kenntnis heidniſcher Unſitte beruht vielleicht auf einer früheren Beteiligung daran. Die umfaſſende Kenntnis, die er frühzeitig erworben hatte, erſtreckte ſich auch auf die formalen Wiſſenſchaften. Er kennt die Schulen der Grammatiker und Rhe-

toren sehr wol und urteilt treffend über ihren Nutzen und ihre Mängel (Strom. I). So wenig die methodische Strenge zu seiner schriftstellerischen Form passt, so ergibt sich doch aus einzelnen Andeutungen, und noch bestimmter aus dem sogenannten achten Buch der Stromateis, wenn es ihm gehört, dass er Logik und Dialektik nach Aristoteles Organon eifrig studirt hat. Auch ein Kenner der Musik ist er und hat ein Verständnis für die besonderen Bedingungen der kirchlichen Musik. Man wird nicht fehl gehen, wenn man die Pflege derselben in der Kirche von Alexandria zu einem bedeutenden Teile auf seinen Einfluss zurückfürt. Am meisten aber beschäftigte ihn in seiner vorchristlichen Periode das Lesen der Dichter und Philosophen. Seine Schriften sind deshalb sehr wertvoll für die Kenntnis des antiken Lebens und der griechischen Litteratur. Er bringt auch eine Stelle des Varro bei, ist aber one Zweifel der lateinischen Sprache unkundig gewesen. Dies Fragment, wie viele andere, hat er sicherlich bei einem anderen Schriftsteller, vielleicht in Sammlungen von Citaten gefunden. Dennoch darf man seiner weitschichtigen Belesenheit die Anerkennung nicht versagen, denn die Zal der angefürten Schriften beläuft sich auf viele hunderte. Es ist richtig, dass er sich häufig durch untergeschobene Schriften täuschen lässt, aber es ist unbillig, einen so kenntnisreichen Mann wegen eines Mangels, den er mit seiner ganzen Zeit gemein hat, als einen Halbwisser zu bezeichnen (opp. ed. Dindorf praef. 24). Wäre sie nicht so unkritisch gewesen, so hätte es nicht so viele Fälschungen gegeben. Das Studium der Dichter und Philosophen empfing seine Antriebe nicht nur aus dem gewönlichen Interesse für Spekulation und Poesie, sondern es war one Zweifel der Durst nach der Warheit, welche der Seele den Frieden gibt, was ihn rastlos auf dieser Ban vorwärts trieb, bis er im Christentume das fand, was er gesucht hatte. Sein reger Geist ließ ihn auch dann nicht ruhen. Er forschte nach den Traditionen der Apostel bei Männern, welche nur durch wenige Mittelglieder von dem Ursprunge getrennt waren. Solche Nachfragen richteten sich entweder an die Kirchen apostolischer Stiftung. So taten die Männer von einem volkstümlicheren Charakter. Andere dagegen, von wissenschaftlicherem Interesse geleitet, wie Clemens, suchten die hervorragenden Männer in verschiedenen Gegenden der Kirche auf. Daher lockte ihn nicht Rom oder Ephesus, wol aber forschte er nach christlichen Erkenntnissen bei einem kleinasiatischen Lehrer, der sich in Griechenland aufhielt, bei einem andern in Unteritalien, bei einem Syrer und einem Hebräer, bis er endlich unerwartet in Ägypten den Mann fand, welcher ihm volle Befriedigung gewärte. Eusebius wird Recht haben, wenn er unter diesem den Pantänus versteht, dessen Clemens in den Hypotyposen gedenke, womit eine Äußerung in den Eklogae c. 56 übereinstimmt. Da Clemens bemerkt, jener Lehrer habe in Ägypten in Verborgenheit gelebt, so kann Pantänus noch nicht oder nur erst kurze Zeit sein Katechetenamt in Alexandria verwaltet haben, in welchem er durch seine Lehrgabe und philosophische Bildung großen Ruhm erlangte. Clemens folgte ihm in der christlich-philosophischen Eklektik nach und warscheinlich nahm er von ihm nicht nur apologetische Grundideeen auf, sondern, wenn Eusebius Recht hat, jenen als einen Stoiker zu bezeichnen, so wird auch Clemens Neigung für stoische Gedanken davon mit bedingt worden sein. Die sittliche Begeisterung, die Lauterkeit und Klarheit des Charakters treten in seinen Schriften mit solcher Sicherheit als Eigenschaften seiner Persönlichkeit hervor, dass sie one Zweifel auch in seinem sittlichen Wandel erkannt wurden. Man schätzte sie, seine Talente und seine Gelehrsamkeit so hoch, dass man ihn, als Pantänus aus dem Amte schied, zum Katecheten und, sei es früher oder später, zum Presbyter machte. Er bekleidete diese Würde jedenfalls schon als er den Pädagogos schrieb (I c. 6 p. 99). Für Unterricht und Predigt war er in hohem Grade geeignet; lebhaft und beweglich, von starkem Gedächtnis und reicher Kenntnis, voll Geist und Phantasie, leicht kombinirend, wenngleich häufig nicht one Gedankensprünge, regt er vielseitig an, wärend die Reinheit, der Ernst und die Freundlichkeit seines Gemütes das Herz gewinnt. Überall von apologetischem Interesse durchdrungen, zeigt er die sittlichen und dogmatischen Ideeen des Christentums bald im Zusammenhange mit dem Heidentum, bald lässt er das grellste

Schlaglicht auf den Gegensatz fallen. Vornehmlich den beiden einleitenden Schriftwerken, dem Protreptikos und Pädagogos, merkt man es an, dass sie aus seinen Katechesen entsprungen sind und macht daraus einen Rückschluss auf sein mündliches Wort. Sie zeigen ihn tief ergriffen von der neu aufgegangenen Herrlichkeit des Christentums und atmen warme Liebe zu seinen Schülern. Einige Apostrophen geben ein ziemlich deutliches Bild einer von innigem Gefül und sittlicher Kraft belebten Predigt. Sie vervollständigen in erwünschter Weise unsere dürftige Kenntnis von der Beschaffenheit der kirchlichen Rede im zweiten Jarhundert. Wärend der Verfolgung des Septimius Severus verließ er Alexandria; denn er gehörte zu denen, welche für erlaubt hielten, das Leben zu sichern, bevor man vor das Tribunal gestellt war; vollends ein schwärmerisches Herausfordern des Todes schien ihm ein Selbstmord zu sein. Eine spätere Spur seines Lebens ergibt sich aus einem Briefe des Alexander (Euseb. h. e. VI, 11), welcher erst Bischof in einer kappadocischen Stadt war, dort in der Verfolgung des Septimius Severus Konfessor und zur Zeit des Caracalla zum Bischof von Jerusalem erwält wurde. Er war, wie es scheint, ein Schüler des Pantänus und Clemens in Alexandria gewesen, war vermutlich mit ihm in Verbindung geblieben, wie denn auch seine Liebe zur Wissenschaft fortdauerte. Zu ihm begab sich daher Clemens, sei es, dass er ihn in Jerusalem aufsuchte, was die gegenwärtig herrschende, aber aus dem Briefe des Alexander keineswoges notwendig hervorgehende Annahme ist; sei es, dass er früher und in Kappadocien bei ihm eine Zuflucht fand (Valesius, Tillemont). Alexander sendet durch ihn jenen Brief nach Antiochia, und gedenkt darin seiner Person und Wirksamkeit in seiner Nähe mit großer Achtung. In einem späteren Briefe (l. l. c. 14), dessen Zeit freilich ebenfalls nicht genau zu bestimmen ist, redet Alexander von ihm als einem Verstorbenen. Ob Clemens inzwischen nach Alexandria zurückgekehrt war, bleibt gleichfalls unsicher. — Clemens hat viele bedeutende Gedanken und manche von ihnen in geistreicher Form ausgesprochen; er hat auch einige große Grundideeen, womit er seine Lehrstoffe bis zu gewissem Grade durchdringt, z. B. der Gedanke, welcher eine christliche Weltanschauung einschließt: die Schöpfung, Erziehung und Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch den göttlichen Logos, und der Gedanke der christlichen τελειότης in dem Gnostikos; aber dennoch ist sein wissenschaftliches Talent kein systematisches. Selbst da, wo er verspricht systematisch zu Werke zu gehen, wie in seiner Hauptschrift, hängt vieles einzelne doch nur lose an den Hauptfäden. Er ist reich an Abschweifungen, unvermittelten Übergängen; es fehlt auch nicht an Widerholungen, Unklarheiten und Widersprüchen. Er verknüpft verschiedene Elemente seiner Zeit, und was er erreicht, bildet den Ausgangspunkt für eine große Entwickelung, aber ihm selbst bleibt in wichtigen Beziehungen unklar, was mit den christlichen Prinzipien zu vereinigen sei, und was ihnen widerstrebe. Die Elemente, welche in so unsicherem Verhältnis gegen einander erscheinen, sind die Philosophie und das Christentum, Selbständigkeit der Vernunft, zuweilen fast Selbstgenugsamkeit derselben, und dann wider übertriebene Ausdehnung der Auktorität in Gestalt der Tradition. Einerseits fürt er die Warheitserkenntnisse der Heiden auf die Verbindung mit dem Logos zurück, wonach sie ebensosehr als Eigentum der menschlichen Natur, wie als erziehende Einwirkung vorbereitender Gnade aufgefasst werden können; andererseits behauptet er nach Vorgang Philos und Justins, dass die Philosophen sie von den Juden entlehnt haben. Auch das philosophisch gebildete Christentum beruhte ihm nicht auf einer Gedankentätigkeit der Kirche, sondern der Wert desselben scheint ihm nur dadurch gesichert, dass er es aus einer geheimen Tradition ableitet, welche von Christo und den Aposteln in einer Reihe gnostischer Männer sich fortgepflanzt habe. Übrigens ist in der Würdigung der Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum viel Vortreffliches. Ihr religiöser und sittlicher Gehalt entscheidet für ihn über den Wert. Den propädeutischen Wissenschaften, wie der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, mit welchen in den Schulen eine geistlose und eigennützige Sophistik getrieben wurde, legte er für sich keinen Wert bei, sondern nur sofern sie Mittel seien für die Spekulation über Gott und Welt. Wie sie sich

zu dieſer als Vorbereitung verhalten, ſo verhalte ſich die Philoſophie zur Weisheit (σοφία), d. h. zur geoffenbarten Erkenntnis der göttlichen und menſchlichen Dinge und ihrer Urſachen. Die Philoſophie ſucht die Warheit, und es iſt ihr Nutzen, daſs ſie zum Suchen anregt, aber in der Offenbarung des Logos beſitzt der Chriſt ſie. (Strom. I, 5. Pott.) Auch die Philoſophie iſt eine Gabe Gottes an die Heiden und unter Leitung der Vorſehung ihnen verliehen. Sie iſt für die Heiden eine Erziehung auf Chriſtus geweſen, wie das Geſetz für die Juden; aber ſie iſt eben darum nicht die ganze Warheit, ſondern die fragmentariſche, mit Irrtum vermiſchte, und erſt dann, wann das volle Licht der Offenbarung in Chriſto darauf fällt, fügen ſich die zerſtreuten Glieder des edlen Leibes zum Ganzen zuſammen (St. I, 13). Das Verhältnis von Glauben und Wiſſen erörtert Clemens, indem er gegen Heiden und Gnoſtiker die Notwendigkeit des Glaubens und gegen die Buchſtäbler in der Kirche das Recht der Philoſophie behauptet. Aber innerhalb dieſer Grenzbeſtimmungen iſt er ſelbſt unſicher. Der Begriff des ſubjektiven Glaubens iſt ſchwankend, denn bald faſst er ihn auf als Anerkennung der Glaubenswarheiten, welche wie Axiome, alſo one vermittelnde Demonſtration angenommen werden (II, 4), dann im Gegenteil als eine Überzeugung durch Demonſtration (I, 6); bald in tieferer Weiſe als unmittelbare Äußerung der Widergeburt und ſtellt ihn vor, als in der Taufe gewirkt durch eine göttliche Wunderkraft, gleich der Widergeburt (Paed. I, 6). Daran grenzt nahe, daſs er ihn zuſammenfallen läſst mit dem ſittlichen Tun (Paed. I, 13), um ihn als lebendigen zu bezeichnen; häufiger jedoch ſtellt er das ſittliche Tun neben den Glauben, welcher dann Zuſtimmung zu der Tradition der Lehrſumme iſt. Er erklärt ihn nicht nur für die allgemein notwendige Bedingung der Seligkeit innerhalb der chriſtlichen Kirche, ſondern belehrt auch die Katechumenen, daſs mit Widergeburt und Glauben in der Taufe die Vollkommenheit des Lebens weſentlich und prinzipiell gegeben ſei. In dem Verhältnis zur Gnoſis kehrt Clemens vornehmlich die erkenntnismäßige Seite beider Standpunkte heraus. Dann pflegt der Glaube identiſch mit der volksmäßigen Weiſe der Erkenntnis zu ſein, welche in der Zuſtimmung zur überlieferten Glaubensregel beſteht. Dieſe Lehrſumme muſs Grundlage und Vorausſetzung auch für die Gnoſis bleiben (Jes. 7, 9. LXX); aber hier tritt nun der Einfluſs der Philoſophie hinzu, um jene Erkenntnis zur Wiſſenſchaft zu erheben. Sie zeigt ihre Zuſammenhänge, begründet ſie, verteidigt ihre Warheit und Notwendigkeit, vermehrt auch den Gehalt des Wiſſens. Wol iſt die Bibel eine Hauptquelle zur Vervollſtändigung der fundamentalen Lehrpunkte; ſie ſtimmt mit ihnen überein, ſie iſt die Glaubensregel in erweitertem Sinne; der Gnoſtiker hat ſie zu durchforſchen, ihr Studium iſt eine Hauptaufgabe ſeines Lebens. Allein die allgemeinen Geſichtspunkte, unter denen ihr wiſſenſchaftliches Verſtändnis dargelegt wird, entſpringen großenteils aus der Philoſophie. Auf allgemeinere dogmatiſche und philoſophiſche Begriffe werden die einzelnen Vorgänge und ſinnlichen Ausdrücke der Bibel zurückgefürt; ſie gelten als beſchränkte Erſcheinungen oder Symbole der Idee, und dieſe aus ihnen zu ermitteln iſt die Aufgabe des gnoſtiſchen Schriftverſtändniſſes und der allegoriſchen Methode. Clemens hat einen großen Anteil an ihrer Einfürung in die kirchliche Exegeſe. Damals ſchien dieſe Methode viele Widerſprüche der Schrift zu löſen und half manchen, welche ein Bedürfnis nach geiſtiger und begrifflicher Auffaſſung hatten, über den Anſtoß hinweg, welchen ihnen die ſinnliche Darſtellung verurſachte; dennoch hat ſie hiedurch bei weitem weniger genützt, als ſie durch ihre Willkür geſchadet hat. Soweit nun Clemens befliſſen iſt, im Glauben das Weſen des ſubjektiven Chriſtentums und ſeine Harmonie mit der Gnoſis aufzuweiſen, nennt er den Glauben eine kompendiariſche Gnoſis des Notwendigen (VII, 10 γνῶσις σύντομος τῶν ἐπειγόντων) und die Gnoſis einen wiſſenſchaftlichen Glauben (II, 11 (πίστις ἐπιστημονική); nicht ſelten aber beſchreibt er, abgeſtoßen durch Beſchränktheit und Schroffheit der unwiſſenſchaftlichen Gläubigen, und zurückfallend in philoſophiſchen Dünkel, den Glauben als das Merkmal der ſinnlichen, am Buchſtaben und Geſetz haftenden, ſittlich unfreien Maſſe, die Gnoſis dagegen als den Standpunkt der waren Chriſten, welche die rechte Erkenntnis Gottes beſitzen und

aus freier Liebe seine Gebote erfüllen (I, 1 fin. 9, 12). Er übersieht niemals gänzlich die sittliche Seite des Christentums, aber, gemäß seiner philosophischen Schulung, stellt er häufig die Erkenntnis voran und gibt ihr das entscheidende Gewicht.

In der Verschmelzung christlicher, platonischer und philonischer Gedanken hat auch die mystische Betrachtung eine Stelle bei ihm und beruht auf dem genetischen und verwandtschaftlichen Verhältnis des göttlichen Logos und der menschlichen Vernunft, welche er nach stoischer Terminologie als einen Ausfluss aus jenem bezeichnet. In den aus solchen Quellen stammenden Aussagen über Gott und das Schauen desselben, über die Vergottung des Menschen, über die in einem himmlischen Urbilde begründeten hierarchischen Ordnungen ist Clemens ein Vorgänger Dionysius des Areopagiten. Diesen Grundanschauungen entspricht es, wenn Gott so sehr allen Einzelprädikaten entgegengesetzt wird, dass er ihn die Monas nennt und selbst damit unbegnügt, ihn erhaben erklärt über die Bezeichnung des Einen oder der Monas. (Paed. I, 8 fin. cf. Str. V, 12 fin.) Neben diesem leeren philosophischen Begriffe gebraucht er unter dem christlichen Einfluss die persönlichen und inhaltreichen Prädikate Gottes, als seien sie vollberechtigt. Die Lehre vom Logos bildet den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen und christlichen Interesses, und Ideeen von beiden Seiten her vereinigen sich in seiner Beschreibung. Im allgemeinen herrscht in den Aussagen über den Logos die Gleichsetzung desselben mit der Gottheit des Vaters. Jedoch, da er den Vater als die höhere Ursache, auch den Sohn als Abbild des Vaters bezeichnet, so ist deutlich, dass er dennoch die damals herrschende Vorstellung von der Unterordnung des Logos teilt. Nach einer Angabe des Photius (cod. 109), welche freilich schwer mit Clemens' Logoslehre zu vereinigen ist, würde er sogar den Logos im Vater und den, welcher Mensch geworden sei, unterschieden haben. Der idealistische Gegensatz zwischen Geist und Materie hinderte ihn, die Leiblichkeit Christi der unsrigen gleichzusetzen. Dieser Leib war so völlig von der Kraft des Logos getragen, dass er keine physischen Bedürfnisse hatte und nur aus Accomodation und, um ein Beispiel zu geben, auf die entsprechenden Akte einging. Das Objektive des Erlösungswerkes besteht vornehmlich in der Offenbarung der waren Erkenntnis Gottes und in dem vollkommenen sittlichen Vorbilde Christi. Dem entspricht auf der menschlichen Seite Glaube und sittliche Nacheiferung und als Ursache dieser beiden erscheint in der Regel die Freiheit des Menschen, welche er eifrig gegen Fatalismus und Naturnotwendigkeit in Schutz nimmt. Es waltet hier das der ganzen Kirche dieser Zeit eigene sittliche Interesse, welches sich aber noch nicht abgelöst hat von dem Einfluss der heidnischen Ethik. Denn es hat zur Kehrseite eine zu geringe Würdigung der Sünde und ihrer Macht über den Menschen. Von dem gleichen Gesichtspunkt wird das Verhältnis Gottes zur Sünde betroffen, da dieser seine Heiligkeit nicht in der Strafe als solcher, sondern nur in der erziehenden Liebe beweist. Clemens schlägt die natürliche Fähigkeit so hoch an, dass er auch den edlen Heiden eine Erfüllung des sittlichen Gesetzes zutraut (Str. I, 5). Aber diese Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Erlösung ist doch nur die eine Richtung seiner Dogmen. Auf der anderen Seite steht die Anerkennung einer auch innerlich wirkenden göttlichen Gnade, welche mit der Taufe sich an dem Einzelnen betätigt, und seine Widergeburt, Glauben und Erleuchtung darin bewirkt. Auch die weitere Erkenntnis der göttlichen Dinge wird, wie er sagt, mehr geschenkt, als durch uns erworben und es liegt allem christlichen Denken und Tun eine prinzipielle und mystische Gemeinschaft mit dem Logos zu Grunde, worauf unsere Natur angelegt ist. Auf die Bedeutung der Kirche weist Clemens häufig und mit großer Wärme hin und ihre äußere Gestaltung ist von seiner Verehrung nicht ausgenommen. Die Kirche ist ihm die liebende Mutter, ihre klerikalischen Ordnungen sind Symbole der himmlischen; aber dennoch sind es vor allem die geistigen Güter, welche er in ihr schätzt, und nach welchen er auch ihre Einheit charakterisirt (Str. VII, 17, Paed. I, 5). Platonisirend behauptet er, dass sie als göttliche Idee von Ewigkeit her existire (Protrept. pt. Pott.). Die idealistische Betrachtung führt ihn auch zu einer gewissen Unterscheidung des Geistigen und

Symbolischen in den Akten der Taufe und des Abendmals. Die überlieferten Vorstellungen von der umwandelnden Kraft der Taufe fügt er dennoch seiner Theorie ein, und sie hat ihm noch besondere Bedeutung als ein mit dem Eintritt in die Mysterien verglichener Weiheritus, eine apologetische Wendung, welche für die disciplina arcani von steigender Wichtigkeit ward. So viel großes und wares auch von Clemens ausging, so hat er doch in diesen wie in anderen Konzessionen an die heidnischen Vorstellungen zum Nachteil des einfach evangelischen Christentums in der alexandrinischen Kirche und darüber hinaus gewirkt. Photius hat ihm viele Heterodoxieen vorgeworfen und Baronius hat seinen Namen aus der Zal der kirchlichen Heiligen gestrichen, wol nicht bloß um seiner Fehler willen, sondern auch, weil er für römisches Christentum zu geistig war, und damit der römische Clemens keine Verdunkelung erleide.

Mit ungemeiner Energie wendet sich Clemens den sittlichen Aufgaben des Christentums zu; er liebt es, gerade von dieser Seite die eigentümliche Hoheit desselben darzustellen und es spricht sich in seinen Schilderungen und Mahnungen ein Triumph über die Macht der Welt aus, welcher aus eigenem Erlebnis hervorgeht. Das sittliche Ideal, welches er als Ziel setzt, scheint der Asketik zu widersprechen, denn es besteht darin, zur Einheit zu gelangen, wie Gott in sich eins ist, eine Harmonie des eigenen Lebens darzustellen durch Gemeinschaft und Abbild der göttlichen Harmonie. Allein der Gegensatz gegen die Asketik ist nur scheinbar. Der Gesichtspunkt ist weder hier, noch überhaupt auf eine Durchdringung der Sinnlichkeit mit höherem Leben gerichtet, sondern auf Befreiung des Geistes von ihr und auf Unterdrückung derselben. Dazu fürte ihn sowol seine Philosophie, als auch seine christliche Weltverachtung. Je mehr das Fleisch austrocknet, desto mehr erhebt sich der Geist zum Anschauen Gottes und zur höchsten Tugend. Indes kommt es ihm vor allem auf die Reinigung des Herzens von den sündhaften Begierden an; der fromme Heide bekämpft sie, aber der Christ unterdrückt sie. Diese innerliche Asketik hat er mit evangelischem Tiefsinn in seinem Buche *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* entwickelt, und wird durch sie vor dem Übermaß der äußerlichen Enthaltsamkeit bewart, welches sich bei Gnostikern und Katholikern fand. Dennoch ist auch die seinige streng und nicht in den Forderungen, sondern nur in den Worten ist sie milder als die des vormontanistischen Tertullian. Als praktisches Regulativ befolgt er den Grundsatz, dass der Sinnlichkeit überall nur so viel gewärt werden dürfe, als zur Befriedigung ihrer notwendigen Bedürfnisse erforderlich sei. In Anwendung dieses Satzes auf das äußere Leben zeigt er größere Konsequenz, als in seinen Dogmen. Für viele Aufgaben des ehelichen und geselligen Lebens, für das Verhalten zum Essen und Trinken, zur Kleidung und Schmuck, zu Bädern, Salbungen und anderen sinnlichen Genüssen gibt er eingehende Bestimmungen. Er misst überall mit knappem Maße; selbst die Agapen, welche allerdings nicht mehr die alten waren, will er ihres Namens berauben und empfiehlt angelegentlich das Fasten. Die Üppigkeit und Lüsternheit der Heiden hat ihm Schmuck und Schönheit verdächtig gemacht. Sogar Christus ist nach seiner Meinung nicht nur one weltlichen Luxus, sondern auch unschön von Ansehen gewesen. Jede Zierde der Kleidung, selbst ein Kranz auf dem Haupte, wird verboten; nur das Zimmer darf man mit Blumen schmücken. Jedoch ein wolanständiges Benehmen verlangt er von dem Christen, insbesondere bei Tische, damit er nicht durch widerwärtige Äußerungen anderen einen Anstoß gebe. Die ethischen Erörterungen sind auch als Sittenschilderungen der Zeit sehr merkwürdig.

Wenn er irgend, zwar nicht eine Anerkennung, aber doch einen Sinn für den Wert der Schönheit bewart hat, so ist es in dem Bereiche des Wortes der Fall. Die vielen klassischen Stellen in seinen Werken citirt er freilich nur um des Inhaltes willen; jedoch mehr besagen die rhetorischen Stücke im Pädagogos, die poetischen Einzelheiten seines Stils und der Hymnus auf den Logos, ein zum teil schwungvoller Wechselgesang. Dieses am Schlusse des Pädagogos befindliche Gedicht ist zwar nur in dem florentinischen Codex vorhanden, indes da Clemens am Schlusse jenes Buches auf einen Gesang hinweist, und da der Inhalt nicht gegen seine Urheberschaft streitet, so ist kein Grund vorhanden, einen anderen

Verfaſſer zu ſuchen. In ſeiner Proſa gebraucht er die attiſchen Formen, und zwar, was die Wortformen betrifft, mit Reinheit; dagegen läſst ſein Periodenbau Geſchick vermiſſen. Bei vielen einzelnen Schönheiten hat ſein Stil bereits die Fehler, welche den Schriften der Kirchenväter eigen ſind: breite Ausfürung, geſchmacklaſe Vergleichungen, unpaſſende Anwendung derſelben auf die Einzelheiten, wozu ihn unter anderen das Allegoriſiren verleitet, und eine buntſcheckige Fülle von Citaten zum Zwecke der Beweisfürung.

Die drei Hauptſchriften, welche zweifellos ihm gehören, ſind durch die Idee der Erziehung des menſchlichen Geſchlechts durch den göttlichen Logos mit einander verbunden, und wie die Rückblicke beweiſen, auch in einer Zeitfolge verfaſst, welche dem Stufengange der Idee entſpricht. Der *Προτρεπτικός* mant zur Abwendung von dem Heidentum in ſeiner polytheiſtiſchen Geſtalt, ſowol der exoteriſchen, als auch der eſoteriſchen in den Myſterien, deren Ceremonieen er ſehr genau kennt. Er zeigt die Vernunftwidrigkeit der Mythen und der Kulte, ihre Unſittlichkeit und Grauſamkeit und ſtellt dem gegenüber die aller heidniſchen Weisheit an Alter und Warheit überlegene Offenbarung des Logos in der heiligen Schrift, die damit gegebenen chriſtlichen Hauptdogmen, die Reinheit der chriſtlichen Moral und den Einweihungsakt der chriſtlichen Taufe. Dieſe Apologie unterſcheidet ſich von den meiſten übrigen dadurch, dafs ſie nicht verteidigend, ſondern angreifend zu Werke geht. Die zweite Schrift *Παιδαγωγός*, 3 Bde., ſetzt die Abwendung von dem Heidentum voraus und fürt den göttlichen Logos als Lehrer des chriſtlichen Sittengeſetzes vor; die Beobachtung desſelben ſoll Vorbereitung zu der folgenden höchſten Stufe ſein, auf welche ſich die dritte Hauptſchrift *Στρωματεῖς*, 8 B., bezieht, oder wie Clemens ſelbſt ſie genauer bezeichnet hat, *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*. Der Titel, welchen vor Clemens Plutarch und nach ihm Origenes anwendete, bedeutet Teppiche, mithin Bücher, welche die Staffe in bunter Mannigfaltigkeit darbieten. Sie ſind dem Gnoſtiker beſtimmt, welcher dadurch zu vielſeitigem Nachdenken und zu geiſtiger Auffaſſung der heiligen Schrift geleitet werden ſoll. Inſoweit hält er eine gewiſſe Ordnung inne, als er das vorangehende Werk für Sittenlehre, das letzte dagegen für Dogmen beſtimmt und auch ſeinen Ausgang nimmt von Erörterungen allgemeinen Inhalts über Philoſophie und gnoſtiſches Erkennen. Im zweiten Buch beſchäftigt ihn der Begriff und die Verteidigung des chriſtlichen Glaubens gegen die Häretiker und die ethiſchen Aufgaben des chriſtlichen Gnoſtikers, was ihn im folgenden zu ausfürlichen poſitiven und polemiſchen Erörterungen über einzelne wichtige Punkte des ethiſchen Gebietes, wie die Ehe, das Märtyrertum und anderes, überleitet. Auch der Gedanke beſtimmt ihn, nach dem Glauben die Liebe und die Hoffnung zu behandeln, und ſo hat er zuerſt unter den Kirchenvätern dies Schema der Grundtugenden vorgelegt, welches von Auguſtinus ab und ſpäter von größeſter Wichtigkeit für die Architektur des chriſtlichen Lehrgebäudes werden ſollte. Aber er kehrt immer von neuem zu den verlaſſenen Hauptgedanken zurück, namentlich die Entlehnung heidniſcher Warheiten aus der altteſtamentlichen Offenbarung läſst er nicht leicht bei einer günſtigen Gelegenheit unerwänt und fürt ſie mehrmals ſogar breit aus. Ebenſo wird die Geſtalt des Gnoſtikers und die Symbole und Allegorieen, die ſie verhüllen, mit häufigen und ziemlich einförmigen Widerholungen vorgefürt, ſo dafs er im ſechſten und ſiebenten Buch, einige kankrete und polemiſche Erörterungen abgerechnet, dem Anfange wider ziemlich nahe ſteht. Clemens ſchließt das ſiebente Buch mit dem Verſprechen eines folgenden und es ſcheint, dafs dies ein Teil desſelben Hauptwerkes ſein ſollte. Euſebius und Hieronymus erwänen auch acht Bücher desſelben; gleichwol iſt die Exiſtenz des letzten ungewiſs, denn dasjenige, welches jetzt als achtes den Schluſs bildet und in fragmentariſcher Geſtalt erſcheint, gehört nach ſeinem logiſch-dialektiſchen Inhalt in einen propädeutiſchen Zuſammenhang und ſchlechterdings nicht an das Ende des religionsphiloſophiſchen Buches. Es mag aber immerhin von Clemens ſein, da es in der Methode hie und da an ihn erinnert. Vielleicht hat ſchon Pſeudo-Dionyſius es an dieſer Stelle gefunden. Photius ſah es ebendort, dagegen in einer anderen Handſchrift ſtatt ſeiner die

Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Acacius von Cäsarea und Johann von Damaskus citiren Stellen aus den Eklogen als dem achten Buch gehörig. Schon früh also war man an verschiedenen Orten one Kenntnis des wirklichen achten Buches und es muſs dahin gestellt bleiben, ob Eusebius und Hieronymus es gesehen haben, oder ob nicht vielmehr Clemens gar nicht zur Ausfürung seines Vorsatzes gekommen ist. Die Abfassungszeit der Stromateis bestimmt Clemens selber insoweit, daſs er im ersten Buche sagt, die Regierungszeit des Kommodus sei vorüber, mithin ist das Jar 192 die eine Grenze. Die andere Grenze bildet ungefär das Jar 202; da man mit ziemlicher Sicherheit annehmen darf, daſs er wegen der Verfolgung des Septimius Alexandria verlassen habe und das Buch keine innere oder äuſsere Spur eines so starken Wechsels trägt. Widerum scheint es aber nahe an der Zeit, als Septimius den öffentlichen feindseligen Schritt tat, entstanden zu sein; denn da Clemens B. II, c. 21 Pott. von Verfolgungen redet und sagt, daſs täglich Hinrichtungen vorkommen, so müssen diese jedenfalls zalreich gewesen sein. Wenn nun auch feststeht, daſs in den Provinzen schon vor 202 die Christen verfolgt worden sind (Mosheim, de aetate apologetici Tertull. § 9), so passen doch jene Schilderungen am besten auf eine Zeit, wo die Feindschaft sich hoch gesteigert hatte und das kaiserliche Edikt nicht mehr fern war. Die Abfassungszeit der beiden vorbereitenden Schriften wird man nicht lange vor die der Stromateis setzen, zumal sie eine schon längere katechetische Wirksamkeit nach Ton und Inhalt andeuten. Zwar sagt der Verfasser des Syntagma bei Eusebius (h. e. V, 28), ein Autor des dritten Jarhunderts, daſs Clemens in Schriften, welche er vor der Verwaltung des Bischofs Victor von Rom (nach Lipsius Berechnung von 189 ab) geschrieben, die Gottheit Christi gelehrt habe, und dies könnte namentlich auf den Pädagogos passen. Allein es ist die Frage, ob der Verfasser genaue chronologische Data vor Augen hat. Möglich auch, daſs er andere Schriften des Clemens im Sinne hat, unter welchen das Buch über das Paſsah eine Stelle einnimmt, da es in bezug auf die von Melito erhobene Streitfrage über die Paſsahfeier geschrieben ist. Noch andere Werke, deren Entstehungszeit sich nicht ermitteln läſst, mögen dahin gehören, z. B. die Ὑποτυπώσεις, libb. VIII, ein Name, welcher gleichfalls bei philosophischen Autoren vorkommt, und welchen Cassiodorius treffend mit adumbrationes übersetzt, d. h. Umrisse, skizzenhafte Erörterungen. Wenn, wie es nicht unmöglich ist, die sogenannten Ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν und einige lateinische exegetische Stücke bei Cassiodor Fragmente der Hypotyposen sind, so läſst sich der Schluſs auf den Gesamtcharakter des verlorenen Werkes machen, daſs es dogmatische und exegetische Erörterungen enthielt, vielleicht von weniger Reife, als sich in den übrigen uns erhaltenen Schriften erweist. Den Auszug aus der sogenannten διδασκαλία ἀνατολική, d. h. aus der Lehre des orientalischen Zweiges der valentinischen Sekte, wird man auf Grund der handschriftlichen Zuordnung zu Clemens' Schriften ihm wol zuerkennen dürfen; allein ihn für einen Teil der Hypotyposen zu halten, ist kein Grund vorhanden. Er gleicht vielmehr einem noch unverarbeiteten Material.

Außer den besprochenen Büchern finden sich bei Eusebius, Hieronymus und Photius noch andere erwänt, deren Verlust zum teil zu beklagen ist: über das Fasten, über die Verleumdung, Ermanungsrede an die Neugetauften zur Beharrlichkeit, über die kirchlichen Gesetze gegen die Judaisten, über die Vorsehung, von Maximus erwänt. Wie weit alle diese Schriften mit Recht ihm beigelegt wurden, ist nicht sicher zu ermitteln. Wenn Sozomenos (I, 1) Clemens unter die Chronographen rechnet, so ist das wol nur ein Misverständnis von Worten des Eusebius (h. e. VI, 6, 13). Manche Abhandlungen, z. B. über die Prophetie, verheiſst Clemens in den Stromateis; es ist aber weder überall deutlich, ob er damit selbständige Bücher meint oder Teile desselben Werkes, noch ist es sicher, ob er zur Erfüllung seines Versprechens gekommen ist.

Ausgaben ed. princ. von Petrus Victorius Flor. 1550. lat. ed. Gentian. Hervet. Flor. 1551. gr. et lat. ed. F. Sylburg, Heidelb. 1592. Heinsius Leyd. 1616, Paris. 1641. Colon. 1688. Supplem. ed. Th. Ittig. Leipz. 1700, 8°; ed. J. Potter. Oxon. 1715. Venet. 1757, 2 t. fol. Handausg. Klotz 1831 fg. W. Din-

dorf, Oxon. 4 t. 8°. 1868—69 mit Hinzuziehung einer Pariſer Handſchrift für Protrept. u. Pädag. — Über ſein Leben, ſeine Schriften und ſeine Lehre Euseb. h. e. 5, 11. 6, 6. 11. 13. Hieron. catal. vir. ill. c. 38. Photii bibl. 109—111. Tillemont, Mem. III, 1, 306 sq. 1699. Le Nourry, Diss. im Auszug bei Dindorf, p. IV. Fabricius, bibl. gr. V, 102. Hofstede de Groot, de Clem. Al. Gron. 1826. Erſch u. Gruber, Enc. A. Clem. v. Cölln. Dähne de gnos. Clem. Lips. 1831. Kling, Stud. u. Krit. 1841, 4°. Renter, Clem. theol. moralis 1853. Guericke, de schola quae Alex. flor. Hal. 1824. 25. Neander, Kirchg. I, II. Huber, Philoſ. d. Kirchenvät., Münch. 1859, 129 fg. Über d. Hymnus Christ. Anthologia graec. Lips. 1871, p. XVIII u. 37. **Jacobi.**

Clementinen. Mit dieſem Namen pflegt man einen noch immer nach vielen Seiten hin rätſelhaften Kreis von Schriften zu bezeichnen, die ihrem Inhalte nach einander verwandt, offenbar alle aus einer Quelle ſtammen. Der Name iſt allerdings nicht ganz zutreffend. Clementinen oder, wie Lagarde richtiger ſagt, Clementine (*τὰ κλημέντια*) bezeichnet da, wo er vorkommt, nur eine einzelne Redaktion (die ſog. orthodoxen Clementinen, dann auch die Homilien), iſt aber nirgend Geſamtname. Aufbehalten ſind uns aus dieſem Schriftenkreiſe drei Bücher, die clementiniſchen Homilien, die Rekognitionen und die Epitome; es müſſen aber früher, auch abgeſehen von den Quellenſchriften, noch andere dieſer vielgeleſenen und immer wider überarbeiteten Litteratur angehörende Schriftwerke vorhanden geweſen ſein.

1) Die Homilien des Clemens Romanus. Die erſten Mitteilungen über dieſe Schrift machte Turrianus in ſeinem Buche „pro canonibus App.“ (Lutetiae 1573) nach einer, wie es ſcheint, nicht mehr vorhandenen Handſchrift, die in der Einteilung bedeutend abwich. Nach einem colbertiniſchen Codex der Pariſer Bibliothek (jetzt Cod. graec. 930) gab ſie dann Cotelerius in ſeiner Sammlung der app. VV. zuerſt heraus (Parisiis 1672). Der Codex war ſchon damals defekt, er bricht in der Mitte der 19. Homilie ab. Der Text war mannigfach korrumpirt und die Bemühungen von Daviſius und Clericus (in der neuen Ausgabe des Werks von Clericus, Antwerpen 1698, Amſterdam 1724) haben ihn nur wenig lesbarer gemacht. Schweglers Ausgabe (Clementis R. quae feruntur homiliae. Stuttgartiae 1847) hat keinen kritiſchen Wert. Eine neue vollſtändige Handſchrift entdeckte Dreſſel in der ottobonianiſchen Bibliothek und gab darnach die Homilien (Göttingen 1853) zum erſten Mal vollſtändig heraus. An kritiſcher Genauigkeit läſst auch dieſe Ausgabe viel zu wünſchen übrig. Einen urkundlich ſicheren Text hat erſt De Lagarde (Clementina, Leipzig 1865) zu geben ſich bemüht. Er hat den Pariſer Codex ganz, den Cod. Ottob. leider nur in den beiden letzten Homilien kollationirt. Sehr wertvolle Annotationes criticae zu den Homilien hat Fr. Wieſeler im Anhange der Epitomenausgabe von Dreſſel gegeben. Das Buch, wie es jetzt vollſtändig vorliegt, umfaſst zwei Briefe an den Jakobus und 20 ebenfalls in der jedoch nicht ſtark hervortretenden Form der Anrede an dieſen geſchriebene Homilien. Der erſte Brief iſt von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet dieſen um ſtrengſte Geheimhaltung der ihm überſandten Kerygmen. Ihm ſchließt ſich dann ganz eng eine „*Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*“ an, welche das der Bitte entſprechende Verfaren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief iſt von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geſchrieben, erzält dieſem, wie Petrus kurz vor ſeinem Tode den Schreiber des Briefes zu ſeinem Nachfolger eingeſetzt habe und ihn beauftragt „*Ἰακώβῳ διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μεχρὶ καὶ τῶν ἐκ παιδῶν σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων*“. Der Brief ſoll dann dieſe auf Befehl des Petrus verfaſste Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches ſelbſt iſt nun folgender: Clemens von heißem Durſte nach Warheit beſeelt, hat dieſe in den Philoſophenſchulen vergeblich geſucht, und beſchließt, als in Rom etwas von Jeſu bekannt wird, ſelbſt nach Judäa zu reiſen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerſt nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Cäſarea Stratonis bei Petrus einfürt (Hom. I, 1—15).

Dieſer verkündet ihm dann das Chriſtentum, beſonders die Lehre vom waren Propheten, überzeugt ihn ſofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorſtehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu ſein (I, 16—22). Schon am folgenden Tage ſoll eine ſolche ſtattfinden und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den waren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läſst ihm auch durch Niceta und Aquila, welche früher Gefärten des Simon jetzt zu Petrus gekommen ſind, das Nötige über Simons Leben und Lehre mitteilen (II, 1—34). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeſchoben wird, ſo benutzt Petrus den Reſt des Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenſtand der Disputation, die falſchen Perikopen des A. T.'s, zu belehren (II, 35—53), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III, 1—29) noch vervollſtändigt. Dann beginnt die Disputation ſelbſt (III, 30), welche drei Tage wärt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetiſche Debatte des erſten Tages über die Ausſagen der Schrift von Gott (III, 30—57) mitgeteilt wird. Am Schluſſe des dritten Tages flieht Simon von Petrus beſiegt, wärend dieſer noch einige Zeit in Cäſarea verweilt und eine Gemeinde ſtiftet, der er den Zacchäus als Biſchof ordinirt (III, 58—72). Ehe er ſelbſt abreiſt, um den Simon weiter zu verfolgen, ſendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Tun des Gegners Bericht zu erſtatten. Dieſe treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei ſeiner Begleiter: Appion, den alexandriniſchen Grammatiker, den Aſtrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV, 1—6). So entſteht denn eine längere Disputation zwiſchen Clemens und Appion über die heidniſchen Mythen und deren allegoriſche Auslegung, bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV, 7 — VI, 26). Petrus und Clemens ſetzen nun zuſammen ihre Reiſe über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden ſtiftet, nach Tripolis fort, jedoch one auch hier den ſchon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beſchließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nacheinander Reden an das Volk, um dasſelbe vom Götzendienſt zu bekehren, verweilt im ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und tauft hier auch den Clemens (VII—XI), dann bricht er zur weitern Verfolgung des Simon auf. Auf der Reiſe erzält ihm Clemens ſeine früheren Schickſale, wie er aus kaiſerlichem Geſchlechte zuerſt ſeine Mutter Matthidia mit ſeinen beiden älteren Brüdern, Fauſtus und Fauſtinianus verloren habe, indem die Mutter infolge eines Traumes mit ihren Sönen von Rom nach Athen gereiſt und ſeitdem ſpurlos verſchwunden ſei, wie dann auch der Vater Fauſtus ſie aufzuſuchen fortgegangen und nicht widergekehrt. Unerwartet wird zuerſt die Mutter auf der Inſel Antaradus widergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Fauſtinus und Fauſtinianus erkannt (XII—XIII). An beide Ereigniſſe knüpfen ſich Reden und Geſpräche. Die Taufe der bekehrten Mutter in Laodicea (XIV, 1) wird dann Anlaſs, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Geſpräch über das Fatum hat (XIV, 2 — XV). Unterdes iſt Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage wärt und die ſich nach einer mehr einleitenden exegetiſchen Debatte (XVI, fehr änlich der III, 30 ff. berichteten) um die Erkenntnis Gottes durch Viſionen (XVII), die Lehre vom höchſten Gott (XVIII) und vom Böſen (XIX) dreht. Daran ſchließt ſich, nachdem Simon beſiegt ſich zurückgezogen, ein Privatgeſpräch des Petrus mit ſeiner Begleitung über den Teufel an (XX, 1—11). Unterdes ſind Appion und Annubion auch angekommen und Fauſtus geht den Appion zu beſuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Geſichte des Simon zurück. So verwandelt ſendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntnis davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in dieſe Stadt, um, nach ſeinem Geſichte für Simon gehalten, alles zu widerrufen (XX, 11—22). So geſchieht es und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieſer Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die geſtiftete Gemeinde und reiſt ebenfalls nach Antiochien ab (XX, 23).

Die Erzälung, deren Gang wir ſoeben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung *der Lehre*, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, ſeine

Lehre den Begleitern, besonders dem Clemens gegenüber, thetisch darzulegen, den Gegnern, besonders Simon gegenüber, sie zu verteidigen. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien (vgl. die Darstellungen von Neander, Gnost. Syst. Beilage; Credner, „Ueber Essäer und Ebjoniten in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I, 2. S. 237 ff.; Baur, Die christl. Gnosis, S. 300 ff.; Schliemann, Die Clementinen u. s. w., Hamburg 1844, S. 130 ff.; Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 215 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Recogn. des Clem. Rom., Göttingen 1854, S. 153 ff.) ist darum ungemein schwierig, weil in demselben sehr verschiedenartige Elemente beisammen liegen, welche der Verfasser nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen im Stande gewesen ist. Namentlich werden sie, worauf zuerst Baur (Gnosis S. 326) hingewiesen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Interesse, einem metaphysischen und einem ethischen, beherrscht, woher es kommt, dass in manchen Lehren ganz widersprechende Anschauungen unvermittelt nebeneinander stehen. Das Ziel des ganzen Menschenlebens, davon geht Petrus in seiner Darlegung aus, ist: das höchste Gut zu erlangen (II, 15). Dieses zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntnis (hierin wurzelt das gnostische Element des Systems) der Dinge, wie sie sind, sowie einer Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen. Diese kann der Sünde wegen kein Mensch aus sich selbst erlangen, sondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat sich ursprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I, 18; II, 15), aber diese Uroffenbarung ist durch die Sünde verdunkelt (I, 18), deshalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Diese ist vermittelt durch den waren Propheten (ἀληθὴς προφήτης), der alles weiß, den Geist als πνεῦμα ἔμφυτον und ἀέναον in sich hat (II, 6. 10; III, 11. 12). Der ware Prophet wird an der echten Weissagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Mensch ihn einmal als Propheten erkannt, so muss er nun auf seine Autorität hin alles annehmen. Der ἀλ. προφ. ist nun aber nicht in einer Person bloß, sondern in verschiedenen Personen erschienen, die Namen und Gestalten wechselnd, durchläuft er den αἰὼν οὗτος, bis er in seiner Zeit, dem αἰὼν μέλλων Ruhe finden wird (III, 20). In welchen Personen er aber erschienen ist, darüber ist ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Personen werden über die ganze übrige Menschenwelt erhoben und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt, nämlich die sieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses (XVIII, 14; XVII, 4) und Christus, doch treten aus diesen wider drei, Adam, Moses, Christus hervor nnd werden ausdrücklich als Erscheinungen des waren Propheten bezeichnet, wärend wider Christus doch noch über alle sich hervorhebt. Wie der ἀλ. πρ. immer als derselbe widerkehrt, so ist denn auch die von ihm geoffenbarte Religion dieselbe (XVIII, 3); es gibt keinen Fortschritt, sondern nur ein stetes Widerkehren derselben einen Religion, die Uroffenbarung in Adam (III, 10); der reine Mosaismus und das Christentum sind identisch. Das Christentum soll nur als der gereinigte Mosaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falsche Riten entstellt war, wie denn in das Gesetz viele falsche Schriftstücke gekommen waren (II, 43—45; III, 43) und die Propheten des A. T.'s der falschen, weiblichen Prophetie angehören (III, 23—53), erscheinen, obwol es unwillkürlich über diese Stellung hinausgeht und vor dem Judentum die Verbreitung unter den Heiden (I, 11) und die Taufe, die durchaus notwendig zur Seligkeit ist (XI, 25; XIII, 21), voraus hat. Als Grundlehre der waren Religion wird nun die Lehre von dem einen Gott, dem Weltschöpfer, hingestellt (II, 12; 45; III, 37; XV, 11; VII, 2). Hier lassen sich nun aber sogleich die zwei oben angedeuteten ganz verschiedenen Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheistische Entwickelung. Gott ist das Eine, allein seiende (XVII, 8), das All (XVII, 7), das alles durchdringende Weltherz, von dem der ganze Fluss des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII, 8. 9). So haben wir denn auch die Weltentwickelung als eine Gottentwickelung vor uns. Ursprünglich ist in Gott πνεῦμα und σῶμα eins, dann trennt sich beides, das ist der Anfang der Weltentwickelung, so dass weder an eine Schöpfung aus nichts noch an eine Emanation im

eigentlichen Sinne zu denken ist. Das *πνεῦμα* (auch *σοφία* XVI, 12. cf. XI, 22) konstituirt sich nun als *υἱὸς, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος* (XX, 2); das *σῶμα*, die *οὐσία*, *ὕλη* geht viermal, zwiefach entgegengesetzt auseinander (II, 33; XIX, 12; XX, 3. 8). Aus der Mischung entsteht der *διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (XX, 2. 8), die *ψυχή* der Welt; das *σῶμα* wird *ἔμψυχον*, das *ζῶον* der Welt (VI, 24; IX, 12). Doch das ist nur das erste Glied der langen Kette von Gegensätzen, die sich zu Syzygien zusammenschließen (II, 15), in denen sich die Gott-Welt entfaltet; und zwar gibt es eine doppelte Reihe solcher Syzygien, dadurch von einander unterschieden, dass in der ersten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. s. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Isaak u. s. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen ist der Mensch, der so als Gottes Bild erscheint, worauf die Homilien besonders Gewicht legen. Die Protoplasten sind das letzte Glied der ersten Reihe, Adam der ware Prophet, Eva der falsche Prophet (III, 27). Die in beiden vereinzelten Elemente, Warheit und Lüge, sind in den folgenden Menschen gemischt, nur dass jetzt nach dem neuen Gesetze in einzelnen die Elemente gesondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böse kann in diesem Gedankenzusammenhange nur als ein notwendiges gefasst werden (XX, 9); und das Ende der ganzen Entwickelung ist eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozess vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II, 17; XVII, 10), der wie die *ἀρχή* so auch die *τελευτὴ τῶν πάντων* (XVII, 9), die *ἀνάπαυσις* ist. Allein neben diesem pantheistischen Zuge findet sich nun ein nicht minder starker von ethischem Interesse getragener Zug zu einer ganz entgegengesetzten Weltanschauung. Gott ist auch hier der Eine, aber weder wird er pantheistisch gedacht, noch ist von einem dualistischen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er ist als der Eine persönlich gedacht, sein Wesen aufs stärkste anthropomorphisirend beschrieben (XVII, 7). Er ist Weltschöpfer, Gesetzgeber, Richter. Der Mensch, sein Ebenbild, ist frei (II, 15; VIII, 16 u. ö.). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII, 1; XI, 16; XII, 11). Wärend der Teufel den Menschen immer verfürt, belehrt ihn der *ἀλ. πρ.* immer von neuem und weist ihm die Wege, Gott zu dienen. Gibt es wirkliches aus Freiheit entsprungenes Böses, so kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Bösen werden ewig bestraft (XI, 11; XV, 1; VIII, 19). Beide so ganz verschiedene Elemente des Lehrsystems suchen sich nun auszugleichen, und der Verfasser strebt sichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzustellen. Namentlich lässt sich dieses Streben in der Lehre vom Bösen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethischen Interesse beherrschten Verfasser am klaffendsten zu Tage treten musste, und zwar sucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, dass er die Auffassung des Bösen als eines Notwendigen in den übermenschlichen Regionen festhält, dagegen es im Gebiete des menschlichen Lebens als ein Freies will angesehen wissen. Den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit sucht er dann im Menschen, in dem Gutes und Böses von Adam und Eva zusammenkommt und sich ausgleicht. So gewiss es aber nicht richtig ist, dass aus dem Gemisch von notwendig Bösem und Gutem Freiheit entsteht, so deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anschauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widersprüche in der Lehre, wo oft die gerade entgegengesetzten Ansichten dicht nebeneinanderstehen (z. B. über das endliche Schicksal der Bösen), die man nicht abschwächen und in falscher Weise ausgleichen darf, sondern als verschiedene Anschauungen nebeneinander stehen lassen muss. Gnosis und Gesetzeserfüllung sind nach den Homilien die beiden notwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe steht unvermittelt daneben, ebenfalls als durchaus notwendig gedacht. Die Gesetzeserfüllung kann, da es an einem lebendigen ethischen Prinzip fehlt, nur äußere Gesetzlichkeit werden, diese muss sich aber nach der Auffassung der Materie asketisch gestalten, jedoch mit vielfacher Inkonsequenz. Aller Besitz ist Sünde, Fleischgenuss verboten (III, 45. VIII, 15), die Ehe, obwol als ein Befleckendes angesehen, erlaubt, ja gepriesen. Öftere Waschungen sind ratsam, zum teil vorgeschrieben. Das Episkopat erscheint als bereits eingelebtes Institut, der Bischof repräsentirt

als Christi Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbischof zu Jerusalem die ganze Kirche.

2) Die Rekognitionen besitzen wir nicht mehr im griechischen Original, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung Rufins, die jedoch treuer zu sein scheint, als die sonstigen Arbeiten dieses Übersetzers. Der Handschriften des weit verbreiteten Buches sind viele (vgl. Notizen über die Handschriften der Rekognitionen bei Lagarde, Clementina S. 23), die es unter sehr verschiedenen Titeln geben. Der gewönliche, der Kunstsprache des Drama entnommene (ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμοί) bezieht sich auf die „Widererkennungen" in den letzten Büchern. Die Schrift wurde weit früher herausgegeben als die Homilien, zuerst von Sichardus (Basil. 1526; dann 1536), dann von Dr. Lambertus Gruterus Venradius (Colon. 1563 und 1570). Die Ausgabe von Cotelier, die sich große Verdienste um den Text erwarb, fügte zuerst den höchst warscheinlich stark überarbeiteten Abschnitt III, 2—11 (vgl. über denselben Uhlhorn a. a. O. S. 40 ff.) hinzu. Die neueste sorgfältigste Ausgabe ist die von Gersdorf (in der Bibl. PP. lat. Vol. I. Lipsiae 1838). — Andere Ausgaben s. Schliemann a. a. O. S. 265. Was den Inhalt anlangt, so fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die Diamartyria jetzt ganz, obwol Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er schon früher übersetzt hatte und als seiner Meinung nach späteren Ursprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2. ed. Gersdorf). Der Inhalt der eigentlichen in 10 Bücher geteilten Schrift steht zu dem der Homilien in einem eigentümlichen Verwandtschaftsverhältnisse, über dessen Auffassung die Ansichten sich bis jetzt noch nicht geeint haben. Die Anlage ist im ganzen dieselbe neben großen Abweichungen im einzelnen. Am meisten nähern sich beide Bücher in den erzälenden Abschnitten, am weitesten auseinander gehen sie in den Lehrpartien, in den Gesprächs- und Disputationsabschnitten. Der Eingang stimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandrien. Die Gespräche vor der Disputation in Cäsarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I, 27—72 haben die Rekognitionen einen ganz eigentümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II, 20 — III. 50), jedoch nur selten mit dem der Homilien stimmt, zum teil ganz andere Fragen verhandelt. Daran schließt sich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III, 50—64) und die Ordnung der Gemeinde. Über die Reise nach Tripolis ist ganz kurz berichtet (IV, 1), alles, was die Homilien IV—VI haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV, 2 — VI, 15) treffen die Rekognitionen von allen Lehrpartieen noch am meisten mit den Homilien zusammen, doch auch hier nur zum teil. Die Erzälung von den Widererkennungen im VII. Buch stimmt fast ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den sehr abgekürzten Gesprächen. Nachdem der Vater auch wider gefunden ist, folgen statt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Gespräche zwischen Petrus, dem Vater und seinen Sönen über das Fatum (VIII, 3 — X, 52), zum teil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zusammenfallend. Die Schlusserzälung (X, 53—72) ist im ganzen die der Homilien, nur wird die Erzälung etwas weiter gefürt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien sowie die Taufe des Vaters berichtet. (Genauere Vergleichung des Inhalts s. Schliemann a. a. O. S. 297 ff. Uhlhorn S. 309 ff.; 336; 345 ff.). Das Lehrsystem der Rekognitionen hat bei weitem nicht die Eigentümlichkeit wie das der Homilien. Die Lehre ist durchweg abgeschwächt und für katholische Leser weniger anstößig gemacht. (Vgl. die Darstellungen von Ritschl a. a. O. S. 196 ff.; Uhlhorn a. a. O. S. 231.) Es ist eine wesentlich von praktischem Interesse getragene Abschweifung derselben, über dessen Verhältnis zu jenem unten genauer die Rede sein soll. Wärend Schliemann in einer „Vergleichung der Clement. und Rekogn. hinsichtlich ihres dogmat. Inhalts" (a. a. O. S. 303 ff.) die Lehre der letzteren als abhängig auffaßte, und ebenso Schwegler (N. A. Z. I, 481 ff.), haben dagegen Hilgenfeld und Ritschl die Lehre der Rekogn. als die ursprüngliche, die der Homilien als Fortbildung ansehen wollen (s. unten).

3) Die Epitome („*Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*“) zuerst von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in seinen PP. App. herausgegeben, ist ein dürftiger, ganz unselbständiger Auszug aus den Homilien, dem dann noch als Fortsetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147) und aus dem Martyrium des hl. Clemens von Simeon Metaphrastes (c. 149—173), endlich ein Schluss aus der dem Ephraim, Bischof von Cherson, beigelegten Schrift „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*“ (c. 174—179) angehängt ist. Neuerdings hat Dressel die Epitome auf Grund neuer Handschriftenvergleichung herausgegeben, auch eine zweite Epitome hinzugefügt, die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie noch etwas mehr aus den Homilien aufgenommen hat. Für die Lösung der litterargeschichtlichen Fragen haben diese Auszüge keinen Wert. Große Hoffnungen setzte man in dieser Beziehung früher auf die Veröffentlichung der syrischen Redaktion. Das Erscheinen derselben (Clementis R. Recognitiones Syriace ed. De Lagarde, Lipsiae 1861) hat diese Hoffnungen als unbegründet erwiesen. Der syrische Text bietet nicht, wie man annahm, eine eigentümliche Redaktion, die auf die Entstehung der Schriften neues Licht würfe, sondern nur eine Kompilation aus den Rekognitionen und Homilien. Von den beiden benutzten Handschriften gibt die eine nur die drei ersten Bücher der Recogn. bis in den Anfang des 1. Kap. des IV. Buches; die andere hat außerdem unter besonderen Überschriften Hom. X, XI, XII, c. 1—24, XIII und XIV. Doch bedürfte es hier wol noch einer besonderen Vergleichung. Namentlich ist es auffallend, dass der syrische Text, an einer Stelle wenigstens (Hom. XII, 24 und XIII, 1), sich viel enger an die Recogn. anschließt. Außer den uns erhaltenen Redaktionen muss es aber in älterer Zeit noch andere gegeben haben, da manche vorkommende Citate zu keiner von jenen stimmen. Der in den Büchern vorkommende Erzälungsstoff zog auch dann noch an, als die ursprüngliche Bedeutung der Bücher längst antiquirt war, und wurde deshalb durch mannigfache Überarbeitung immer wider mundgerecht gemacht. Auch in die mittelalterliche Dichtung ist die Sage übergegangen, die Kaiserchronik hat sie bearbeitet, und mit Recht ist auf ihre Berürung mit der Faustsage hingewiesen, in der sie gewissermaßen ihre Fortsetzung gefunden hat und in der sie bis auf unsere Tage herabreicht.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der clementinischen Litteratur beginnt eigentlich erst mit Neander, der in der Beilage zu seiner „Genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme“ (Berlin 1818) eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien gab und durch mannigfaltige Kombinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen über dieselben erst anregte, und Baur, der für seine Auffassung der ältesten Kirche gerade den Homilien ein bedeutsames Beweismaterial entnahm. Der Lehrbegriff des Buches, an dem Baur zuerst mehr das ebionitische („De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda“, Tübing. Osterprogramm 1831; die Christuspartei in der korinth. Gemeinde, Tüb. Ztschr. 1831, H. 4), dann mehr das gnostische Element betonte (Die christl. Gnosis, Tüb. 1835), wird von ihm als der Abschluss der gnostischen Entwickelungsreihe, als dritte, Judentum und Christentum identifizirende und beide dem Heidentum entgegenstellende, Form der Gnosis angesehen. Das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist für Baur ein Dokument des in dieser herrschenden Judaismus, und die in ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht, wie Rothe (Anfänge der Kirche, Wittenberg 1837) wollte, ein häretisches Nachbild, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung (vergl. Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tüb. Ztschr. 1836, H. 3; Über den Episkopat in der christl. Kirche, Tübingen 1838). Im Gegensatze gegen Baur schrieb Schliemann sein ausfürliches Werk: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus (Hamburg 1844), wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials und subtile Untersuchung der einzelnen Fragen, besonders aber dadurch, dass Schliemann zuerst den Beweis für die Ursprünglichkeit der Homilien und die Abhängigkeit der Rekognitionen zu füren suchte. Schwegler (N. A. Zeitalter I, 364 ff.) kombinirte dann die Ergebnisse Baurs und Schliemanns. Von diesem nimmt er die Priorität

der Homilien vor den Rekognitionen, von jenem die allgemeine Auffassung des Schriftenkreises an. Ihm bezeichnen die Homilien den Wendepunkt des Ebionitismus zur Vermittelungsanbanung, die Rekognitionen den Schlufspunkt dieser Entwickelung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die litterarische Frage nach dem Verhältniß der beiden Bücher zu einander und ihrer Entstehung aus älteren Schriften war bis dahin durchaus vernachlässigt, denn Schliemanns Beweis für die Priorität der Homilien konnte nur solange für einen Beweis gelten, als niemand, wie es damals stand, an dem Ergebnis zweifelte. Erst Hilgenfelds epochemachende Schrift: Die Clementinischen Rekognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt (Jena 1848), nahm die litterarische Frage ernsthaft in Angriff und versuchte tiefer in die Entstehungsgeschichte der Schriften einzudringen. Er kehrte das, wie es schien, zweifellos feststehende Verhältnis um, stellte wider die Rekognitionen als fast vergessene Hauptschrift voran, sah in ihnen die Urschrift, in den Homilien die Überarbeitung, und suchte, indem er zum ersten Male in die Struktur der Schriften auf höchst scharfsinnige Weise eindrang, Schicht auf Schicht unterscheidend, die Genesis dieser Litteratur darzustellen. Als Grundlage der ganzen Litteratur nimmt er ein *Κήρυγμα Πέτρου* an, eine uralte Schrift römischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems. Diese wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen verarbeitet, wie wir denn besonders in dem Abschnitt I, 27—72 noch ein gut erhaltenes Stück vor uns haben und aus den Inhaltsangaben III, 75 das Buch noch ziemlich genau rekonstruiren können. Auf diesen Grund lagerte sich nun eine Reihe von Überarbeitungen und Fortsetzungen. Diese aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Während der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urschrift noch gar nicht Vertreter eines gnostischen Systems, sondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71) der Apostel Paulus selbst war, wurde derselbe nachher Vertreter der gnostischen Systeme, zuerst des basilidianischen (anti-basilidianische Umarbeitung), dann des valentinianischen (anti-valentinianische Umarbeitung), bis endlich der Verfasser der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitischem Interesse umarbeitete, sodafs die Gestalt des Simon nach und nach die Hauptgestaltungen der Gnosis durchläuft. An die Grundschrift reihten sich dann zwei Fortsetzungen: die Reisen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII) aus der letzten Zeit des Trajan oder der ersten des Hadrian; die Widererkennungen (*Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des valentinianischen Systems. So war der Stoff angeschwollen zu dem Inhalte der Rekognitionen, welche durch eine clementinische Umarbeitung entstanden, während die Homilien eine etwa unter Anicet (151 bis 161) zu Rom entstandene Umarbeitung der Rekognitionen sind.

Hilgenfeld gegenüber hat dann der Unterzeichnete die Verteidigung der Priorität der Homilien wider aufgenommen (Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854). Nach meiner Ansicht hatte der Verfasser der Rekognitionen die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich und überarbeitete sie. Andererseits sind aber die Rekognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, dafs sie nur eine Disputation und zwar in Cäsarea kennen, ursprünglicher als die Homilien. Dieser Umstand fürte auch mich zu der Annahme einer Grundschrift, als deren Hauptstück ich aber nicht Rec. I, 27—72 glaubte ansehen zu müssen, deren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus bildete, die jetzt Hom. XVI—XIX aufgenommen ist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18), über Simon (II, 19—31) und die falschen Perikopen des A. T.'s (II, 37—53 und III, 29) voran, während das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11) und die Geschichte der Einsetzung des Zachäus den Schluss bildeten. Diese Grundschrift verarbeitete der Vers. der Homilien zu seinem Werke. Er schob den Clemens und alles diesen betreffende ein, wie er denn auch den Niceta und Aquila zu Brüdern des Clemens machte. Die Lehre nahm er fast unverändert herüber, nur gehören ihm die starken apologetischen Tendenzen des Buches, die sich darum auch so enge an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Rekognitionen

nahm dann eine nochmalige Überarbeitung vor, zog dabei aber auch die Grundschrift wider heran, woraus es sich erklärt, dass die Rekognitionen in einzelnen Punkten ursprünglicher sind als die Homilien. Als Vaterland der ganzen pseudoclementinischen Litteratur suchte ich Ostsyrien nachzuweisen. Dahin und nicht nach Rom (Baur, Schlieman, Hilgenfeld) oder Kleinasien (P. Lange, Gesch. d. Kirche I, 1, S. 41) weist das Lehrsystem der Homilien; es ist ein judenchristliches aber so, dass das strengere Judenchristentum mit gnostischen Elementen gemischt erscheint. Die nächstverwandte Gestaltung sind die Elkesaiten (s. d. Art. Gnosis), nur ist das Lehrsystem der Homilien bereits unter dem Einfluss des hellenisch gebildeten Heidenchristentums fortgeschritten, namentlich hat es stoische Elemente aufgenommen. Dieser ganze Prozeß vollzog sich in Ostsyrien, einem Lande für Religionsmischung so günstig wie kein anderes, darum das Vaterland so vieler synkretistischer Sekten. Dorthin weisen auch die Kirchenverfassungsideeen. In Ostsyrien entstand nach 150 die Grundschrift, deren Tendenzen über die nächsten Kreise nicht hinausgingen; ebenfalls dort wurden um 170 die Homilien verfasst, deren Tendenz schon ist, in der heidnischen Welt erabernd für ihre Lehre aufzutreten, genauer für diese in Rom Propaganda zu machen. Deshalb schieben sie den Clemens als eine berühmte Persönlichkeit der römischen Gemeinde ein. So wurde der Stoff nach Rom verpflanzt, und die Rekognitionen sind dann eine in Rom selbst nun bald nach 170 entstandene Überarbeitung, die den vorhandenen Stoff in praktischem Interesse verwertete und dem Katholizismus annäherte und annehmlicher machte.

Abgesehen davon, dass Hilgenfeld seine Ansicht gegen meine Schrift in einem größeren Artikel der theol. Jahrbb. (Der Ursprung der pseudoclem. Rekognitionen und Hom. 1854, S. 483 ff.) verteidigte, blieb nun die ganze Frage eine Reihe von Jaren ruhen. Weder Hilgenfelds noch meine Ansicht konnte in weiteren Kreisen durchdringen. Die meisten, welche die Clementinen sonst berüren, umgingen wie Ritschl in der 2. Aufl. seiner Gesch. d. altkathol. Kirche die litterarhistorische Frage als eine jetzt durchaus unklar gewordene. Erst 1869 nahm Lehmann diese in seinem Buche (die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr litterarisches Verhältnis, Gotha 1869) wider auf. Seine Ansicht hält die Mitte zwischen Hilgenfeld und mir. Er geht von dem Nachweis aus, dass die Rekognitionen in ihrer jetzigen Gestalt in zwei Hauptmassen von verschiedenen Verfassern zerfallen, Buch I—III und IV—X. Für die letztere Hälfte gibt er mir recht, dass hier die Priorität den Homilien gebürt. Anders steht es aber mit dem ersten Teil; hier sind die Rekognitionen entschieden ursprünglicher und lassen die Grundschrift noch viel deutlicher erkennen. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld recht, dessen Nachweis der Grundschrift Lehmann noch vervollständigt. Lehmann denkt sich dann die Entstehung der Schriften folgendermaßen. Zu Grunde liegt eine alte Geheimschrift Kerygma Petri, zu der der pseudopetrinische Brief und die Contestatio gehören. Diese alte Schrift wurde zu einem größeren Werke verarbeitet, deren Inhaltsverzeichnis Rec. III, 75 erhalten ist, und das Rec. I—III, wenn auch überarbeitet, noch vorliegt. Nur sind einzelne Stücke, namentlich Rec. III, 52. 63 aus den Homilien eingeschoben. Dieses vor 160 entstandene Werk enthielt nicht bloß Lehrreden, sondern auch Disputationen, hatte aber die Person des Clemens noch nicht aufgenommen. Es wurde nun 160 von dem Verfasser der Homilien überarbeitet und erweitert und aus diesen schuf dann wider ein anderer Überarbeiter sein gegenwärtig Rec. I, 1—13 und IV—X erhaltenes Werk um 170.

Es läßt sich nicht leugnen, dass Lehmann die Einseitigkeiten der Ansicht Hilgenfelds und meiner eigenen Arbeit mit richtigem Blick erkannt hat, und dass sein Gedanke, die Rekagnitionen in verschiedene Massen zu zerlegen, deren Verhältnis zu den Homilien ein verschiedenes ist, ein glücklicher war. Namentlich ist er mir gegenüber durchaus im Recht, wenn er annimmt, dass die Grundschrift der Kerygmen Rec. I—III noch genauer erhalten ist, und zu ihr namentlich auch der altertümliche Abschnitt Rec. I, 23 — 71 gehört. Diese Frage ist damit wol für immer erledigt. Auf demselben Wege, den Lehmann eingeschlagen, ging dann Lipsius in der für unsere Frage sehr bedeutenden Besprechung der Lehmannschen Schrift (Protest. K. Z. 1869, S. 477 ff.) noch einige Schritte weiter. Nach ihm sind

nicht zwei ſondern drei Hauptgruppen des Stoffes zu unterſcheiden: 1) Rec. I—III = Hom. I—III; XVI—XX, 10; 2) Rec. IV—X = Hom. IV—XV; 3) Rec. X, 51—72 = Hom. XX, 11—23. Bei keiner dieſer Gruppen liegen nun die Sachen ſo, daſs einer der beiden Texte ſchlechthin als die Grundlage des anderen gelten könnte. Folglich bleibt nur übrig, beide als ſelbſtändige Überarbeitungen älterer *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* zu betrachten. Dieſe liegen in relativ urſprünglicher Geſtalt Rec. I—III; Hom. IV—XV; Rec. X, 52—72 vor, doch haben für den erſten Abſchnitt die Homilien noch vielfach ganze Partieen, die in der clementiniſchen Grundſchrift ſtanden, bewart. Die Homilien haben die Grundſchrift teilweiſe verkürzt (z. B. iſt Rec. I, 23—71 weggelaſſen), teilweiſe ſtark überarbeitet, teilweiſe auch Neues hinzugefügt (Hom. XX, 1—10), aber den dogmatiſchen Charakter ihrer Vorlage meiſt getreu bewart. Die Rekognitionen laſſen uns beſonders I—III noch in die überarbeitete Grundſchrift hineinſehen, dagegen haben ſie bedeutſame Abſchnitte geſtrichen und ſonſt vieles abgeſchwächt und überarbeitet. Die Tendenz der Homilien iſt die antimarcionitiſche Polemik, weshalb ſie faſt nur die Disputationen mit Simon ſtärker überarbeiten und den antimarcionitiſchen Abſchnitt XX, 1—10 hinzufügen. Die Rekognitionen werden überwiegend von kirchlich-praktiſchem Intereſſe geleitet, das dogmatiſche tritt hinter dem moraliſchen zurück, das ſpezifiſch Ebionitiſche wird ausgemerzt oder doch von ärgeren Anſtößen befreit, das Ganze für ein katholiſches Ohr annehmlicher gemacht. Da ſie aber den Erzälungsſtoff treuer bewart und die Spuren der überarbeiteten Grundſchrift noch deutlicher erhalten haben, ſo ſind ſie litterarhiſtoriſch wichtiger als die Homilien.

Seine in der angezogenen Rezenſion nur ſkizzirte Anſicht hat Lipſius in der Schrift: Die Quellen der Römiſchen Petrusſage (Kiel 1872) noch ausführlicher entwickelt und begründet. Darnach konſtruirt er das pſeudoclementiniſche Schrifttum ſo: die älteſte Grundlage bilden Acta Petri mit ſchroff antipauliniſcher Tendenz, die längere Zeit vor der Mitte des 2. Jarhunderts entſtanden ſein müſſen. Sie ſchilderten die Kämpfe des waren Heidenapoſtels Petrus mit ſeinem unächten Doppelgänger Simon-Paulus von Jeruſalem bis nach Rom und ſchloſſen mit Simons verunglücktem Flugverſuche und dem als Strafe für ſein Auftreten gegen Simon von Nero über Petrus verhängten Kreuzestode. Reſte dieſer Acta ſind noch in einer orthodoxen Überarbeitung erhalten in den Acta Petri et Pauli bei Tiſchendorf Acta app. apocrypha (Lips. 1851). Aus dieſer älteſten und, wie bemerkt, ſehr umfaſſenden Grundſchrift wurde nur ein Bruchſtück herausgenommen und in antignoſtiſchem Sinne bearbeitet. Das ſind die Kerygmen des Petrus, die ums Jar 140—145 verfaſst wurden. Sie behandelten die Reden und Disputationen in Cäſarea, und in ihnen iſt Simon-Paulus ſchon zum Erzketzer, zum Vertreter der Gnoſis geworden. Zu dieſen Kerygmen bildete der ſchroff-antipauliniſche Brief des Petrus und die *διαμαρτυρία* die Einleitung. Etwas ſpäter wurde dann erſt der Familienname des Clemens in die Geſchichte des Petrus eingefügt, und ſo entſtand durch Überarbeitung und Erweiterung der Kerygmen eine Schrift, die den Namen *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* oder auch *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* fürt. Dieſe Anagnorismen liegen uns in zwei ſelbſtändigen Bearbeitungen vor, die eine mit antimarcionitiſcher Tendenz in den Homilien, die andere kirchlich-praktiſch, ein gemäßigtes dem Katholizismus ſtark angenähertes Judenchriſtentum enthaltend, in den Rekognitionen.

Seit Lipſius ſind die einſchlagenden Fragen nicht weiter gefördert. Hausrath (N. Teſt. Zeitgeſch. III, S. 326 ff.) hat nur die Anſichten von Lipſius aufgenommen. Er verfolgt aber die älteſte Grundſchrift, die antipauliniſchen Acta Petri, die nach ihm aus dem ſyriſchen Judenchriſtentum ſtammen (S. 342) und in den zwei Jarzehnten zwiſchen der flaviſchen und dem Ende der trajaniſchen Zeit geſchrieben ſind, noch weiter, und ſucht ihren Gang als eine fortlaufende Karikatur des Lebensganges Pauli darzuſtellen. Auch in unſerer kanoniſchen Apoſtelgeſchichte ſind Stücke davon enthalten. So z. B. Act. 13, 6, wo man nur ſtatt Paulus Petrus und ſtatt Elymas Paulus ſetzen muſs; ſo iſt auch die Angabe, Simon Magus, der kein anderer als Paulus iſt, habe den Apoſteln Geld gebo-

ten, eine Korikotur der Kollekten, die Paulus für die jerusalemitische Gemeinde sommelt.

Der gegenwärtige Stond der Frage ist etwa dieser: Für ausgemocht holte ich, dass es nicht genügt, die eine Schrift als Überarbeitung der onderen anzusehen. Weder die van Hilgenfeld behauptete Priaritöt der Rekognitionen, noch die von mir behauptete Priorität der Homilien ist haltbar. Beiden liegt eine ältere Schrift zu Grunde, die zum teil in den Homilien, zum teil in den Rekognitionen treuer bewart ist. Diese Grundschrift fürte den Titel Kerygmen des Petrus; ihre Anloge und ihren geschichtlichen Inholt erkennt man noch deutlicher aus den Rekognitionen, ihren dogmatischen Charakter haben dagegen die Homilien treuer bewart. Zweifelhaft ist es, ob mon zwischen die Kerygmen und die beiden uns erhaltenen Schriften noch eine Schicht zwischenschieben muss, die Anagnorismen, wie Lipsius annimmt, die zuerst den Familienroman des Clemens einfügten, oder ob mon one diese auskommt. Noch viel zweifelhoster aber erscheint mir die Annohme, doss die Kerygmen selbst schan eine Überarbeitung sind, und doss die ihnen zu Grunde liegenden schroff-antipaulinischen Acta Petri nicht bloß den Kampf mit Simon im Orient sondern auch in Rom bis zu seinem Ende und dem Tode des Petrus entholten haben sollten. Die Beweise, die Lipsius dosür beibringt, möchten schwerlich ausreichen; im Grunde ist es nur eine Stelle der katholischen Acta, die noch dazu erst künstlich hergestellt werden muss. Es ist viel weniger worscheinlich, doss der Erzälungsstoff onfangs umfossender gewesen und von den folgenden Überarbeitern verkürzt sein sollte, als dass er allmählich anschwoll und weitergebildet wurde. Hätten die Kämpfe zwischen Petrus und Simon im Orient und in Rom ursprünglich ein Gonzes gebildet, so ließe sich nicht erklären, weshalb sie sich nirgends mehr ols ein Ganzes finden. Selbst die Epitamatoren, die zuletzt den Erzälungsstoff, für den allein sie noch Intereſſe haben, von allen Seiten zusommensuchen, erzälen wol den Tod des Petrus und die späteren Schicksole des Clemens, nicht aber dos Zusommentreffen des Petrus mit Simon in Rom. Noch dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung muss ich es doch immer noch für warscheinlicher holten, doss die Kerygmen, die nur Disputotionen zwischen Petrus und Simon in Cäsorea kannten, die älteste Grundlage des Schriftenkreises bilden. Auch die Annahme möchte als überwunden gelten dürfen, dass der Lehrbegriff der Homilien und Rekognitionen je der in der Kirche herrschende gewesen ist. Wir hoben es vielmehr mit dem Lehrbegriff einer Fraktian des Judenchristentums und zwar höchst warscheinlich eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berürten und von helleniſch-heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums zu tun. Froglich ist, ob die Lehre, so wie sie die Homilien vortragen, je die Lehre einer Gemeinschoft gewesen ist, oder ob wir es nicht, wos mir worscheinlicher ist, mit dem Lehrsystem eines einzelnen Monnes zu tun haben, der dos Lehrsystem einer judenchristlichen Fraktion (Elkesaiten) nach persönlichen Bedürfnissen und Neigungen modifizirte. Die zuerst von mir ausfürlich begründete Ansicht, doss Ostsyrien das eigentliche Heimatsland der Clementinen ist, ist vielsoch von andern angenommen und möchte auch bei weiterer Forschung sich bewären.

Die Clementinenfrage bedorf one Zweifel auch jetzt noch weiterer Erörterung. Sie wird schwerlich erheblich weiter gefördert werden können, bevor nicht dos Material besser gesammelt ist, und wir namentlich eine korrekte Ausgabe mit eingehendem Kommentar besitzen. Eine genaue Untersuchung der Citote in beiden Schriften, nicht bloß der biblischen sondern auch der außerbiblischen (ein Verzeichnis hat Logarde in seinen Clementina gegeben), könnte noch mehr Licht bringen. Auch verdienten die Andeutungen einer Verwondtschoft zwischen der Geschichte des Clemens und des Bibelüberſetzers Aquila, welche Lagorde (Clementina, Vorbemerkungen S. 13) gibt, weiter verfolgt zu werden. **G. Uhlhorn.**

Clericus (le Clerc), Johann, geb. den 19. März 1657 zu Genf, wo sein Vater, Stephon, Professor der griechischen Sproche war. In eben dieser Stadt machte er auch seine philosophischen und theologischen Studien; später begob er sich noch Grenoble, Soumur, Paris und London. Durch das Studium arminianischer Werke, wie der des Curcellaeus und Episcopius, wurde er für den Lehrbegriff der Re-

monſtranten gewonnen, und nachdem er eine zeitlang in London in der wallo-niſchen Kirche und in der Synagoge gepredigt hatte, ſiedelte er ſich nach Amſterdam über, wo er mit Limborch in ein vertrautes Freundſchaftsverhältnis trat. Durch dieſen erhielt er auch die Profeſſur der Philoſophie, der ſchönen Wiſſenſchaften und der hebräiſchen Sprache am remonſtrantiſchen Gymnaſium, und nach Limborchs Tod den Katheder der Kirchengeſchichte. Den der Dogmatik wollte man ihm nicht anvertrauen, weil man ihn des Sozinianismus verdächtig hielt. Im J. 1728 hatte er das Unglück, mitten in einer Vorleſung die Sprache und einen Teil ſeines Gedächtniſſes zu verlieren, und noch trauriger war ſein Zuſtand ſeit dem Jare 1732, wo ein neuer Schlaganfall ihm die Zunge gänzlich lämte. Er ſtarb den 8. Januar 1736. Von ſeinen zalreichen gelehrten Werken ſind beſonders in theologiſcher Hinſicht ſeine altteſtamentlichen Kommentare, ſeine harmonia evangelica und verſchiedene dogmatiſche Abhandlungen (1699, 70, fol.) zu nennen. So gab er ſchon in ſeiner Jugend eine pſeudonyme Schrift heraus: Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli (typis philalethianis. 1679), worin er ſich zur ſabellianiſchen Auffaſſung der Trinität neigte, wärend er ſpäter ſich dem Arianismus näherte. Auch verfaſste er Streitſchriften wider Bayle und wider Richard Simon, mit deſſen kritiſchen Grundſätzen er nicht einverſtanden war. Überdies hat er ſich durch die Widerherausgabe der Werke anderer, wie der Dogmengeſchichte des Petav (Amſt. 1700), des N. T. von Hammond (1714), Grotius, de veritate rel. christ. (1709) verdient gemacht. Am berühmteſten iſt ſeine Herausgabe der apoſtoliſchen Väter von Cotelerius, Amſt. 1698 u. 1714 in 2 Foliobänden. Das weitere über ihn bei Nicéron, Mémoires Tom. XL, p. 294 ss. Biographie universelle (unter Buchſt. H). **Hagenbach †.**

Cletus, einer der erſten römiſchen Biſchöfe; es iſt aber Streit darüber, ob er unmittelbar nach Linus kommt, und ob er nicht dieſelbe Perſon iſt mit Anaclet (ſ. d. Art.). Irenaeus, adv. haer. III, 3 und Eus. H. E. III, 2. 13. 31 geben die Reihenfolge ſo an: Linus, Anencletus (Anacletus oder Cletus), Clemens, Evareſtus. Die Clementinen, Tertullian de praescript. c. 32, die apoſtol. Konſtit. V, 46 laſſen auf den Linus den Clemens folgen; ihnen folgt die neuere römiſche Kirche, welche überdies Cletus und Anacletus unterſcheidet, und dieſen unmittelbar auf jenen folgen läſst: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus, Evareſtus. Wenngleich die Unterſcheidung von Cletus und Anacletus ſich auf alte Verzeichniſſe der Päpſte gründet, ſo bleibt doch immerhin ſehr auffallend, daſs weder Irenäus noch Euſebius den Cletus anfüren, und ſo muſs ſeine Exiſtenz in Zweifel geſtellt werden. **Herzog.**

Clinici heißen in der alten katholiſchen Kirche die auf dem Krankenbett (κλίνη Euſebius VI, 43) Getauften. Cyprian (ep. 76) und Auguſtin (de adult. conj. lib. I) erklären eine ſolche Nottaufe für giltig, ebenſo Cyrill von Alexandrien in Joa. II, 26 und andere Kirchenlehrer. Doch wurde in der alten Zeit darüber verhandelt, ob eine ſolche Taufe, wenn der Kranke ſich erholte, widerholt werden müſſe. Man beſchied ſich dahin, eine nachträgliche Leiſtung aller von den Taufkandidaten geforderten Obliegenheiten zu verlangen. Hingegen beanſtandete man die Weihe eines clinicus zum Presbyter. S. Euseb. H. E. VI, 43, wobei der Umſtand, daſs es ſich um den Schismatiker Novatian handelte, den Ausſchlag gegeben haben mag. So kam es, daſs die Synode von Neo-Cäſarea vom Jare 314 in ihrem 12. Kanon verbot, einem clinicus die Prieſterwürde zu erteilen, weil, wie die Synode ſich ausdrückte, ſein Glaube nicht aus freier Wal, ſondern aus Notwendigkeit herrüre. — Mit der allgemeinen Einfürung der Kindertaufe fielen Streitfälle ſolcher Art weg. Doch widerholen ſpätere Kirchenordnungen unter den 13 Punkten, welche die Wal zum Biſchof unmöglich machen, auch dieſen, ne quis eligeretur clinicus s. grabbatarius. **Herzog.**

Clugny. Als gegen Ende des 9. Jarhunderts in Frankreich die Kloſterzucht, teils infolge allzugroßer Reichtümer und aus Mangel an umſichtiger Leitung der Klöſter, teils infolge der Unſicherheit des öffentlichen Weſens überhaupt, in Verfall geraten war, ſuchte Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Fromme genannt,

ſie in ſeinen Gebieten widerherzuſtellen. Er ſtiftete deshalb im Jare 910 zu Clugny (Cluniacum) in Burgund ein Kloſter, das er mit Ländereien beſchenkte und das ein Muſter widerhergeſtellter Ordnung werden ſollte. An deſſen Spitze berief er Berno, der, aus burgundiſchem Graſengeſchlechte ſtammend, Abt des Benediktinerkloſters Beaume in der Diözeſe von Dijon war. In der Stiftungsurkunde unterwarf Wilhelm das neue Haus dem Benediktinerorden, und erklärte, es ſolle unmittelbar unter dem Papſte ſtehen, welchem dafür alle fünf Jare zehn solidi ad luminaria apostolorum zu entrichten ſeien. Berno fürte die Regel des hl. Benedikt in ihrer Strenge wider ein. Clugny gelangte bald zu um ſo größerem Anſehen, da, in den erſten Zeiten wenigſtens, nur die tätigſten und gelehrteſten der Brüder zu Vorſtehern auserſehen wurden. Zu ſeinem Nachfolger empfahl Berno ſeinen Schüler Odo, welchem er ſchon vorher den Unterricht im Kloſter Beaume übertragen hatte, und der ſeine gelehrte Bildung durch mehrere theologiſche Schriften, ſowie die Feſtigkeit ſeines Geiſtes durch widerholte Reiſen nach Rom bewies, wohin er von den Päpſten berufen wurde, um Streitigkeiten zwiſchen Fürſten zu ſchlichten und Klöſter zu reformiren. Odo, der dem Hauſe Clugny von 927 bis 941 vorſtand, wurde der Reformator nicht nur des Benediktinerordens, ſondern des ganzen Mönchsweſens überhaupt. Zwar fürte er keine neue Regel ein, ſondern verſchärfte nur die Benedikts durch Zuſätze und ſtrengere Übungen. Dieſe consuetudines cluniacenses wurden bald auch von andern Klöſtern angenommen; obgleich der erneuerten Strenge auch hie und da widerſtanden wurde, ſo waren doch ſchon zehn Jare nach Odos Erwälung 17 Häuſer zur Beobachtung derſelben verbrüdert. Odos Nachfolger, Aymardus, bis 948, Mayolus, bis 994, und beſonders Odilo, bis 1048, wirkten in änlicher Weiſe; unter ihrem Einfluſs wurden neue Klöſter angelegt, alte reformirt und dem Mutterhauſe Clugny unterworfen, nicht nur in Frankreich, ſondern auch in andern Ländern; ſo z. B. das Kloſter Farfa bei Rom. Mayolus, der über 40 Jare den Cluniacenſern vorſtand, war in großem Anſehen bei Otto dem Großen und bei Hugo Capet; er ſtarb auf einer Reiſe, die er auf des letztern Wunſch unternommen, um die Abtei St. Denis zu reformiren. Sein Nachfolger Odilo war nicht minder geachtet; mehrere von ihm übriggebliebene Schriften bezeugen ſeine Gelehrſamkeit. Auch der hl. Hugo, der ihm nachfolgte, übte Einfluſs auf Fürſten und auf Päpſte aus; Gregor VII. trug ihm mehrmals wichtige Geſchäfte auf; es gelang dieſem tätigen und geſchickten Abte, in dem großen Streite, der damals die Chriſtenheit teilte zwiſchen Kaiſer und Papſt, der Freund Beider zu bleiben. Er war es auch, der die Kirche von Clugny baute.

Die Ordnungen der ſich immer weiter verbreitenden congregatio Cluniacensis wurden zuerſt geſammelt im 9. Jarhundert durch den Mönch Bernhard (bei Herrgott, Vetus disciplina monastica, Paris 1726, 4°, S. 133 u. f.), dann, um 1070, von dem Mönche Ulrich für den Abt Wilhelm von Hirſchau (bei d'Achery, Spicil. T. I, S. 641 u. f.). Als eigentliche bindende Statuten für alle zum Orden gehörigen Klöſter wurden ſie aber erſt aufgezeichnet durch den Abt Peter den Ehrwürdigen, welcher jedem Artikel die Gründe ſeiner Einfürung beifügte (in der Biblioth. Cluniacensis, S. 1353 u. f., und bei Holstenius, Codex regul. Bd. II, S. 176 u. f.). Noch vollſtändiger ſchrieben einige folgende Äbte dieſe Ordnungen nieder, indem ſie die von den Päpſten nach und nach erhaltenen bedeutenden Privilegien beifügten (in der Biblioth. Cluniac., S. 1457 u. f.). Der die in 76 Kapitel zerfallenden Statuten charakteriſirende Geiſt iſt der der Strenge und des Gehorſams im Innern, und der Woltätigkeit und Gaſtfreiheit nach Außen. Von aller biſchöflichen Gewalt befreit und einzig dem römiſchen Stul untergeben, ſtand der geſamte Orden unter dem zu Clugny reſidirenden Abte, deſſen Wille ſämtliche Häuſer regierte; daher wurden auch dieſe, bis auf wenige Ausnahmen, ſowie ſie dem Orden beitraten, in Priorate verwandelt; Clugny war das Archimonasterium, ſeine Äbte die Archiabbates. Es war zwar verordnet, daſs järlich die Äbte, Prioren und Dekane (Vorſteher der kleineren Häuſer, auch proabbates oder coabbates genannt) ſich zu einer Verſammlung zu Clugny einfinden ſollten, um über etwaige Abänderungen der Regel abzuſtimmen; daſs ferner zwei Äbte

und zwei Prioren ebenfalls järlich. die Verwaltung des obersten Abts untersuchen und dem Generalkapitel darüber Bericht abstatten sollten; allein dies hinderte jenen nicht, das Ganze nach seinem Gefallen zu regieren; die Statuten berechtigten ihn durch mancherlei Befugnisse zu dieser absoluten Gewalt, namentlich durch das Recht, die Prioren zu ernennen, in allen Klöstern anzuordnen, was er für zweckmäßig hielt, irgendwelche Beamte abzusetzen one Appellation, in die Aufnahme derer zu willigen, die in den Orden einzutreten verlangten. Unter dem Abte stand der Großprior, welchem die Brüder untergeordnet waren, die die Güter zu besorgen hatten; auch vertrat er in Abwesenheit des Abts dessen Stelle. Die übrigen Beamten waren ungefär dieselben wie in den andern Orden. Das Leben der Brüder war äußerst streng; Beschäftigung, geistliche Übungen, Tracht, Speise waren in den kleinsten Details geregelt; merkwürdig ist besonders das Gebot des Schweigens; nur durch Zeichen konnten sich die Brüder, wärend der meisten Zeit des Tages, mit einander verständigen; auch wird erzält, dass sie in dieser Zeichensprache eine außerordentliche Fertigkeit besaßen.

Laien aller Stände bereicherten den Orden, namentlich das Kloster Clugny, durch Schenkungen und Testamente. Die Päpste wetteiferten, ihn mit Privilegien zu versehen. Alexander II. verfügte, dass kein Bischof oder Prälat über Clugny den Bann aussprechen dürfe; Urban II. erteilte dem Abte die bischöflichen Ornamente und erklärte die Güter des Klosters für unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Mâcon; Calixt II. gestattete dem Abte, die Rechte eines Kardinals auszuüben. Gegen Ende des 11. Jarhunderts gingen drei Päpste aus dem Orden hervor, Gregor VII., Urban II. und Paschalis II. Das Kloster Clugny war eines der großartigsten, seine Kirche eine der prächtigsten des Mittelalters. Im Jare 1245 konnten Papst Innocenz IV. mit seinem Gefolge, der König von Frankreich mit dem seinigen, mehrere andere Fürsten und zalreiche Prälaten und Ritter in dem Kloster Aufnahme finden, one dass sich die Brüder selbst in ihrem Raume zu beschränken brauchten. In der Kirche sah man goldene und eherne Leuchter, gewirkte Tapeten, Wand- und Glasmalereien, kunstreiches Schnitzwerk, größere Glocken als sonst irgendwo. Man begreift, dass solche äußere Herrlichkeit, trotz aller Strenge der Regel, nach und nach den Verfall von Clugny herbeifüren musste, um so mehr, da alles von dem durch nichts beschränkten Willen eines Einzigen abhing. Schon in den beiden ersten Jarhunderten hatte dieser Erfolg sich mehrmals eingestellt; durch tüchtige Verwaltung einzelner Äbte war aber wider abgeholfen worden. Zu Anfang des 12. Jarhunderts verfiel die Zucht und verarmte das Kloster unter der schlechten Leitung des Abtes Pontius; nach zehnjärigem Treiben legte dieser zwar seine Würde nieder, um eine Wallfart nach Jerusalem vorzunehmen; allein bald kehrte er zurück, überfiel das Haus mit bewaffneter Mannschaft und plünderte es aus. Sein Nachfolger war Hugo II. gewesen, der aber nach drei Monaten schon starb. Ihm folgte Peter Moritz von Montboissier, Petrus venerabilis genannt, ein tüchtiger, vielseitig gebildeter Geist, berühmt sowohl durch seinen Eifer, Peter von Bruis zu bekämpfen, als durch den edelmütigen Schutz, den er Abälard gegen den hl. Bernhard zu teil werden ließ. Peter der Ehrwürdige, der bei Antritt seines Amts ein verarmtes Kloster und entzweite Gemüter gefunden hatte, ergriff die zweckmäßigsten Maßregeln, um Ordnung und Eintracht widerherzustellen; wie bereits bemerkt, erneuerte und vervollständigte er die Statuten; auch versammelte sich, auf seinen Wunsch, eine Synode zu Mâcon, wo die Barone der Umgegend sich verpflichteten, die Besitzungen des Klosters zu schützen. Die 200 Mönche, welche Clugny bewonten, als Peter die Abtswürde erhielt, vermehrten sich wärend seiner Regierung auf 460; 314 Klöster, Stifte und Kirchen traten dem Orden bei; dieser wurde bis nach Palästina verpflanzt, wo zwei Klöster, eines auf dem Berge Tabor, das andere im Tale Josophat gegründet wurden; ein drittes erhob sich in einer der Vorstädte Konstantinopels.

Aus den späteren Zeiten des Mittelalters ist über die Abtei Clugny, sowie über den gesamten Orden, wenig Ersprießliches zu berichten. Dieser war zu reich geworden, als dass sich die Mönche noch mit Wissenschaft beschäftigt hätten. Dazu

kamen, als Ursachen des fortschreitenden Verfalls, Streitigkeiten wegen Abtswalen, Einmischungen der benachbarten Großen, Plünderungen der Güter. Als nach der Wal der Papstes Alexander III. und des Gegenpapstes Victor IV. der Abt von Clugny sich weder für den einen noch den andern erklärte, wurde er, nebst dem Kloster, von Alexander mit dem Banne belegt; von den Mönchen verjagt, mußte er seinem Amte entsagen. Um sich vor den Einfällen der Grafen von Châlons zu sichern, stellte sich Clugny bald darauf unter den Schutz der Könige von Frankreich, und gab so einen Teil seiner Unabhängigkeit auf. Die Macht der Äbte verminderte sich, obgleich sie von nun an meist nur in fürstlichen Häusern gesucht wurden; es traten Feudalverhältnisse und in deren Gefolge weltliche Rechte und Sorgen für sie ein; das früher dem Frieden gewidmete Kloster Clugny wurde mit Mauern umgeben und in eine Feste verwandelt. Daſs unter solchen Umständen das Sittenverderben überhand nehmen mußte, ist leicht zu begreifen. Vergebens schärften die Äbte Hugo V, 1204, und Heinrich I., 1308, die Statuten widerholt den Brüdern ein und bemühten sich, die Einfachheit und Strenge der früheren Blütezeit widerherzustellen; vergebens versuchte der Abt Yvo von Vergy, 1269, durch Gründung des Kollegiums von Clugny zu Paris die wissenschaftliche Tendenz im Orden wider zu heben: das Übel hatte zu tiefe Wurzeln, es konnte durch solche Mittel nicht ausgerottet werden. Die Unordnung wurde noch vergrößert durch die Anmaßung einiger Päpste, die Ernennung der Äbte an sich zu ziehen; der Orden benützte zwar die Zeit des großen Schisma, um sein Walrecht sich wider zu sichern, allein es dauerte nicht lange, so sank er unter die Herrschaft der Könige von Frankreich, und die Abtei wurde zur Kommende. Einer dieser vom Könige imponirten Äbte, Johann von Bourbon, machte 1458 einige Versuche, die Zucht wider aufzurichten; auch begann er den Bau des bekannten Hôtel de Clugny zu Paris. Allein dies alles half wenig. Als 1528 der Kardinal Johann von Lothringen auf Empfehlung Franz des I. zum Abte postulirt wurde, geriet der Orden in die Gewalt der Guise, welche, trotz ihres katholischen Eifers, ihn nicht vor dem völligen Verfalle bewarten. Von dieser Zeit an dreht sich die Geschichte Clugnys teils um innere Streitigkeiten, die die Auflösung des Ordens vorbereiteten, teils um mehr oder weniger eitle Versuche einzelner Äbte, die Zucht und Verwaltung eines Instituts zu reformiren, das dem Geiste der neuen Zeit widerstrebte und immer zweckloser wurde. Der Kardinal Karl von Lothringen, Johanns Nachfolger, wollte durch Einfürung neuer Statuten seine Bereitwilligkeit zeigen, den Beschlüssen des tridentinischen Konzils nachzukommen; das Generalkapitel, dem er sie vorlegte, wurde aber unterbrochen und die Sache unterblieb. Zudem wurde in den Religionskriegen die Abtei und ihr Gebiet mehrfach verwüstet. Claudius von Guise (gest. 1612) dachte an keine Reform. Der Kardinal Ludwig von Lothringen (gest. 1621) übertrug das Geschäft der Widerherstellung der Ordnung seinem Großprior, dessen Eifer aber an dem Widerstand der Brüder scheiterte. Unter seinem Koadjutor, dem Kardinal Richelieu, wurde eine teilweise Reform erreicht, welcher indessen nur einige jüngere Mönche beitraten, die den Namen Reformaten annahmen. Dies gab Anlaſs zu vielfältigem Streite zwischen den alten Cluniacensern und den Reformaten; 1634 vereinigten sich diese mit der Benediktiner-Kongregation vom hl. Maurus. Nach einer streitigen Abtswal mußte sich dieser Verband wider auflösen: doch gestattete 1645 der Abt, Prinz von Conty, den Reformaten, ihr järliches Kapitel zu Clugny zu halten und ihre eigenen Obern zu wälen. Dieses Konkordat wurde von dem Kardinal Mazarin, Contys Nachfolger, wider aufgehoben, und die widerstrebenden Reformaten mit Gefängnis bestraft. Da indessen Mazarin in den Klöstern dieser letztern die Zucht und Ordnung gefunden, die in den übrigen fehlten, beschloſs er, die Reform in dem ganzen Orden durchzufüren, und machte deshalb ein Konkordat mit den Benediktinern von St. Vannes, infolge dessen sich beide Kongregationen unter dem Namen von Clugny vereinigten. Auch diese Union, da sie in dem ersten Generalkapitel den Brüdern von St. Vannes die Oberhand gab, hörte auf Betreiben der mißvergnügten Cluniacenser 1661 wider auf. Nach dem Tode des Kardinals Raynald von Este traten die Reformaten zusammen, um einen Abt aus ihrer Mitte zu wälen; ihre Wal

wurde aber von der Regierung umgestoßen und ihnen jede Versammlung, außer im Generalkapitel des Ordens, untersagt. Wärend nun eine zeitlang dieser one Abt war, wurde er durch die 12 Senioren von Clugny regiert; das Generalkapitel kam zweimal zusammen und nahm mehrere, die Widerherstellung der Eintracht bezweckende Maßregeln; 1683 wurde dann der Kardinal von Bouillon zur Abtswürde erhoben. Verschiedene Generalkapitel, die er hielt, wurden abermals durch Streitigkeiten zwischen den Reformaten und ihren Gegnern gestört. Erst nachdem der Kardinal Frankreich verlassen, konnte eine Art Ordnung eingefürt werden, welche beide Parteien befriedigte. Der Abt von Clugny sollte, wie vor Alters, als Haupt des ganzen Ordens betrachtet, die gesetzgebende Gewalt aber 15 Definitoren übertragen sein; die Reformaten erhielten das Recht, ihre eigenen Obern zu wälen. Der Orden war damals in zehn Provinzen geteilt: Frankreich, Dauphiné, Auvergne, Poitou, Gascogne, Spanien, Italien, Deutschland, Burgund, England. 29 Priorate hatten die Reform angenommen. Das Ansehen verlor sich jedoch immer mehr; 1744 übertrug sogar ein Spruch des Statsrats dem Bischof von Mâcon die bischöfliche Gewalt, welche der Abt bisher in der Stadt und dem Bezirk von Clugny ausgeübt hatte. Der letzte Abt, Kardinal Dominik von Larochefoucauld, Erzbischof von Rouen, sah Clugny selten und nur um Gelage dort zu halten. Die Revolution machte in Frankreich dem Orden ein Ende; die Gebäude, die Reliquien, die Zierraten wurden zerstört oder verkauft; von dem berühmten Hause sind nur noch einzelne Ruinen zu sehen.

S. Bibliotheca Cluniacensis, in qua S. Patrum Abbatum Clun. vitae, miracula, scripta etc., cura Mart. Marrier et Andr. Quercetani, Paris 1614, fol.; Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. IV, S. 103 u. f.; Encyklopädie von Ersch und Gruber, Bd. XVIII, Art. von Stramberg; Lorain, Essai historique sur l'Abbaye de Clugny, Dijon 1839, 8°. (Sehr weitschweifig und pathetisch.)

C. Schmidt.

Coadjutor, s. Koadjutor.

Coccejus und seine Schule. Coccejus ist ein Theologe, welcher in einer zweifachen Beziehung eine große Bedeutung hat, für die reformirte Kirche, und für die gesamte Theologie. Für die reformirte Kirche; denn er rettete sie von der Alleinherrschaft der scholastischen Orthodoxie, und lehrte sie, sich auf ihr wares Wesen und ihre Aufgabe wider zu besinnen, und brachte die edelsten Keime, die in ihr lagen, aber seit der Synode von Dortrecht fast erstickt waren, zur Entfaltung und Blüte. Die reformirte Kirche ist ihrem innersten Wesen nach die Kirche der mündigen Gemeinde und des erschlossenen und souveränen Bibelwortes, und darum von Haus aus einer größeren dogmatischen Freiheit fähig. So war sie, nicht bloß in Deutschland, wo sie fast ausschließlich aus den melanchthonisch tingirten Kirchen bestand, welche durch die Konkordienformel aus der deutsch protestantischen Kirche hinausgedrängt wurden, sondern auch in Frankreich, wo die echt-calvinische Kirche auf der Nationalsynode zu Tonneins 1614 eine von Reformirten und Lutheranern gemeinsam zu besuchende ökumenische Synode zu bewerkstelligen suchte, auf welcher ein evangelisches Konsensual-Gesamtbekenntnis festgestellt, die Differenzpunkte (auch in betreff des Arminianismus) freigelassen werden, die Polemik verpönt werden und der große Bund durch ein gemeinsames Abendmal besiegelt werden sollte*). Eine „ökumenische Synode" kam allerdings auch zu Stande, aber in gerade umgekehrter Weise und mit dem entgegengesetzten Erfolg. Die Lutheraner beschickten sie nicht, und die Arminianer wurden infolge der politischen Parteikämpfe zwischen der ständisch-arminianischen und der gesamtstatlich-oranisch-orthodoxen Partei exkludirt. Von da an bedurfte man der Scholastik, weil künstliche Doktrinen immer nur auf dem Wege der harspaltenden Distinktionen in Giltigkeit erhalten werden können und als Treibhauspflanzen die freie Luft nicht vertragen. So kam eine Scholastik zur Herrschaft, welche den Lehrstoff nicht mehr frei aus der hl. Schrift schöpfte, sondern sich damit begnügte, die Kirchenlehre als eine gegebene aufs feinste und subtilste darzustellen und zu be-

*) Näheres siehe in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 20.

grenzen, und hinterher traditionell gewordene dicta probantia beizubringen und nach traditionell gewordener Exegese zu interpretiren. Hiergegen trat Coccejus auf und vindicirte der Theologie das Recht freier, von der Dogmatik unabhängiger Exegese, und gründete auf eine solche Exegese ein dogmatisches System voll Geist und Leben, welches die größte Entwicklungsfähigkeit in sich trug; und mit dieser reformatorischen Tat drang er durch, und obwol anfangs heftige Kämpfe gegen ihn und seine Schule sich erhoben, so endeten diese doch damit, dass (zuerst in Holland, dann allenthalben) der Föderalismus als gleichberechtigt mit der Scholastik anerkannt wurde und auf allen Universitäten seine Vertretung fand. Die Theologie, die Coccejus schuf, machte der Kluft zwischen einer gelehrten Zunftheologie und dem religiösen Gemeindeleben ein Ende. Diese Einwirkung des Coccejus war so mächtig, dass heute noch in den Niederlanden, in Ostfriesland und am Niederrhein das erweckte Christentum sich in coccejanischen Formen bewegt.

Aber auch für die gesamte Theologie ist Coccejus von eminenter Bedeutung. Sein Föderalsystem — von vielen geschmäht oder verachtet, und von so wenigen gekannt und studirt — ist der erste Versuch einer biblischen Theologie. Coccejus hat die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung seinem System zu Grunde gelegt und die Dogmatik unter den in der hl. Schrift selbst gegebenen Kategorieen dargestellt.

Verfolgen wir nun sein Leben, um zu sehen, wie er für die hohe Aufgabe, zu deren Lösung ihn Gott bestimmt hatte, erzogen wurde *).

Johannes Koch wurde 1603 in Bremen geboren und von seinem Vater einem Stadtsekretär, streng und gottesfürchtig erzogen. Als der junge Koch einst durch die Redensart: „bei Gott" den Namen Gottes missbrauchte, gab sein Vater ihm einen Schlag auf den Mund, der ihm zeitlebens unvergesslich blieb. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in seiner melanchthonisch-reformirten Vaterstadt, dann zu Hamburg, wohin er sich begab, um bei einem Juden sich die Kenntnis des Hebräischen, Rabbinischen und der morgenländischen Sprachen überhaupt zu erwerben. Um „dem wüsten Leben der deutschen Universitäten zu entgehen", begab er sich sodann zu seinem eigentlichen theologischen Studium nach der Universität Franeker in Westfriesland, wo eben zwischen dem dortrechtisch-orthodoxen Maccovius und dem aus England geflüchteten Puritaner Amesius eine Kontroverse entbrannt war, weil der letztere seine Schüler nicht zur Scholastik, deren Schärfen er möglichst zu mildern suchte, sondern zur Frömmigkeit und Innigkeit des Glaubenslebens anleitete. Amesius und sein Freund Sixtinus Amama waren die Lehrer des Coccejus; Amama drang vornehmlich auf Studium des biblischen Grundtextes, und setzte es auf der Synode durch, dass die Kandidaten künftig in den beiden biblischen Grundsprachen examinirt werden sollten.

Nach vollendeten Studien, 1629, in seinem 26. Jare, wurde Coccejus Professor der biblischen Philologie in seiner Vaterstadt Bremen, 1636 Professor in Franeker, 1650 Professor der Dogmatik in Leyden, wo er 1669 starb.

Werfen wir nun einen Blick auf seine theologische Wirksamkeit. Seinen obersten exegetischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: id significant verba, quod significare possunt in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniant — also nicht (wie die Unwissenheit ihm aufgebürdet hat) jedes Schriftwort bedeute Alles, was es irgend bedeuten könne; man dürfe allegorisch auslegen, und so vielerlei Sinn darin finden, als man wolle — sondern der scholastisch-traditionellen Exegese, welche, um ein vorher fertiges Dogma zu begründen, der Schrift Gewalt antat, stellt er den Satz entgegen: dass jede Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse, und nur den Sinn habe, auf den der Kontext füre.

Seinen obersten dogmatischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: Mul-

*) Vgl. über Coccejus Leben Reiz, Hist. d. Wiedergeb. IV, 3 — 23, und Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens ꝛc., II, A. § 7.

tum sine dubio pietati officiunt ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι, quaestiones stultae et sive indisciplinatae, sive ineruditae, illae de rebus, quae ad pietatem nihil faciunt, hae, quae vel ex imperitia sermonis justitiae vel ex ratiocinationibus contra fidem oriuntur aut etiam iis, qui, quae non viderunt neque in verbo Dei audiverunt, profano pede insiliunt, oboriri solent . . . E contrario ad pietatem necessaria est scrutatio verbi Dei, spiritalium cum spiritalibus comparatio, demonstratio veritatis, quae est secundum pietatem, ad conscientiam, fundamenti religionis et analogiae fidei indagatio. Er will alſo die Glaubenslehre unmittelbar aus der heil. Schrift erniren. Indem er ſich nicht darauf beſchränkte, die Kirchenlehre nach den Geſetzen der ariſtoteliſchen Logik zu zerlegen, dieſe unfruchtbaren endloſen Diſtinktionen und Quäſtionen vielmehr verſchmähte, trat er in Gegenſatz zu der Scholaſtik; indem er nicht aus dem philoſophiſchen Bewuſstſein und nicht einmal aus dem, was man jetzt „chriſtliches Bewuſstſein" zu nennen pflegt, ſondern einzig aus der heil. Schrift, aus der Geſchichte der Offenbarung, den Stoff entwickelte, trat er in Gegenſatz zu den damaligen „Carteſianern".

In ſeiner Föderaltheologie war der Vernunſt nur und allein das Geſchäft des Hörens (nicht des vorwitzigen Fragens) und des nachherigen Ordneus des gehörten Stoffes angewieſen. Die Grundkategorieen brachte er nicht zur heil. Schrift mit hinzu, ſondern entnahm auch die Form der theologiſchen Begriffe der heil. Schrift, ſoweit es nur irgend möglich war. Nun gibt die heil. Schrift weſentlich Geſchichte, nämlich die Geſchichte der Heilstaten Gottes, und die Grundform dieſer Geſchichte iſt die des ברית יהוה, der διαθήκη, des Bundes Gottes mit den Menſchen. „Der alte Bund" und „der neue Bund" (oder nach der unrichtigen und ſchiefen deutſchen Überſetzung: das alte und das neue Teſtament) ſind ja die in der Schrift ſelbſt gegebenen Grundkategorieen der Offenbarung Gottes ſeit dem Sündenfall. Coccejus handelte nicht zu kün, wenn er auch das Verhältnis zwiſchen Gott und dem Menſchen vor dem Sündenfalle unter der gleichen Kategorie, als einen „Bund" betrachtete. Um nicht miſsverſtanden zu werden, und den bibliſchen Begriff des ברית von vorneherein richtig feſtzuſtellen, ſagt er ſogleich § 5 ff., daſs bei dem Bunde Gottes mit den Menſchen nicht an ein Bündnis menſchlicher Art, an ein Bündnis gegenſeitiger Hilfleiſtung, zu denken ſei. Foedus Dei cum homine est μονόπλευρον. Denn es handle ſich dabei nur um die von Gott allein beſtimmte ratio amoris sui percipiendi, und ſo iſt das Grundgeſetz jedes Bundes Gottes mit den Menſchen nach Cocc. (§ 7) dies, daſs der Menſch ſich empfangend, Gott gebend verhalte (qua nempe Deo stipulanti assentimur et annuimus et subscribimus, ut viam quam ipse nobis ostendit ad ipsius communionem eligamus) und die Grundform aller Frömmigkeit (noch ganz abgeſehen von der Sünde) der Glaube im Sinn von Hebr. 11 (§ 8). Dazu iſt der Menſch geſchaffen, deshalb iſt er frei, vernünftig und heilig geſchaffen (§ 14). Der Urzuſtand des Menſchen wird von Coccejus als foedus operum oder naturae (§ 22 ff.) bezeichnet, wo Gott dem Menſchen die Verheißung der Seligkeit gab unter der Bedingung, daſs er heilig bleibe, wo es alſo in des Menſchen Hand geſtellt war, durch dies ſein Tun die Seligkeit zu erlangen. Der Menſch hatte die Wal, ob er mit Freiheit in ſeine Abhängigkeit von Gott eingehen, gegen Gott ſich empfangend verhalten wolle, oder ob er ſich von Gott losreißen und dann ſeine Abhängigkeit als Zwang fülen wolle. Durch den Willen des Menſchen wurde nun dies foedus operum gebrochen per peccatum, und durch dieſe einſeitige Verletzung des abſolut gültigen Bundes von Seite der onmächtigen Kreatur lud dieſe den gedrohten Fluch auf ſich. Die Verpflichtungen des Bundes beſtehen aber natürlich noch immer fort, da ja nur Gott denſelben aufzuheben befugt ſein würde, nicht menſchliche Willkür. Der Menſch iſt und bleibt alſo auch nach dem Sündenfalle fort und fort zu allem verpflichtet, was a) die (alte) lex naturae und b) Gott ihm auferlegen, d. h. a) zum Gehorſam gegen das Geſetz, b) zu der von Gott verhängten Strafe für den Ungehorſam, und c) zum Glauben, falls Gott die Hand zur Rettung bietet, denn das Grundgeſetz, ſich empfangend gegen Gott

zu verhalten, besteht ja noch fort. (§ 71—72 Inter ea, ad quae tum Adam tum omnis ipsius posteritas etiam post lapsum vi legis obligatur, est fides in Deum Servatorem, si Deus ἱλαστήριον sufficiens proponat. Quod debitum ex ipsa lege naturae fluit etc.) Da nun Gott sein Wesen, die frei gebende Liebe, nie verleugnet, so hat er das von Seiten des Menschen quoad possibilitatem vivificandi aufgehobene foedus operum nun auch von seiner Seite quoad damnationem aufgehoben, indem er an dessen Stelle ein anderes foedus, das foedus gratiae, setzte, das aber auf demselben Grundgesetze ruht, dass Gott sich als frei gebend, der Mensch als willig empfangend verhalte. Dies foedus gratiae beruht auf der Sendung Jesu Christi, und § 76—275 behandelt nun Coccejus nach der Bibel die Lehren von der Heilstat, ihrem Zweck (der verheißenen Gnade), ihrer Weise (gratuito), ihrem Urheber (mediator), ihrem Mittel (fides), ihren Teilnehmern (fidelibus), ihrer Ursache (beneplacitum Dei), ihrer Verkündigung (scriptura sacra), der Art ihrer Aneignung (operatio Spiritus sancti), ihrem Ziele (gloria Dei). — Die Verkündigung dieses zweiten Bundes zerfällt geschichtlich in drei Perioden oder „Ökonomieen" (nach Hebr. 3, 3—4), in die oeconomia ante legem, wo das Gesetz unter der Form des Gewissens, die Gnade unter der der potriarcholischen Pratevangelien sich manifestirte und das Reich Gottes in der Farm der Familie existirte, in die oeconomia sub lege, wo das Gesetz als Gesetz des Buchstabens, die Gnade in der Farm der Ceremonialtypen und der Prophetie, dos Reich Gottes in der der Nation existirte, und die oeconomia post legem, wo Christus selbst erschien als das vollkommene persönliche Gesetz und als die persönliche Gnade, als das persönliche Wort, und wo das Reich Gottes in universaler Form existirt. — Die Falgen des foedus gratiao sind a) die Aufhebung des foedus operum quoad efficaciam metus mortis, d. h. die Beseligung des Einzelnen (§ 276—538); b) die Aufhebung desselben quoad luctam cum peccato, d. i. die Verwandlung des leiblichen Todes aus einer Strafe in eine Befreiung vom σῶμα τῆς ἁμαρτίας (§ 539—609) und c) die Aufhebung desselben quoad effecta omnia, d. i. die Auferweckung des Leibes.

So das Föderalsystem des Coccejus, wie er es in seiner Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei entwickelt hat (1. Aufl. 1648, 2. Aufl. 1653, nicht 54). Obwol sich Coccejus, wo er gelegentlich auf die Froge nach der letzten Ursache des Heiles, dem beneplacitum Dei, zu sprechen kammt, möglichst an die orthodaxe (prädestinatianische) Lehre anschließt, direkte Heterodoxieen vermeidet und den Arminianismus (§ 237f.) bekämpft, so ist sein ganzes System als System doch ein nicht-prädestinationisches; es ruht nicht auf dem Prädestinationsdagma, und könnte unbeeinträchtigt stehen bleiben, wie es ist, auch wenn die §§ 230 ff. fehlten aber anders lauteten. Sehr treffend sagt Mox Goebel (Gesch. des christl. Lebens ꝛc. II, A., S. 157), dass bei Coccejus die von den Scholastikern in den Vordergrund gestellte Gnadenwal zurücktritt und dafür die Gnadenfürung des Volkes Gottes und der Einzelnen hervorgehoben wird. Die ref. Scholastik des 17. Jarhunderts baute ihr System auf das decretum Doi, auf ein Prinzip, welches auf den Begriffen der göttlichen Aktivität und der menschlichen Passivität ruhte, und wobei die ganze Heilsgeschichte als Geschichte im Grunde bedeutungslas, weil bloße „executio" des unabänderlichen „decretum", wurde. Coccejus dagegen geht aus von dem nicht philosophisch-abstrakten, sondern biblisch-konkreten Prinzip des foedus Doi, bei welchem der Mensch von varneherein als persönliches Wesen gesetzt ist (nicht bloß als Exekutionsmaschine des decretum), bei welchem samit statt der abstrakten Aktivität und Passivität von vorneherein die Grundbegriffe göttlicher Gnaden-Liberalität und menschlicher lebendiger Rezeptivität ihr Recht erhalten, und der Glaube in seiner tiefsten Fassung als Ur- und Grundform aller Frömmigkeit erscheint, und wabei endlich die Geschichte als solche, als Gnadenfürung, in ihren vollen Wert und ihre volle Bedeutung eingesetzt wird. Wenn also auch Coccejus das Prädestinations-Dogma noch nicht überwunden hat, so liefert er doch das Material zu dessen Überwindung und hat wenigstens das Prädestinationssystem überwunden. Besonders klar wird dies in seiner Entwicklung des Begriffes des Willens, indem

er und seine Schule den Intellektualismus der Scholastiker offen und entschieden verwarfen, d. h. den Willen nicht durch den intellectus bestimmt und regiert werden ließen, sondern dem Willen eine selbständige *αὐτεξουσία*, der Erkenntnis gegenüber, zuschrieben. (Vgl. besonders Burmann, Synopsis theologiae II, 11, 3ff. und Ebrard, ref. Dogmatik § 257).

Sobald Coccejus mit seinem Föderalsystem hervorgetreten war, bäumte sich die scholastische Schule gegen ihn auf, und warf ihm Heterodoxie, Judaismus, Pelagianismus, Chiliasmus und alle möglichen anderen Häresieen vor. Er dagegen sprach fest und unbeirrt die Warheit aus, daſs „die Orthodoxie à la mode" das Verderben der ref. Kirche sei, weil die Gemeinden sich auf ihre Orthodoxie steiften, wärend sie doch der Liebe zu Gott bar und voll Weltliebe, ja ein wares Sodom und Babel seien. Coccejus hatte die erweckten Christen auf seiner Seite. Er stellte, lange vor Spener, den wesentlich pietistischen Grundsatz auf, „daſs man Prediger, die die Lehre von der Gottseligkeit für ein Handwerk halten, meiden und ihre Predigten nicht besuchen solle". Zugleich trat er gegen die herrschende, strenggesetzliche Begründung der Sonntagfeier auf, mit dem (schwerlich zu rechtfertigenden) Satze, daſs die Wal eines je siebenten Tages nicht zur bleibenden Substanz, sondern nur zur alttestamentl. Form des vierten Gebotes gehöre.

Bald knüpfte sich an die theologische Parteiung eine politische. Dieselbe aristokratisch-ständische Partei in den Niederlanden, welche wenige Jarzehnte zuvor die Sache des Arminianismus zu der ihrigen gemacht hatte, trat jetzt auf die Seite der Coccejaner, wärend die oranische Partei in den Voetianern oder Scholastikern ihre Stütze fand. Von 1650—1672 hatten die ersteren die Oberhand; als 1672 die oranische Statthalterschaft widerhergestellt wurde und die Gegenpartei gewaltsam zu unterdrücken Miene machte, drohte ein neuer größerer Riſs in der Kirche, als 1618. Aber durch die brüderlichen Zusprachen und Manungen der jülichschen und bergschen Provinzialsynoden (1676) und der niederrheinischen Generalsynode (1677) ließen sich die streitenden Parteien versönen; die Duldung des Coccejanismus ward förmlich beschlossen, und bald wurde es Sitte und Satzung, daſs je einer der drei Ordinarii an jeder Universität ein Coccejaner sein müsse.

Aber auch innerlich glich sich der Gegensatz beider Schulen allmählich aus. Coccejus selbst schrieb außer seiner Summa doctrinae de foedere etc., in welcher er den gewönlichen Gang der Dogmatik ganz und gar verlassen hatte, eine (größere) Summa theologiae (2. Aufl. 1665), worin er in der Gesamtordnung etwas mehr der Form einer gewönlichen Summa theologiae sich nähert (wiewol er auch hier nicht von dem decr. Dei ausgeht, sondern vom loc. de script. sacra, dann die Lehre von der Dreieinigkeit, dann die vom „Heilsratschluſs", „consilium" Dei, kurz folgen läßt, und hierauf wider die geschichtliche Entfaltung dieses Ratschlusses im foed. operum etc. etc. verfolgt); in der Ausfürung aber sieht er, ganz wie in seiner Summa doctr. de foed., von den scholastischen Fragen und Lehrformeln völlig ab, und gibt nur biblisch-theologische Entwicklungen. Unter seinen Schülern befolgen Wilhelm Momma (geb. zu Hamburg, Pastor zu Lübeck) in seiner Schrift: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia (Basel 1718), und Hermann Witsius (Prof. d. Theol. zu Franeker, dann zu Utrecht, endlich zu Leyden) in seinen De oeconomia foederum Dei cum hominibus libris quatuor (Leeuwarden 1685) noch ganz dieselbe Methode, und Witsius namentlich war es, welcher in tändelnd-geistreicher Weise die Analogie zwischen den verschiedenen Ökonomieen so weit auszuspinnen suchte, daſs er z. B. schon im foed. operum (also vor dem Sündenfall) vier Sakramente (das Paradies, die beiden Bäume und den Sabbat), in der oeconomia foed. gr. ante legem ebenfalls eine Menge Sakramente (z. B. die Felle, in die Gott den Adam kleidete u. dgl.) nachzuweisen suchte. Unendlich bedeutender ist der geistvolle Franz Burmann (Prof. zu Utrecht). Dieser folgt (in seiner Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, Utr. 1671) zwar im ganzen der Anordnung der Summa theologiae seines großen Lehrers, geht aber in der Ausfürung im einzelnen auf alle diejenigen scholastischen Fragen ein, welche von warhafter Bedeutung und Frucht-

barkeit sind, befruchtet dadurch die Scholastik mit neuen lebendigen Erkenntniskeimen, und gibt den Resultaten des Föderalismus eine gediegenere, festere Form. — In van Til (*ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων* sive compendium theologiae, Bern 1703, und: theologiae utriusque compendium, Leyden 1704) stellt sich die gereifte Frucht der durch Föderalismus und Cartesianismus widergeborenen und erfrischten Dogmatik dar. (Van Til war Pastor und Prof. zu Dortrecht, dann Prof. der Theol. zu Leyden.)

In seinen exegetischen Werken, namentlich in den alttestamentl. Kommentaren, hat Coccejus freilich oft mancherlei Spezialitäten neuerer Geschichte in den Propheten geweissagt finden wollen, woran aber nicht der ihm fälschlich zugeschriebene Grundsatz, dass jedes Wort Alles bedeuten könne, sondern die allgemeine Richtung der Propheten-Exegese jener Zeit schuld war. (Hat doch Calov in dem Engel Offenbarung 14, 9 seine eigene Person geweissagt gefunden!) Welch tüchtiger Exeget aber Coccejus war, sieht man, wie aus der exegetischen Behandlung der hl. Schrift in seinen dogmatischen Werken, so aus dem Schüler, den er auf exegetischem Gebiete gezogen hat — Campejus Vitringa.

Außer diesen Schülern des Coccejus, welche auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft in seinem Geiste fortwirkten, sind noch zwei seiner Schüler zu nennen, in welchen seine erweckende Anregung fruchtbar ward für das kirchliche Leben. Der eine derselben ist der fromme Liederdichter Jodokus v. Lodenstein, welcher zuerst zu Utrecht unter Voet, dann zu Franeker unter Coccejus studirte, von jenem die ersten erweckenden Anregungen, von diesem die mächtigste Förderung empfing, und mit beiden, trotz dem Parteienstreite, in dankbarer Liebe vereinigt blieb, und dessen mächtige erweckende Einwirkung M. Gaebel (a. a. O. S. 160—180) beschrieben hat. Der andere war Dr. Friedr. Ad. Lampe, kein unmittelbarer Schüler Kochs, sondern ein Schüler der Coccejaner Vitringa, Roëll und van der Waeijen und ein großer und aufrichtiger Verehrer „des großen Apollos", Johannes Coccejus, — ein Mann, dem es gelang, den sich in Separatismus überstürzenden Pietismus durch Milde und Weisheit wider mit der Kirche, und die Kirche mit ihm zu versönen. **Dr. A. Ebrard.**

Cochläus, Johann, hieß eigentlich Dabeneck, und nannte sich eine zeitlang auch Wendelstein, nach seinem bei Schwabach in Franken gelegenen Geburtsort (geb. 1479). Er gehört unter die römischen Theologen in Deutschland, welche im Reformationszeitalter den undankbaren Beruf hatten, die evangelische Lehre offiziell widerlegen zu fallen. Übrigens hat er sich zu diesem Geschäft immer selbst hinzugedrängt, nachdem er vom humanistischen Schulmann zum leidenschaftlichen Gegner der Reformatian geworden wor. Sein Leben war ein unstetes und wechselndes. Er ist bald lateinischer Schulrektor, Hafmeister, Dechant, fürstlicher Sekretär, Kanonikus, da und dort, lebt in Köln, Nürnberg, Bologna, Frankfurt, Mainz, Dresden, Breslau, Eichstätt. Seine wichtigeren Stellungen waren die eines Dechanten an der Frauenkirche zu Frankfurt a. M., und eines Sekretärs des Herzogs Gearg zu Sachsen in Dresden. In Frankfurt musste er bald mit der keimenden Reformation in Konflikt kommen; schan die mit dem Bauernkriege daselbst zusammenhängende Bewegung nötigte ihn 1525 zu fliehen, und vergeblich war sein noch Jare lang von auswärts fortgesetztes Protestiren gegen die Entwicklung der dortigen Dinge, sowie die Versuche, durch fremde Gewalt derselben zu schaden. Bei Herzog Gearg war er der Nachfolger Emsers, ein ebenso dienstwilliges Werkzeug, als verstockender Dämon für den Herzog; er musste dessen schriftliche Palemik gegen Luther füren. Außer seiner sehr reichen und mannigfaltigen literarischen Tätigkeit sehen wir ihn mehreremale handelnd auf dem Schauplatze der Reformationsgeschichte auftreten. Schan auf dem Warmser Reichstag hatte er sich (van Frankfurt aus) bei dem Legaten Aleander eingefürt, und wusste sich zu der Unterredung, welche der Kurfürst von Trier am 24. April mit Luther hatte, Zutritt zu verschaffen. Fast zehn Jare später aber kam er in Diensten Herzog Georgs auf den Augsburger Reichstag. Hier wurde er einer der tätigeren Mitarbeiter an der Konfutationsschrift gegen die Augustana. Allein seinem persönlichen

Eifer genügte diese Tätigkeit nicht. Er beeilte sich, auf eigene Rechnung eine Anklageschrift an den Kaiser gegen Melanchthon als den Urheber der Konfession zu richten, von der er sich große Wirkung versprochen zu haben scheint, und der er den Titel Philippicae gab. Camerarius urteilt von ihr, dafs sie voll gewesen sei der malitia improbitatis und levitas ineptiarum. Es ist bezeichnend, dafs er darin Melanchthon eines wegwerfenden Betragens gegen den päpstlichen Legaten anklagt. Nachher ward er mit erwält, an den auf den Reichstag folgenden vergeblichen Vergleichsverhandlungen römischerseits Anteil zu nehmen. Später finden wir ihn tätig bei dem Regensburger Kolloquium von 1546, nachdem er auch 1540 für den Hagenauer Konvent ein diesmal ziemlich gemäßigtes Gutachten über die augsburgische Konfession gestellt hatte. Doch trat er in Regensburg hinter Malvenda und Billich zurück, denen er auch nur in zweiter Linie beigegeben gewesen zu sein scheint. Seine Heftigkeit scheint ihn stets zur untergeordneten Person bei Unterhandlungen gemacht zu haben. Gestorben ist er 1552.

Wichtiger als sein persönliches Auftreten ist die Rolle, welche er als äußerst fruchtbarer und allezeit schlagfertiger polemischer Schriftsteller spielt. Selbst Katholiken geben zu, dafs bei aller formellen Bildung und Polyhistorie seine Arbeiten sehr wenig eigentlichen positiven Gehalt darbieten. Auch seine Polemik ist von geringem sachlichen Werte; sie steht hierin sogar hinter der Sophistik eines Eck zurück; aber sie ist bezeichnend für ihn und für die Sache, der er diente, durch ihre ganze Art und Weise: er ist es vornehmlich, der den persönlichen Angriff fürte, die Reformation aus dem Gesichtspunkte des gemeinsten Pragmatismus zu erklären, und mit dem Schmutze der Verleumdung zu beflecken suchte, und ist hierin der Vater jener Streitweise geworden, welche die ganze Kirchenspaltung nur aus der zufälligen Eifersucht des Dominikaner- und Augustiner-Ordens ableiten möchte, mag er auch nicht der erste Erfinder dieser Entdeckung sein. Dies ist der Standpunkt, welchen sein mehrfach herausgegebenes Hauptwerk: commentaria de actis et scriptis Mt. Lutheri, chronographice ex ordine ab a. 1517 usque ad a. 1546 inclusive fideliter conscripta, einnimmt. — Unter seinen zalreichen Schriften mag noch hervorgehoben werden die Parteischrift: Historiae Hussitarum libri XII, Mainz 1549. —

De Joannis Cochlaei vita et scriptis, aut. Urb. de Weldige-Cremer, Monast. 1865; Johannes Cochlaeus der Humanist von Dr. Carl Otto, Breslau 1874; Vgl. Lämmer H., Die vortridentinisch-katholische Theologie 1858; Köstlin, J., Martin Luther 1875; Tagebuch des Kanonikus Wolfgang Königstein, herausgegeben von Dr. G. E. Steitz; Frankf. a. M. 1876. **C. Weizsäcker.**

Cölestin I., ein Römer von Geburt, wurde im Sept. 422 zum Bischof von Rom gewält, nachdem er vorher das Amt eines Diakonus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen aussprach, daß er seine Hirtensorge als eine unbegrenzte, über alle christlichen Lande reichende ansehe, so war auch das hervorragendste Streben seines Pontifikates die Ausdehnung der Jurisdiktion, der römische Primat. Zuerst benutzte er eine Streitsache in der afrikanischen Kirche, um das Recht des römischen Bischofs, Appellationen von dorther anzunehmen, zu behaupten. Doch wurde sein Anspruch von einer afrikanischen Synode mit großem Ernst zurückgewiesen. Glücklicher war seine Einmischung in die nestorianischen Lehrstreitigkeiten. Cyrillus stattete ihm einen Bericht über des Nestorius Irrlehren ab und schmeichelte ihm schon dadurch, daß er sich an ihn wie an einen Richter über die gesamte Kirche wandte, wärend Nestorius in einem mehr kollegialischen Tone an ihn geschrieben hatte. So wurde auf einer römischen Synode (11. Aug. 430) gegen letzteren das Urteil gesprochen, er solle in 10 Tagen nach Empfang desselben, bei Strafe der Entsetzung und Exkommunikation, einen schriftlichen Widerruf seiner Behauptungen ausstellen. Und die Vollziehung dieses Spruches übertrug Cölestin gerade dem Cyrillus, dem dies um so mehr willkommen war, da er nun die Furcht vor einem neuen Schisma der lateinischen und der orientalischen Kirche zur Verdammung seines Gegners mitwirken lassen konnte. Sonst hätte er die Einmischung des römischen Bischofs so wenig als befugt anerkannt wie der byzantinische Hof. Wurde nun gleich der Streit auf der Synode zu Ephesus (431) entschieden, so

war es für Cöleſtin doch eine Genugtuung, daſs ſeine Legaten hier eine Rolle ſpielten und daſs das Urteil der Synode auf das ſeine ausdrückliche Rückſicht nahm. Noch im folgenden Jare, als Neſtorius in einem Kloſter ſchon Ruhe gefunden, war es der römiſche Biſchof, der den Kaiſer Theodoſius zu ſeiner ferneren Verfolgung aufforderte (ſ. den Art. Neſtorius). Cöleſtin ſtarb am 26. Juli 432 und iſt kanoniſirt worden.

Jaffé, Regesta Pont. Rom.; Neander, Allg. Geſch. d. chriſtl. Rel. u. Kirche, 2. Aufl. IV.

Cöleſtin II., vorher Guido, ein Tuscier von vornehmer Geburt, ein gelehrter Mann, hat die päpſtliche Tiara nur vom 26. Sept. 1143 bis zum 8. März 1144 getragen und alſo die Hoffnungen, die man auf ihn baute, nicht erfüllen können. Er hob das Interdikt auf, welches ſein Vorgänger Innocenz II. auf diejenigen Orte gelegt, wo Ludwig VII. von Frankreich, der einen von ihm ernannten Erzbiſchof von Bourges nicht anerkannte, ſich aufhalten würde. Gern gab Ludwig dem neuen Papſte, der Legat in Frankreich geweſen war, nach und bot die Hand zur Ausſönung.

S. Briefe b. Jaffé, Reg.

Cöleſtin III., vorher Jacinto Bobo, wurde am 30. (?) März 1191 als ein Greis von 85 Jaren und nach 47järigem Kardinalat auf den päpſtlichen Stul erhoben, der erſte Papſt aus dem Geſchlechte der Orſini. Es war ein bedenklicher Zeitpunkt und eine ſchwierige Zeit, der greiſe Papſt, von mildem Weſen und halben Maßregeln geneigt, ſeinem furchtbaren Gegner Heinrich VI. lange nicht gewachſen. Dieſer lagerte mit ſeinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiſerkrönung, unterſtützt durch die Römer ſelbſt, welche das deutſche Heer von ihren Äckern entfernt wünſchten. Vergebens zögerte der Papſt mit ſeiner eigenen Weihe, um jenen hinzuhalten; am zweiten Oſtertage muſste er Heinrich mit ſeiner Gemalin Conſtanze feierlich zu St. Peter krönen. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum heraus, welches Heinrich beſetzt gehabt, aber nur, um die treue Stadt durch die wütenden Römer nach dem Vergleiche, den ſein Vorgänger mit ihnen geſchloſſen, von der Erde vertilgen zu ſehen. In wenigen Jaren ſah er auch das normanniſche Reich, welches ſein Vorgänger an Tancred verliehen, dem verhaſsten Hohenſtaufen zufallen. Der Lehenseid und der Lehenstribut wurden aufgehoben. Auch die mathildiſchen Güter wurden dem übermächtigen Kaiſer nicht mehr beſtritten. Der alte Papſt wagte nicht einmal den Bann auszuſprechen oder nur zu drohen. Er begnügte ſich damit, den Verkehr mit Heinrich abzubrechen und bot ſogleich wider die Hand zur Verſönung, als dieſer ſich das Kreuz anheften ließ. Als ſich aber zeigte, daſs der Kaiſer im Kreuzzuge nur ſeine politiſchen Pläne zu verfolgen gedachte, als die kirchlichen Beſitzungen und Rechte auf allen Seiten geſchmälert und durch rückſichtsloſe Übergriffe gekränkt wurden, begann der heimliche Groll der Kurie von neuem, aber den Bruch wagte ſie auch jetzt nicht. Auch die religiöſe Weltbewegung brachte dem Papſte nur Kränkungen und Demütigungen. Er muſste den vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp Auguſt von Frankreich ſeines Gelübdes entbinden. Der Biſchof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apoſtoliſchen Stules, wurde von aufrüreriſchen Vaſallen, die mit Philipp insgeheim verbündet waren, aus dem Lande gejagt. Der Papſt drohte mit dem Interdikt, man achtete nicht darauf; er erließ Mannungen an den König von Frankreich, dieſer lachte ihrer und miſsachtete auch den päpſtlichen Spruch gegen die eigenmächtige Löſung ſeiner Ehe und Anknüpfung einer neuen. Obwol der päpſtliche Stul allen Kreuzfarern wärend ihrer Abweſenheit Sicherheit und Schutz verſprochen, wagte Cöleſtin aus Furcht vor dem Kaiſer doch nicht, die Gefangennahme Richards von England energiſch zu ſtrafen. Erſt als der König ſich um das berüchtigte Löſegeld freigekauft, ſchleuderte er gegen Leopold von Öſterreich den Bannfluch, bis ſich dieſer, freilich erſt ſterbend, fügte. Der Papſt überlebte Heinrich VI. nur um wenige Monate. Wärend ſeiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, ſeiner Würde zu Gunſten des Kardinal Colonna noch bei Lebzeiten entſagen zu

wollen, was aber die Kardinäle nicht zugaben. Er ſtarb am 8. Januar 1198 und machte einem Papſte von weit anderem Sinne Raum, dem dritten Innocenz.

S. Briefe in Jaffés Regeſten. Die annaliſtiſchen Nachrichten bei Watterich, Rom. Pont. Vitae T. II; Töche, Kaiſer Heinrich VI., Leipzig 1867; Winkelmann, Philipp von Schwaben Bd. I, Leipzig 1873.

Cöleſtin IV., ein Mailänder aus dem Geſchlechte der Caſtiglione, wurde in einem unter der Geſtattung Friedrichs II. abgehaltenen Konklave am 26. Oktober 1241 der Nachfolger Gregors IX. Alt und gebrechlich, ſtarb er ſchon vor dem Empfange der Weihe am 17. November desſelben Jares.

Cöleſtin V. Auf den Tod Nikolaus IV. folgte eine Vakanz des apoſtoliſchen Stules von 2 Jaren und 3 Monaten, bis das dringende Verlangen Karls II. Anjou, Königs von Neapel, den Ehrgeiz und die Parteiung der Kardinäle überwand. Am 5. Juli 1294 einigten ſie ſich in einem Papſte, der allen Parteien gleich ungefärlich ſchien. Sie wälten den faſt 80järigen Einſiedler Petrus, aus Iſernia in Apulien und von dunkler Herkunft, den man nach ſeiner Zelle auf dem Berge Murrhone (unweit Sulmona in den Abruzzen) zu nennen pflegte. Schon ſtand er im Rufe der Heiligkeit und Wundertätigkeit und war als Stifter eines Mönchsordens von 36 Brüdern bekannt, der nach der Regel des heiligen Benedikt lebte und ſpäter nach dem Papſte benannt wurde. Cöleſtin V. ergab ſich in die Wal als in eine göttliche Schickung. Er war ein Mann von mönchiſchen Tugenden und mönchiſcher, wenig umfangreicher Gelehrſamkeit. Seit 60 Jaren nur auf das Heil ſeiner Seele bedacht, wurde es ihm in menſchlichen Geſchäften, auf dem höchſten Richterſtule der Welt, nimmer wol. Er ſtand ganz unter dem Einfluſſe des Anjou, verlegte ſeine Kurie nach Neapel, ernannte 12 Kardinäle, von welchen 7 Franzoſen Schützlinge Karls und 5 Italiener ſeine Untertanen waren. Auch misfiel den Kardinälen ſeine Erneuerung der Konſtitution Gregors X. über die Konklave-Ordnung. Gleich nach ſeiner Erhebung erwachte in dem unglücklichen Papſte der ſehnlichſte Wunſch, ſeine Würde wider niederzulegen. Kardinal Gaetano (der ſpätere Bonifaz VIII.) närte in ihm das Verlangen und widerlegte die Zweifel des Papſtes über die kanoniſche Zuläſſigkeit eines ſolchen Schrittes. Trotz den Gegenanſtalten des Königs entſagte der Papſt 13. Dezember 1294, nachdem eine für dieſen Fall entworfene Konſtitution es ermöglicht. Dante ſchaute in der Hölle „den Schatten deſſen, den feiger Sinn zur großen Weigrung brachte“ (Inferno III, 59). Sein Nachfolger, Bonifaz, wollte ihn nun mit ſich nach Rom nehmen, damit er nicht von ſeinen Feinden, welche die Entſagung für ungiltig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Petrus, den nur nach ſeiner alten Zelle verlangte, entfloh aber nach Sulmona, und dann, auf Geheiß des Papſtes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Er wurde ausgeliefert und ſeitdem auf dem Felſenſchloſſe Fumone bei Anagni ſtreng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerluft, Faſten und Bußübungen ſeinem Leben am 19. Mai 1296 ein Ende machten. Sein Grab wurde ein Wallfartsort, wo, wie bei ſeinem Leben ſchon durch ſeine Berürung, Kranke geſundeten. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai iſt ſein Gedächtnistag.

Drumann, Geſch. Bonifacius des Achten I; Bower VIII. **G. Voigt.**

Cöleſtinerorden, geſtiftet 1254 von Peter von Murrhone, nachmaligem Papſt Cöleſtin V. (5. Juli 1294 bis 13. Dez. 1294), vor ſeiner Wal Einſiedler auf dem Berge Murrhone in Apulien. Seine Mönche, Einſiedler des heiligen Damian oder von Murrhone genannt, und die Regel des heiligen Benedikt befolgend, nahmen ſeit der Erhebung des Stifters zum Papſt den Namen Cöleſtiner an, erhielten von ihm Schutz und bedeutende Vorrechte, und verbreiteten ſich ſchnell in Italien, Frankreich, Deutſchland und in den Niederlanden. Heutzutage gibt es deren nur noch in Italien in geringer Zal. Über die Abart der Franziskaner, die denſelben Namen fürt, ſ. d. Art. Franz von Aſſiſi. **Herzog.**

Cöleſtius, ſ. Pelagius.

Cölibat, Eheloſigkeit, iſt in der römiſchen Kirche der Stand der Virginität, zu welchem ſich Jemand durch den Empfang der höheren Weihen oder durch ein Gelübde verpflichtet. Die jüdiſchen Prieſter und Hoheprieſter lebten in der Ehe,

es war ihnen nur um der Heiligkeit des Amtes willen unterſagt, eine Bulerin, eine Entweihte, eine Geſchiedene zu heiraten, dem Hohenprieſter ſelbſt eine Witwe (3 Moſis 21, 7. 8. 14. 15; vgl. Saalſchütz, das moſaiſche Recht Theil II, S. 786 bis 788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen ſollten ſie ſich jedoch ihrer Frauen enthalten, was ſelbſt vom ganzen Volke gefordert wurde, als dieſem die Geſetzgebung auf Sinai zu teil ward (2 Moſis 19, 15; vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [ed. Tüb. 1732, fol.], pag. 189 sq.; ſ. v. Bohlen, Das alte Indien, Bd. I, S. 338 ff.) Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apoſtel waren zum teil vermält (Evang. Matth. 8, 14; 1 Kor. 9, 5), empfahlen ſelbſt den Vorſtehern der Gemeinden die Ehe (1 Tim. 3, 1), one aber zu verkennen, daß unter Umſtänden nicht zu heiraten beſſer ſei (1 Kor. 7, 38). Daraufhin bildete ſich ſchon frühzeitig in der Kirche die Anſicht, der ehelose Stand verdiene den Vorzug (Hermas, lib. I, vision II, 3; Ignatius ad Polycarp. c. V. u. a.), und ſteigerte ſich ſelbſt bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (Origenes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tom. II, pag. 288; Hieronymus ad Jovinianum I, 4 u. a.). Daher finden ſich ſchon ſeit dem zweiten Jahrhundert Beiſpiele freiwilliger Gelübde zur Eheloſigkeit und die Forderung der Kontinenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (ſ. Schwegler, Der Montanismus, Tüb. 1841, S. 122 ff.). Seit dem 4. Jahrhundert ergingen auch Geſetze in dieſer Richtung, wie c. 1, Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9, dist. XXVIII), c. 10, Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8 eod.); der c. 33 Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritiſchen Bedenken. Unverheiratete wurden bei der Anſtellung in geiſtliche Ämter vorgezogen, doch die Ehe ſelbſt den Klerikern nicht verboten, insbeſondere aber unterſagt, eine bereits beſtehende Ehe aus religiöſen Gründen aufzulöſen (c. 5 Apostolorum, in c. 14 dist. XXVIII, vgl. den Bericht über den Schluſs des nicäniſchen Konzils 325, auf den Rat des hl. Paphnutius aus Oberthebais bei Socrates, Hist. eccl. lib. I, c. 11; Sozomenus lib. I, c. 23 der historia tripartita in c. 12 dist. XXXI, deren Ächtheit ane Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen iſt). Das Konzil van Gangra 355 (?) verfügte deshalb in c. 4 (c. 15 dist. XXVIII) gegen die Euſtathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinet, anathema sit“. Dagegen entſchied ſich aber Siricius, Biſchof van Rom, im J. 385 (ad Himerium Tarraconensem ep. I, cap. 7, in c. 3, 4 dist. LXXXII), indem er erklärte, im Alten Teſtament ſei die Prieſterehe erlaubt geweſen, weil nur aus dem Stamm Levi Prieſter genommen werden durften; mit dem Wegfall dieſer Beſchränkung habe jene Lizenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates“, d. i. die Ehe, hindere die Verwaltung des geiſtlichen Amtes. Hierbei blieben auch die folgenden römiſchen Biſchöfe (m. ſ. die Dekretalen Innocenz I. van 404, 405 in c. 4—6 dist. XXXI, Leos I. von 446, 458 in c. 1 dist. XXXII, c. 10 dist. XXXI u. a.) und an dieſe ſchloſs ſich auch alsbald die übrige Kirche an (Conc. Carthag. II, a. 390, c. 2, in c. 3 dist. XXXI, c. 3 dist. LXXXIV, Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, c. 4 dist. LXXXIV u. a.). Das Verbot galt zuerſt für Biſchöfe, Prieſter und Diakonen, ſeit dem 5. Jahrhundert auch für Subdiakonen dahin, daſs nach der Ordination van ihnen eine Ehe nicht mehr eingegangen werden dürfe (Leo I, a. 446 in c. 1 dist. XXXII, Gregor I. a. 591, 593 in c. 1 dist. XXXI, c. 2 dist. XXXII u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19 dist. XXXIV u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb geſtattet, eine Ehe zu ſchließen, außer mit einer Witwe und zum zweiten Mal (Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, Gregor I. a. 601 in c. 3 eod. u. a., vgl. c. 26 Apostol.). Die weltliche Geſetzgebung beſtätigte dieſe Beſtimmungen, mit der Maßgabe, daſs verheiratete Perſonen aber ſolche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Biſchöfen angenommen werden ſollten, und mit dem Zuſatze, daſs Ehen der Kleriker der höheren Weihen als nichtig und die aus ſolchen entſproſſenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14 Cod. Theod. de episcopis et clericis [14, 2] van Konſtantius und Konſtans a. 353, 357, widerhalt in c. 2 Cod. Justin. eod. (I. 3) c. un. C. Theod. de bonis clericorum, van Theodoſius und Valentinian

a. 434, in c. 20 Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42, § 1, c. 45 C. J. de episc. et cler. [I. 3] von Justinian a. 528, 530; Nov. V, c. 8, a. 535; Nov. VI, c. 1,5, a. 535; Nov. XXII, c. 42, a. 536; Nov. CXXIII, c. 1, 14. 29, a. 546).

Die Kirche des Orients ist bei der älteren kirchlichen Gesetzgebung stehen geblieben (c. 14 Conc. Chalced. a. 451, c. 3, 6. 12. 13. 48, Conc. Trullan. a. 692, c. 7 dist. XXXII, c. 13 dist. XXXI; vgl. Balsamon zum 6. 48. Trull.) und die römische Kirche hat für die mit ihr unirten Griechen, Maroniten und andern Orientalen dies zugestanden. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Konstit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742, § VII, nr. 26 (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent, nihilominus, ut eorum clerici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus“ verb. desselben Papstes Konstit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 § 34, 35 (Bullarium cit. Tom. XVI, fol. 296). Ja selbst darüber, ob die von den Kopten und anderen Griechen nach der Ordination geschlossenen Ehen null oder nur unerlaubt seien, fehlt es nicht an Kontroversen in der römischen Kirche (Benedikt XIV. Konstit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, § 13 im Bullarium cit. Tom. XVIII, fol. 167).

Die lateinische Kirche dagegen hat die Grundsätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer strenger gefaßt, doch nicht one fortwärendes Ankämpfen von seiten des Klerus. Die große Menge der seit dem 8. Jarhundert darüber ergangenen Gesetze beweist, daſs dieselben so leicht nicht zur Herrschaft gelangen konnten. (Concil. Moguntin. a. 888, c. 19; Augustan. a. 952 bei Hartzheim, Conc. Germaniae Tom. II, fol. 373, 623 u. a.) Seit der Mitte des 11. Jarhunderts übte Hildebrand, der nachherige Papst Gregor VII., hierbei einen entscheidenden Einfluſs, so daſs die Verordnungen Leos IX. (vgl. c. 14 dist. XXXII, a. 1054), Stephans IX. (c. 14 dist. XXXI, a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5 dist. XXXII, a. 1059), Alexanders II. (c. 6 dist. XXXII, c. 16—18 dist. LXXXI, a. 1063) bereis feststellten, was ihm selbst als Papst zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Festsetzung von 1059 und 1063 (s. vorhin cit.), nach welcher der beweibte Priester, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, ebenso wie der Laie, der aus der Hand eines solchen das Sakrament empfinge, in den Bann fallen solle. (S. c. 15 dist. LXXXI nebst der Bemerkung der Correctores Romani dazu; vgl. Bertold, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII.; Sigebert, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum; s. Sigfr. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti, Berol. 1845, pag. 107.) Wer sich im Besitze eines höheren Ordo befand, sollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, bestimmte dann Urban II. im Jare 1089 (c. 10 dist. XXXII). Dazu fügten das Konzil von Rheims 1119, c. 5, und das Lateranense v. 1123, c. 21 (c. 8 dist. XXVII), daſs dergleichen Ehen getrennt, die Personen aber Bußanstalten übergeben würden. Das Laterankonzil von 1139 erneute diese Bestimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem . . . matrimonium non esse“ (c. 40, Can. XXVII, qu. I). Das spätere kanonische Recht hat alles dieses widerholentlich bestätigt; man s. deshalb Tit. X de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17; in VI°. I, 11. Tit. X de clericis conjugatis III, 3; in VI°. III, 2; Tit. X qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden diese strengen Grundsätze nicht ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. sprachen zwar aus, daſs wenn Jemand einen ordo minor besitze und dann eine Ehe schließe, er dadurch seine Stelle und die Privilegien des geistlichen Standes verlieren solle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9, X. de clericis conjugatis III, 3); doch stellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI°. III, 2, a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1,

a. 1311) das ältere Recht wider her, unter der Bedingung, daſs ſolche Perſonen die Tonſur und die geiſtliche Kleidung beibehielten. Nachdem durch die Reformation das römiſche Syſtem verlaſſen worden war, ſuchte Karl V. durch das Interim von 1548 die Aufhebung desſelben herbeizuführen, auch veranlaſste er nebſt mehreren Fürſten die Erörterung dieſer Angelegenheit auf dem tridentiniſchen Konzil (ſ. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. lib. XVII, cap. 4 und 8, lib. XXII, c. 10 und 15, lib. XXIV, c. 12 und 9, 10; Sarpi, Hist. Conc. Trid. lib. VII, cap. 20; v. Weſſenberg, Die großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Band IV, S. 99 ff.). Dieſes hat indeſſen das frühere Recht im allgemeinen beſtätigt und es gelten jetzt folgende Vorſchriften: 1) die Pflicht zur Eheloſigkeit iſt nach dem Empfang der höheren Weihen oder doch der Profeſsleiſtung, ſowie nach der Übernahme eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine ſo bindende, daſs eine ſpäter geſchloſſene Ehe nichtig iſt. (Conc. Trid. sess. XXIV, de sacram. matrim. can. 9, verb. c. un. de voto in VI°. III, 15). 2) Wenn jemand, der einen niederen Ordo beſitzt, eine Ehe ſchließt, ſo iſt dieſe zwar giltig, doch verliert er ſeine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3) Bereits verheiratete Perſonen können die niederen Weihen empfangen, wenn ſie die Abſicht haben, zu den höheren emporzuſteigen (c. 4 de temporibus ordinationum in VI [I, 9] Bonifac. VIII.) und dies dadurch bekunden, daſs ſie ein votum castitatis perpetuae ablegen (c. 2 X. de clericis conjug. [III, 3] Alexander III.). Die Promotion zu den höheren Weihen ſelbſt kann aber erſt dann erfolgen, wenn die Gattin ſich ſelbſt bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloſter zu wählen (c. 5, 6 X. de conversione conjugatorum [III, 32] Alexander III.). Das tridentiniſche Konzil beſtimmt außerdem (sess. XXIII, cap. 6, 17 de reform.), daſs zu den Funktionen der niederen Weihen in Ermangelung unverheirateter Kleriker auch verheiratete Perſonen zugelaſſen werden können, wenn ſie nur nicht in einer zweiten Ehe leben.

Die römiſche Kirche hält ſo ſtreng auf den Cölibat, weil ſie nur ſo ihre hierarchiſchen Tendenzen zu befriedigen im Stande zu ſein glaubt, da die Ehe ihre Diener an die Familie und an den Stat knüpft, von denen die Kirche völlig unabhängig ſein ſoll; es iſt der Gedanke, den Gregor VII. unumwunden ausſprach (epist. lib. III, p. 7): „Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus“. Durch die Eheloſigkeit wird indeſſen die ware Virginität und Keuſchheit keineswegs unbedingt befördert, vielmehr nur zu oft das Gegenteil. Die Klagen über Ausſchweifungen der Kleriker im Geheimen oder mit den Haushälterinnen (mulieres subintroductae, *γυναῖκες συνείσακτοι*) ſind ſo alt und ſo neu, als der Cölibat überhaupt geſetzlich beſteht; und wie in früherer, ſo iſt auch in neuerer Zeit die Aufhebung des Cölibatgeſetzes widerholentlich von den verſchiedenſten Seiten beantragt worden. Gregor XVI. hat darauf im zweiten Jare ſeines Pontifikats in einer Enzyklika vom 15. Auguſt 1832 geantwortet: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjurationem, quam nobis effervescere in dies latius, connitentibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenſo hat derſelbe Papſt den Wunſch zurückgewieſen, es möge der Rücktritt römiſcher Geiſtlicher höherer Weihen in den Laienſtand (Laiſirer) verſtattet werden, in einem Erlaſſe an die oberrheiniſche Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII, can. 9 de sacram. in genere, verb. sess. IV, can. 4.

Die evangeliſche Kirche hat gleich anfangs ihre Geiſtlichen von der Verpflichtung zur Eheloſigkeit befreit, indem ſie keinen der römiſcherſeits dafür angeführten Gründe ſtichhaltig finden konnte. Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Prieſterehe in der Augsburger Konfeſſion Art. XXIII und in der Apologie Art. VI erwogen und wider Rom beantwortet. Dasſelbe geſchieht in der Confessio Helvetica I, art. 37; Conf. II, art. 29; Anglicana art. 8, 24 u. a. In gleicher Weiſe werden auch bindende Gelübde zur Eheloſigkeit gemiſsbilligt. Augsb. Konf. Art. 27, verb. Apologie Art. 11 u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der brandenburgiſchen von 1540, im

Art. vom heil. Eheſtand (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. I, S. 330): „Das Impediment der Prieſterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachſen, ſehen wir vor ferlich an, vnd wiewol wir dieſer vnnötigen conſtitution relaxation verhoffet, vnd Chriſtliche enderung derſelben gerne geſehen hetten, vnd ſolchs dennoch anhero verblieben iſt, wir vns als dem Landesfürſten, weiter ergernis zuuermeiden ſolchs lenger zuuerdulden nicht leidlich ſeyn u. ſ. w.“; desgleichen in der kurpfälziſchen von 1556, Fol. 116 vom Eheſtand (ſ. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protest. lib. III, tit. III, §XX); in der der großen württemberg. Kirchenordnung (Summariſcher Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeſchickten Konfeſſion, Abſchn. vom ehelichen Stand u. a. m. Vgl. Meuß, Das evang. Pfarrhaus, ſein Leben u. ſeine Frucht, 1877.

Außer Thomaſſin, Vet. et nova Eccl. discipl. P. I, l. 2, c. 60 folg. ſ. über die Geſchichte des Cölibates Klitſche, Geſch. des Cölibates der kathol. Geiſtlichen ꝛc., Augsb. 1830; Möhler in ſeinen Geſammelten Schriften (herausg. v. Döllinger), Regensburg 1839, 1, 177 flg.; Der Cölibat, Regensb. 1841, 2 Bde.; Heſele, Beiträge zur Kirchengeſch., Tübingen 1864, 1, 122 fg. Ferner Roskovány, Coelibatus et breviarium, Pest 1861, tom. 1 bis 4. Sammlung der Cölibatverordnungen; in Bd. 4 eine ſehr vollſtändige Litteraturnachweiſung. Eine vorzügliche Darſtellung des Zuſammenhangs, in welchem Papſt Gregors des VII. Cölibatbeſtrebungen mit ſeiner Potitik ſtanden, gibt Bd. 3 von Gieſebrechts Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit, woſelbſt auch litterariſche Nachweiſungen in den Anm. und Exkurſen.— Ein Teil der deutſchen Litteratur über den Cölibat hängt mit den Beſtrebungen zuſammen, ihn zu beſeitigen, welchem ſich eine zeitlang der unter Weſſenbergs Führung ſtehende liberale Katholizismus hingab, der die gallicaniſch-epiſkopaliſtiſchen Gedanken fortfürte. Dahin gehören: Denkſchrift ſ. d. Auffaſſung des den katholiſchen Geiſtlichen vorgeſchriebenen Cölibates, Freiburg i. Br. 1828; F. A. u. Auguſtin Thelner, Die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtl. Geiſtlichen und ihre Folgen, Altenb. 1828 (2. Ausg. 1845), 2 Bde., 8°; Carové, Über das Cölibatgeſetz des römiſch-kathol. Clerus, 2. Abth., Frankf. 1832, 1833; Derſelbe, Das römiſch-kathol. Cölibatgeſetz in Frankreich und Deutſchland, Offenbach 1834. In neuerer Zeit iſt dieſe Bewegung von den Altkatholiken wider aufgenommen worden, und die daraus hervorgegangene Hauptſchrift iſt v. Schulte, Der Cölibatzwang und deſſen Aufhebung gewürdigt, Bonn 1876. **Mejer (Jacobſon †).**

Cölicolä, ſ. Himmelsanbeter.

Cölln, Daniel Georg Conrad von, wurde zu Oerlinghauſen im Fürſtentum Lippe-Detmold, wo ſein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mähriſchen Urſprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im 17. Jarhundert ihre Heimat verlaſſen und in Köln am Rhein, wo ſie ſich niedergelaſſen, den Familiennamen von Bees mit dem von Cölln vertauſcht. Daniel von Cölln beſuchte das Gymnaſium in Detmold und ſtudirte ſeit 1807 die Theologie in Marburg, angeſchloſſen beſonders an den als Schriftſteller weniger hervorgetretenen, aber als Lehrer hochgerühmten Albert Jakob Arnoldi († 1835). Nachdem er ſein Kandidatenexamen in der Heimat beſtanden, ſetzte er ſeine Studien in Tübingen unter den beiden Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnotdis Rat habilitirte er ſich bei der philoſophiſchen Fakultät in Marburg, ward 1816 außerordentlicher Profeſſor der Theologie daſelbſt, 1817 beim Reformationsjubiläum Doctor Theologiae. Im Jare 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf nach Heidelberg in die philoſophiſche, nach Breslau in die theotogiſche Fakultät. Er folgte dem letztern. Außer ſeinem Lehramte hatte er ſich ſeit 1821 als Mitglied des Konſiſtoriums an den Kandidaten-Prüfungen zu beteiligen. Seine akademiſchen Vorträge, über die exegetiſchen und hiſtoriſchen Teile der Theologie ſich erſtreckend, feſſelten nicht gleich anfangs, machten aber durch ihre wiſſenſchaftliche Gediegenheit bald um ſo tieferen Eindruck. Seine Richtung kann als gemäßigter Rationalismus bezeichnet werden. Von dieſem Standpunkte aus beleuchtete er die krankhaften Gefülsrichtungen in der Schrift: „Hiſtoriſche Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Myſticismus und Fanatismus“ (Halberſtadt 1830), und war er 1822 für die Förderung der Union

tätig (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung", Leipz. 1823). Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburg. Konfession und der anklagende Aufsatz der Evang. Kirchenzeitung (1830, Nr. 5 und 6) über den Rationalismus auf der Universität Halle gaben ihm und seinem Freunde David Schulz Anlass zu einer gemeinsamen offenen Erklärung und vorläufigen Verwarung „Über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher" (2. Auflage, Breslau 1830) für den Fall einer etwa beabsichtigten neuen Verpflichtung auf die augsburgische Konfession. Indem sie die augsburgische Konfession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangelischen Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Übereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und ratsam sein werde, ein neues giltigeres Bekenntnis aufzustellen. Schleiermacher, in der Behauptung der protestantischen Lehrfreiheit mit den beiden Theologen einig, richtete doch an dieselben ein Sendschreiben (in den theol. Studien und Kritiken 1831, S. 1—39, wider abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 667), worin er ihre Furcht vor neuer Verpflichtung auf die symbolischen Bücher für wenig begründet erklärte, selbst gegen den Wunsch, dass irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnisschriften neue (als welche niemals ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Not in äußerer Beziehung sein würden) treten möchten, protestirte, und das verfängliche Wort hinwarf, dass auch ein Rationalist orthodoxe Lehrformulare und Liturgieen annehmen und gebrauchen könne (nämlich in seinem Sinn und Verstande), ohne dass man dies in jedem Falle einen Mangel an Treu' und Glauben aber eine reservatio mentalis nennen dürfe. Dagegen führten Cölln und Schulz in ihren „Zwei Antwortschreiben an Herrn D. Friedr. Schleiermacher" (Leipzig 1831; das erste Antwortschreiben ist von Schulz, das zweite von Cölln verfasst), unter Hinweis auf den Widerspruch des jetzigen Schleiermacher mit dem früheren, aus, die jetzige Ansicht Schleiermachers gefärde den Charakter der Geistlichkeit und verdunkele die schönen Tugenden der evangelischen Warheitsliebe und Treue. „Wir unsererseits fülen uns durchaus unfähig, irgend etwas von irgend jemandem und auf irgend jemandes Geheiß zu bekennen, was wir nicht glauben." Schleiermacher erwiderte in der „Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der augsburgischen Konfession" (1831, auch abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 703): sein Sendschreiben sei durch die beiden Antwortschreiben nicht erschüttert, er finde alles völlig in sich zusammenstimmend one Widerspruch mit irgendwelchen früheren Sätzen oder Handlungen; es handle sich da um zarte Gegenstände, auf die nicht mit derben allgemeinen Sprüchen grob losgeschlagen werden darf. Die „Kritische Predigerbibliothek", allerdings keine Freundin Schleiermachers, urteilte, dass die Schleiermachersche Dialektik einem Cölln und Schulz gegenüber das Feld nicht behaupten konnte. (Eine Darlegung dieses Streites findet sich in der „Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre" [Königsberg 1836, S. 100 ff.] von Karl Rosenkranz, der übrigens den Druck des Schleiermacherschen Sendschreibens bedauert.) — Abgesehen von seinen akademischen Gelegenheitsschriften (De Joelis prophetae aetate, Marburg 1811; Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticina, Vratisl. 1818; Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl. 1827; Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl. 1830) und einer Anzal geschätzter Artikel in Zeitschriften und in der allgemeinen Encyklopädie, sind es besonders zwei Werke, welche von Cölln's Namen allgemein bekannt gemacht haben. Zuerst seine Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 und 1834; des 2. Bandes zweite Abteilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838), dieser ersten wissenschaftlichen Behandlung der Dogmengeschichte auf dem von Semler eröffneten Wege. Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie" (2 Bände, Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich

im alttestamentlichen Teile, als das vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft. (Siehe die Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baurs Vorlesungen über neutestamentl. Theologie, herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864, S. 16—19, und in Ludwig Diestels Geschichte des alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 716 f.) — Cölln starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Febr. 1833, gerühmt als ein höchst vortrefflicher Mann, „der, wie der Philologe Franz Passow schreibt, unter allen unseren Theologen es am meisten von Herzen und Gesinnung ist, wärend er an Tiefe und Gründlichkeit des Wissens keinem nachsteht". Im Handeln Warheit, im Forschen Gründlichkeit und Tiefe, so könne sein Wesen bezeichnet werden.

Litteratur: Autobiographisches in Heinr. Hoffmanns Monatsschrift von und für Schlesien, Jahrg. 1829, Bd. 1, S. 141 und in Justis Grundlage einer Hessischen Gelehrtengeschichte 1831, S. 64. Einen Bericht über Cölln schrieb sein bald nach ihm heimgegangener Freund Franz Passow (abgedruckt in den Schlesischen Provinzialblättern, März 1833, und in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung 1833, Nr. 71). Nach diesem Berichte ist seine Biographie verfaßt im Neuen Nekrolog auf das Jar 1833, Th. I, S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bande der oben genannten „Biblischen Theologie". Vgl. auch Schimmelpfennig in der „Allgem. deutschen Biogr." Bd. IV, S. 391. **G. Frank.**

Cönobiten, s. Mönchtum.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon, ist einer der Männer, deren Namen schon das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolze erfüllt. Geboren am 16. Febr. 1517 (warscheinlichstes Datum) auf seinem Stammschloss Châtillon sur Loing (Dép. Loiret), der Son von Kaspar von Châtillon, Marschall von Frankreich, und Louise von Montmorency, der Schwester des berühmten Connétable, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Die schwere Aufgabe, nach dem frühen Tode ihres Mannes († 4. Aug. 1522) ihre 3 unmündigen Söne Odet, Kaspar und Franz, H. von Andelot, zu erziehen, löste die pflichtgetreue Frau trefflich, unterstützt von dem tüchtigen Juristen Nicolaus Berauld, dem Lehrer in Sprachen und schönen Wissenschaften, und Wilhelm von Prunelay, welcher die körperlichen Übungen leitete. Nachdem Odet Châtillon durch die Vermittlung des Connétables frühe (1533) einen Kardinalshut erhalten, galt Kaspar als Haupt der Familie und verdiente es auch zu sein. Frühe schon machte er sich bemerklich durch Charakterstärke und fleckenlosen Wandel, an dem sittenlosen Hofe jener verderbten Zeit eine ware Seltenheit. Bei seinen Altersgenossen war er wegen seines ernsten fast strengen Wesens mehr geachtet als beliebt, keinen würdigte er der Ehre seiner Freundschaft, als den jungen Herzog Franz v. Guise, um so verhängnisvoller war freilich später ihre Feindschaft. Zum Soldaten geboren, ein tapferer und besonnener Anfürer, streng aber gerecht im Kommando, erstieg er in den Kriegen, welche Frankreich in Deutschland, Italien, Spanien fürte, rasch die Stufenleiter hoher militärischer Würden und wurde 1547 Befehlshaber der französischen Infanterie, deren wilde Banden er durch strenge, lange als mustergültig anerkannte „Ordonnanzen" zu zügeln wußte. Das Todesjar seiner Mutter (1547) fürte ihm in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner wert war (15. Okt.), aber eine glückliche Häuslichkeit in Ruhe zu genießen, war ihm nicht vergönnt, ein Mann wie er mußte in jenen tiefbewegten Stürmen immer mehr in Vordergrund treten. 1552 wurde er Admiral von Frankreich, 1555 Gouverneur der Pikardie, 5. Febr. 1556 unterzeichnete er als Abgesandter Frankreichs den Waffenstillstand von Vaucelles, an den Erfolgen Frankreichs in jener Zeit (der Eroberung von Metz, Toul und Verdun) hatte er wesentlichen Anteil und in hohem Maß genoss er das Vertrauen Heinrichs II. Aber mit dem Bruche jenes Waffenstillstandes trat eine Wendung ein, die ihn immer weiter fürte; als ehrlicher Mann konnte er ihn trotz der päpstlichen Dispensation nicht billigen und er machte keinen Hehl aus seiner Überzeugung. In dem nun ausbrechenden Kriege leistete er als Soldat das Mögliche: nach der Niederlage des Connétable bei St. Quentin, 10. Aug. 1557, hielt allein seine heroische Verteidigung dieses Platzes die Spanier auf dem Wege nach Paris auf und rettete so

Frankreich. Erſt am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen und in die Niederlande zuerſt nach Ecluſe, dann nach Gent geſürt. Die ſtille ruhige Zeit der Gefangenſchaft bildet den entſcheidenden Wendepunkt ſeines Lebens, damals iſt er Proteſtant geworden. Beim Fehlen der authentiſchen Dokumente ſind wir auf wenige Andeutungen und auf den Rückſchluſs aus ſeiner bisherigen Geſinnungsweiſe angewieſen. Er war nicht bloß ein durchaus gerader ehrlicher Charakter, der ein offenes Herz hatte für Warheit und Gerechtigkeit, der nie die eigene Überzeugung verhehlte, aber auch die der anderen ehrte und jede religiöſe Verfolgung verabſcheute, ſondern auch eine von haus aus religiös angelegte Natur. Die katholiſche Prieſterſchaft hatte ihm nie imponirt, „im Prieſterrock könne man nicht tugendhaft bleiben" hatte er ſchon als Kind geſagt; ſo wies ihn ſein eigener ernſter Sinn auf den Proteſtantismus hin, nicht minder aber auch die Sympathie ſeiner nächſten Angehörigen. Seine fromme Mutter war der „neuen Meinung" nicht ganz fremd geweſen, an ihr Sterbebett ließ ſie keinen Prieſter; ſein Lehrer Berauld war ein Freund von Erasmus, ſeine Frau, die eifrige Pflegerin der Armen und Kranken, war der Reformation ſichtlich geneigt und ſein Bruder Andelot hatte in langer Gefangenſchaft (1551 — 56) Calvins Schriften und aus dieſen die Reformation kennen gelernt und war bald nach ſeiner Rückkehr in das Vaterland mit dieſem Bekenntnis offen hervorgetreten. Tätige Sympathie für die Proteſtanten hatte Coligny gezeigt bei dem Unternehmen von Villegagnon (ſ. den Art.). Aber der Übertritt von einer Religion zur andern muſste bei einer ſo gewaltigen und ſo geſunden Natur nicht bloß ein äußerer, ſondern weſentlich ein innerer ſein. Schwer laſtete die Untätigkeit einer langen Gefangenſchaft auf ihm, welche die Abfaſſung ſeiner Memoiren nur kurze Zeit ausfüllte, um ſo ſchwerer, da ſein Ehrgeiz durch die Lorbeeren, welche ſein Nebenbuler der Herzog von Guiſe verdient und unverdient pflückte, gekränkt war und die königliche Gunſt ſich von ihm abwandte. Eine heftige Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, eifrigſt las er nach ſeiner Geneſung die Bibel und die religiöſen Bücher, welche ihm Andelot zuſandte, und ſo bereitete ſich die Änderung vor, welche ihn dem Proteſtantismus für immer zuführte. Anfangs 1558 muſs dies geſchehen ſein; als Calvin von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, richtete er einen jener Briefe an ihn, in welchem der tiefe Kenner des menſchlichen Herzens alle Saiten zu rüren verſteht, indem er zugleich tröſtet, ermutigt, ermant und warnt (datirt v. 4. Sept. 1558. J. Bonnet, Lettres de J. Calvin, Paris 1854, II, 230).

Der Frieden von Chatean-Cambréſis 1559 gab dem Admiral die Freiheit, aber als nach dem plötzlichen Tode Heinrichs II. die Regierung aus den ſchwachen Händen Franz II. in die der Guiſen glitt, zog ſich Coligny, nicht gerade in Ungnade gefallen, auch ſeiner Würden nicht beraubt — ſeine militäriſche Tüchtigkeit war zu groß, als daſs man ihn ganz entbehren konnte — vom Hofe zurück, wo er nicht willkommen war. Es war ihm auch Bedürfnis, den inneren Kampf, in dem er ſtand, völlig auszuringen. Zu ſeiner großen Freude fand er bei ſeiner Gattin die innigſte Übereinſtimmung, offen bekannte ſie ſich „zur Kirche Chriſti", die große Streitfrage des Tages, die Lehre vom Abendmal, muſste ihm genau dargelegt werden und erſt als die calviniſche Anſchauung ihm zuſagte, genoſs er daſſelbe vor verſammelter Gemeinde in Châtillon. Von da an war er ausgeſprochenermaßen Proteſtant; er wurde (France protestante III, 377) „die lebendige Perſonifikation des franzöſiſchen Calvinismus, der reinſte edelſte Vertreter desſelben, die impoſanteſte Geſtalt, die derſelbe hervorzubringen vermochte". „Der küne feſte Ernſt ſeines Geiſtes, die fromme Strenge ſeiner Seele ließ ihn die Lehre liebgewinnen, die ihn Gott unterwarf und zugleich von Menſchen freimachte, die ſtrenge Chriſten ſchuf und enthuſiaſtiſche Märtyrer erzeugte." (Mignet, Journal des savants 1857 p. 155.) Fern vom Hofe, aber unterrichtet von allem was vorging, lebte er in ſtiller Zurückgezogenheit ſeinem Glauben und ſeiner Familie und gab ſeinen Glaubensgenoſſen und Nachbarn ein leuchtendes Vorbild patriarchaliſcher Einfachheit und Freigebigkeit, in ſeinem Hauſe war er Herr, Prieſter und Vater.

Ein Mann des ſtrengſten Pflichtgefüls lag ihm alles daran, ſeine Pflichten als Chriſt in Einklang zu bringen mit denen eines Untertanen; ein Feiud aller Gewaltmaßregeln verhinderte er bei den Verſammlungen von Vendôme und La Ferté, welche gegen das unbefugte Regiment der Guiſen gerichtet warén, ein kriegeriſches Losbrechen, war auch nicht unter den Verſchworenen von Amboiſe (März 1560), wenn er gleich das Unternehmen gewuſst zu haben ſchien. (Lettres de J. Calvin l. c. II. 385.) Von der geängſteten Katharina als Vertrauensmann an Hof berufen, erklärte er mit edlem Freimute die Gründe der allgemeinen Unzufriedenheit und verlangte ein Nationalkonzil und bis dahin Duldung der Reformirten. Glänzend vollfürte er ſeinen Auftrag, die Normandie zu beruhigen; als offener Anwalt der Proteſtanten trat er bei der Notabelnverſammlung in Fontainebleau (21. — 26. Aug.) auf und überreichte ihre „flehendliche Bitte", in welcher ſie Einſtellung der Verfolgungen und Kultusfreiheit verlangten. Die Entdeckung einer abermaligen Verſchwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guiſen leicht, die Forderungen der Proteſtanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guiſen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluſs, Coligny nahm mit ſeinem Bruder Andelot wider die ihm gebürende Stellung im Statsrat ein. Bei der Verſammlung der Generalſtaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob er abermals ſeine Stimme zu Gunſten der Reformation, diesmal verhallte ſie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingeſtellt, beiden Teilen Duldung empfohlen; mächtiger als je breitete ſich der Proteſtantismus aus, als ſein Haupt galt Coligny, nachdem er Febr. 1561 ſeinen Son nach dem reformirten Ritus hatte taufen laſſen. Noch hielt er es für möglich, auf geſetzmäßigem Wege ſeinem Glauben öffentliche und rechtliche Anerkennung zu erringen. Im Bunde mit dem Kanzler L'Hôpital ſetzte er die Berufung des Geſprächs in Poiſſy durch, aber die erſehnte Einigkeit brachte das Kolloquium (9. Sept. bis 16. Okt. 1561) nicht, vgl. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1851, Bd. II, S. 168—430; Klipffel, Le Colloque de Poissy, Paris 1868, Bulletin T. 22, 1873, S. 385 ff.

Das Blutbad in Vaſſy (1. März 1562) machte allen friedlichen Verſuchen ein Ende und gab das Zeichen zu den ſchrecklichen Religionskriegen, die 30 Jare lang Frankreich verheerten. An die Spitze der Katholiken trat das Triumvirat, auch den ſchwachen Anton von Navarra hatten ſie auf ihre Seite gezogen, um ſeinen Bruder (Louis) Condé und Coligny ſcharten ſich die Proteſtanten. Wärend der erſten 10 Jare hat Coligny hierin die Hauptrolle geſpielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegeriſcher Erfarung, Organiſationstalent, Beſonnenheit und Charakterfeſtigkeit. Lange zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In ſeiner Seele hatte neben dem Hugenotten auch der Patriot ſeinen guten Raum; er liebte ſeinen Glauben und ſeine Glaubensgenoſſen aufrichtig, aber die Ruhe und die Größe ſeines Vaterlandes galt ihm auch nicht gering. Als Feldherr erkannte er klar die numeriſche Schwäche der Seinigen, die Schwierigkeit, die Partei zuſammenzuhalten, und die unausbleibliche Notwendigkeit, dem Feinde des Vaterlandes die Hand zu bieten, Deutſche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Ein ſo ſtark ausgeprägtes ſittliches Gefül, wie er es hatte, nimmt es ſchwer, den Kampf gegen die einmal beſtehende Gewalt aufzunehmen, auch wenn die Angegriffenen die Unſchuldigen ſind. In den Märtyrertod zu gehen, hätte er ſich keinen Augenblick beſonnen, wol aber in den Bürgerkrieg. Indeſſen alle dieſe Gründe wurden durch die Bitten ſeiner Freunde, durch die Tränen ſeiner Frau, durch die dringende Notwendigkeit, die Glaubensgenoſſen zu ſchützen — und Teilnahmloſigkeit wäre Verrat geweſen — in den Hintergrund gedrängt; mit ſchwerem Herzen zog Coligny das Schwert, er ſah mit prophetiſchem Blicke das ganze Unglück ſeines Hauſes, noch mehr, daſs man auf ſein Haupt alle Verantwortlichkeit für die Bürgerkriege ſchieben werde, und es läſst ſich nicht leugnen, daſs ſolche Erwägungen oft militäriſche Maßregeln gekreuzt und „das einmal gezogene Schwert unſicher füren und unzeitig in die Scheide ſtecken ließen". Polenz, Geſchichte des franz. Calvinismus II, S. 130.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zalreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot beſetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Verſammlung gelobten ſämtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu tun — denn der Krieg ſollte ausgeſprochenermaßen nur gegen die falſchen Ratgeber des Königs geſürt werden. Aber das Glück der Waffen war nicht mit den Hugenotten, Condé ließ ſich durch Unterhandlungen vom Hofe hinhalten; es fehlte bald an Geld, auch die Disziplin konnte nicht mit der anfänglichen Strenge aufrecht erhalten werden; die Guiſen, durch ausländiſche Truppen verſtärkt, eroberten (26. Okt. 1562) das wichtige Rouen. Einen Monat vorher (20. Sept.) war den Engländern durch den Vertrag von Hamptoncourt Havre eingeräumt worden; auch Coligny hatte ihn unterzeichnet, gewiſs mit ſchwerem Herzen, nur durch die äußerſte Not gezwungen; dem Erbfeinde eine wichtige Stadt überlaſſen zu haben, blieb ein Flecken auf ſeinem Gewiſſen, auch wenn der Gegner zuerſt Fremde ins Land gerufen. Erſt als im November die deutſchen Hilfsvölker unter Andelot anlangten, waren die Proteſtanten wider ſtark genug, das offene Feld zu halten. An Paris zogen ſie vorbei eben als das Parlament die Rädelsfürer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dez. zur Schlacht, den Proteſtanten unerwartet und ungünſtig, nur ein letzter gewaltiger Angriff Col. rettete ſie vor völliger Niederlage. Die Gefangennahme Condés machte den Admiral auch dem Namen nach zum Oberbefehlshaber, er wandte ſich in die Normandie, deren er durch ſeine zalreiche Reiterei bald Herr wurde. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guiſe (am 24. Febr. 1563, im Lager vor Orleans erſchoſſen von Jean Poltrot de Méré) eine Wendung der Lage hervor. So günſtig dieſelbe für die Hugenotten in militäriſcher Hinſicht war, indem die bedeutendſte Kapazität der Feinde damit vom Schauplatz abtrat, ſo viel ſchadete jener Meuchelmord moraliſch ihrer Sache, beſonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen anderen zur Tötung von Guiſe als zu einer Gott wolgefälligen Tat beredet worden zu ſein. Als Coligny dies erfur, ließ er ſogleich Poltrots Ausſagen drucken, begleitet mit ſeinen Anmerkungen. Die Akten des Prozeſſes, die ſämtlich vor uns liegen, geben folgendes Reſultat (vgl. Mémoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclesiastique des églises réformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine ſchändliche Verleumdung, Coligny als *Urheber* oder *Miturheber* des Mordes darzuſtellen; aber von allem Verdacht des *Mitwiſſens* iſt er ſchwerlich freizuſprechen. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrots *konnte* er vermuten, mit welchem Unternehmen jener Menſch ſich trage. In ruhigen Zeiten ſcheint ſchon dieſes verwerflich, aber man darf nicht vergeſſen, daſs Coligny früher Guiſe mehrfach vor Meuchelmördern warnte, daſs er ſich nach Ausbruch des Krieges dieſer Pflicht entbunden glaubte, und daſs eine ſolche Zeit, wie ſie Frankreich damals hatte, auch auf das Urteil der ſittlich hochſtehenden Perſonen notwendig einwirkt. Mit ſeiner charakteriſtiſchen Offenheit ſchreibt er an Katharina von Medici (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück Frankreichs, ebenſo für die Kirche Gottes und beſonders für ſich und ſein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Widerherſtellung des Friedens gegeben ſei. In ſeiner zweiten Erklärung vom 5. Mai ſpricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindſeligkeiten erlaubt, keines geſpart haben, um ſich eines ſo großen Feindes zu entledigen. Die Familie Guiſe, durch ſolche Erklärungen nicht verſönlicher geſtimmt, betrieb nach dem Friedensſchluſs eine gerichtliche Anklage gegen die Mitſchuldigen Poltrots. Bei der Notabelnverſammlung von Moulins wurde durch Beſchluſs des Geheimen Rates (29. Jan. 1566) Coligny für vollſtändig unſchuldig und unbeteiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Verſönungsſcene entzog ſich der Son des Gemordeten, die bisherige Eiferſucht der beiden Adelshäuſer war zum tötlichen Haſſe geworden, und welche blutigen Früchte dieſer für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.

19. März 1563 machte der Friede von Amboiſe, der dem proteſtantiſchen

Adel Gewissens- und Kultusfreiheit brachte, dem protestantischen Volke weniger günstig war, dem I. Religionskriege ein Ende. Coligny, der mit englischer Unterstützung denselben mächtig erneuern wollte, konnte seine Mifsbilligung über den raschen Friedensschlufs nicht verhehlen, stimmte aber endlich auch bei. Er geleitete die deutschen Hilfsvölker an die Grenze und zog sich dann auf sein Schlofs Châtillon zurück; an dem Kriege gegen England zur Eroberung Havres nahm er nicht teil, er wollte in keine falsche Stellung zu Elisabeth geraten.

Die 4 Friedensjare, die nun folgten, brachte Coligny meistens in Châtillon zu, als Familienvater beschäftigt, die Erziehung seiner Kinder zu leiten, stets bereit, seinen Glaubensgenossen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Einen Lieblingsplan nahm er wider auf, Frankreich in der neuen Welt Kolonieen zu verschaffen, sie sollten den Handel beleben, den Reichtum des Mutterlandes vermehren, besonders aber den verfolgten Hugenotten eine neue Heimat bieten und den unruhigen Elementen einen Schauplatz ihrer Tätigkeit öffnen. Nach seinen Anweisungen war Villegagnon 12. Juli 1555 nach Brasilien gesegelt, 18. Febr. 1562 furen Jean Ribaud und 22. April 1564 Ribaudière nach Florida, leider scheiterten alle drei Kolonisationsversuche. Unterdessen war der Aufstand in den Niederlanden ausgebrochen. Coligny trat mit den Häuptern in Verbindung, Albas Einzug in Brüssel, die Verhaftung von Egmont und Horn (9. Sept. 1567) trieb auch die Hugenotten wider unter die Waffen. Seit der Zusammenkunft in Bayonne (Juni 1565) traute man dem Hofe die schlimmsten Absichten zu, es fehlte nicht an Gerüchten, Condé sollte gefangen, Coligny enthauptet werden. Sie fülten sich bedroht und pflogen ernstliche Unterhandlungen; noch einmal gelang es Coligny, zur Ruhe und Mäßigung zu ermanen, aber endlich überzeugte auch er sich, wollten sie sich nicht wehrlos dahinschlachten lassen, so mufsten sie angreifen. Er entwarf den Plan, sich der Person des Königs, der in Monceaux bei Meaux war, zu bemächtigen, um die Legitimität für sich zu haben. Am 27. Sept. 1567 brachen die Verbündeten los, trafen jedoch den König nicht ungewarnt, und der Bürgerkrieg, den sie vermeiden wollten, entflammte jetzt aufs neue. Vor den Toren von Paris, bei St. Denys, wurde eine Schlacht geschlagen (10. Nov. 1567); widerum war es ein halber Sieg; dafs es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberstehenden Flügel des feindlichen Heeres schlug. Nach der Schlacht wandten sich die Protestanten in den Osten, zogen die deutschen Hilfstruppen unter Johann Casimir an sich und brachen dann gegen das Innere vor. Der Hof sah sich genötigt, den „kleinen Frieden zu Longjumeau" zu schliefsen, am 23. März 1568, der den Protestanten die ungewisse Sicherheit des Edikts von Amboise wider gab. Coligny traf ein verwaistes Haus; am 3. März 1568 war seine Frau in Orleans gestorben. Auch die Ruhe dauerte nicht lange. Der Hof konnte den Überfall von Monceaux nicht vergessen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sei. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Statsrat, die Andersgesinnten, wie L'Hôpital, mufsten ausscheiden. Man beschlofs, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und dafs die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären, wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Noyers aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifscharen und langten (19. Sept.) wolbehalten und von zalreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jare lang ihr Sammelplatz, ihre festeste Burg.

Der III. Religionskrieg der nun begann, hartnäckiger und grausamer als die früheren, hatte seinen Schauplatz besonders im Süden und Südwesten, wo die Hugenotten eine Reihe fester Plätze (Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) eroberten, auch von England und Deutschland kam Hilfe, wie andererseits Pius V. den Katholiken Geld und Truppen sandte. Bei Jarnac (Dep. Charente, 13. März 1569) wurden die Hugenotten geworfen, Condé ermordet, wenige Wochen nachher verlor der Admiral seinen tapferen Bruder Andelot zu Saintes (27. Mai); der

Krieg wurde indeſſen mit Heftigkeit fortgeſetzt, die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (namals K. Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heer, den tatſächlichen Oberbefehl fürte Coligny. Verſtärkt durch das Heer des Pfalzgrafen Johann Kaſimir zog er vor Poitiers, verlor aber bei deſſen Belagerung 7 Wochen (24. Juli bis 7. Sept.) und 3. Okt. 1569 erlitten die Proteſtanten bei Montcontour (Dep. Vienne) die erſte vollſtändige Niederlage. Coligny ſelbſt wurde verwundet, aber ſein Mut war nicht gebrochen, obgleich das Parlament in Paris ungefär um dieſelbe Zeit ihn mit anderen in contumaciam zum Tode verurteilte, ſein Bild am Galgen aufhängen, ſein Wappen zerſchlagen ließ und auf ſeine Einlieferung, lebendig oder tot, einen Preis von 50,000 Talern ſetzte. Er beſchloſs, ſich gegen den Südoſten zu wenden; 18. Okt. trat er „ſeine große Reiſe“ an, über die Dordogne gegen die Garonne den Krieg mit Krieg närend, an Toulouſe vorüber nach Perpignan, von dort über Montpellier und Nîmes den Rhone hinauf. In St. Etienne (Dep. Loire) befiel ihn eine tötliche Krankheit (26. Mai 1570), mehrere Wochen raſtete das Heer dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn alles hing. Wider hergeſtellt drang er in Forez und Burgund ein, bei Arnay le Duc kam es (26. Juni) zum letzten Mal zum Treffen, die Proteſtanten ſiegten und Colignys Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen, da machte ein Waffenſtillſtand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Bald folgte der Friede von St. Germain (2. Aug. 1570), der den Hugenotten Gewiſſens- und Kultusfreiheit mit 3 Sicherheitsſtädten gewärte; dieſe günſtigen Bedingungen waren weſentlich Colignys Verdienſt, ſeine Tapferkeit und ſein Ausharren hat den Proteſtantismus in Frankreich damals gerettet.

Es waren die ſchwerſten Jare in ſeinem Leben geweſen, ſchönere ehrenvollere ſollten jetzt anbrechen; zunächſt geleitete er die unbändigen deutſchen Mietstruppen an die Grenze, dann eilte er nach Rochelle. Dort reichte der rüſtige, aber ſchon bejarte Held ſeine Hand der Gräfin Jaqueline von Montbel und Entremont, einer jungen durch Geiſt und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen (25. März 1571).

Bei Hofe war allmählich die Stimmung auch eine andere geworden, Karl IX., großen Plänen keineswegs abgeneigt, eiferſüchtig auf ſeinen Bruder Anjou, ſuchte von den Verwicklungen Spaniens in den Niederlanden Vorteil zu ziehen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen, und unterſtützte insgeheim die dortigen Aufſtändiſchen. Es war die Bahn, auf welche Coligny ſtets die Politik Frankreichs hatte lenken wollen und da der Hof guten Willen zeigte, den Forderungen der Hugenotten gerecht zu werden und die vorgeſchlagene Vermälung Heinrichs von Navarra mit Margaretha von Valois, Karls IX. ſchöner Schweſter, eine engere Einigung der Parteien in Ausſicht ſtellte, ſo ſah Coligny keinen Grund, das freundliche Einladungsſchreiben, das ihn nach Hofe lud, abzulehnen. Nicht ungewarnt, nicht blind, nicht tollkün, ſondern mit der beſonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode oft genug ins Angeſicht geſchaut hat und ihn nirgends fürchtet und im feſten Vertrauen auf das Wort ſeines Königs, reiſte er nach Blois. 12. Sept. 1571 traf er dort ein, froh ſeinem Landesherrn nicht mehr als Parteihaupt gegenüber, ſondern als Freund, als erſter Berater zur Seite zu ſtehen. Von da an hatte er entſchiedenen Einfluſs auf den König; eifrigſt betrieb er die Heirat Heinrichs von Navarra mit Margaretha; nach endloſen Verhandlungen wurde 11. April 1572 der Heiratskontrakt feſtgeſetzt, der päpſtlichen Dispenſation entſchlug man ſich. Noch mehr lag ihm daran, den König für das „flandriſche“ Projekt zu intereſſiren; franzöſiſche Freiſcharen unter La Noue, Genlis und andern, von der Regierung insgeheim unterſtützt, drangen in Flandern ein, eroberten Mons und Valenciennes, da änderte der Sieg Albas über ſie (11. Juli) alles. Nun erhob die ſpaniſche Partei am Hofe wider ihr Haupt, an ihrer Spitze Katharina, welche den Krieg mit Spanien fürchtete, ihr Miſstrauen gegen Coligny nie aufgegeben hatte und mit ſteigender Eiferſucht ſeinen wachſenden Einfluſs auf den König bemerkte; nun verwandelte ſich ihre Eiferſucht in Haſs, treulich zur Seite ſtand ihr darin ihr Lieblingsſon Anjou, auch die Feind-

ſchaft der Guiſen hatte ſich in den Jaren nicht vermindert; ſie kamen überein, den Admiral aus dem Wege zu räumen und gewannen dazu einen gewiſſen Maurevel, der ſchon einmal zum Meuchelmord verwendet worden war. Der König hatte damals noch keine feindſelige Abſicht gegen ihn (ſ. ſeinen Brief an ſeinen Geſandten Mondoucet bei Alba, das Einverſtändnis mit Oranien zu unterhalten, aber vor dem Herzog möglichſt geheim zu halten. Den 12. Aug. 1572. Biblioth. nationale MS. fonds S. Germain H. 228—33). Coligny war davon überzeugt und erklärte den vielfachen Warnern gegenüber: Lieber wolle er 100mal ſterben, als immer in Argwon leben. 18. Aug. war die Hochzeit von Heinrich und Margarethe. 22. Aug. um 11 Uhr, als Coligny vom Louvre in ſeine Wonung (Hôtel Ponthieu jetzt Café Coligny, rue de Rivoli N. 144) ging, wurde er durch 2 Schüſſe am linken Arm und am Zeigefinger der rechten Hand verwundet. Zwei Tage ſchon hatte Maurevel auf ihn gelauert, nach der Tat gelang es ihm zu entfliehen. Die Nachricht von der Freveltat durchflog Paris, überall die größte Beſtürzung erregend. Am Bette des Schwerverwundeten ſammelte ſich die ganze Schar ſeiner Verwandten und Glaubensgenoſſen, die meiſten rieten, bei dieſen geſpannten Verhältniſſen die gefärliche Stadt zu verlaſſen; aber Coligny, unterſtützt von ſeinem Schwiegerſon Téligny, wollte bleiben, auf des Königs gute Geſinnung vertrauend. Dieſer hatte bei der Nachricht von dem Attentat zornig ausgerufen: Soll ich denn niemals Ruhe haben! Mittags beſuchte er den Kranken, einer geheimen Unterredung beider machte Katharina, welche ihren Son begleitet hatte, bald ein Ende. Auf dem Heimweg geſtand der König, nach langem Drängen ſeiner Mutter, der Admiral habe ihn gewarnt, die Statsgewalt nicht in andere (d. h. in ihre) Hände kommen zu laſſen. Nun war Katharina entſchloſſen, das angefangene Verbrechen zu vollenden; die Häupter der Hugenotten mit einem Schlage zu treffen, dieſe Gewaltmaßregel ſtand als letztes Mittel ſchon lange vor ihrer Seele, vielleicht hätte ſie ſich mit Colignys Blute begnügt, nun da der Anſchlag miſsglückt war, muſsten er und ſeine Anhänger ſterben. Samstag Mittags im Tuileriengarten wurden dieſe Beſchlüſſe gefaſst; Teilnehmer des Blutrates waren Katharina, Anjou, Tavannes, Birago, Gondi u. a.; Gondi, früher Erzieher des Königs, fürte die ſchwierige Aufgabe, denſelben für die Bluttat zu gewinnen, glücklich aus, indem er ihm vorſtellte, die Hugenotten werden den Anſchlag auf des Admirals Leben nie verzeihen und den König ſtets als Mitſchuldigen betrachten. Nachdem einmal Karl den Gedanken in ſich aufgenommen, ging er in ſeinem Ungeſtüm weiter als die andern und wollte die Ausrottung aller Hugenotten. Die Nacht verging unter den Vorbereitungen, die Rollen wurden verteilt, Erkennungszeichen verabredet ꝛc. Der junge Herzog von Guiſe übernahm das ihm angenehme Geſchäft, ſeine Rache an ſeinem Todfeinde zu külen. Morgens, Sonntag den 24. Aug., gegen 4 Uhr nahte die lärmende Schar der Mörder, die Ermordung des Admirals ſollte das Zeichen zum allgemeinen Blutbad geben; die Türen wurden geſprengt, die Wachen niedergeſtochen. Coligny ließ ſich beim erſten Lärm aus dem Bett heben, von ſeinem Hausgeiſtlichen Merlin ein Gebet ſprechen und befahl den Seinigen, ſich zu retten, er ſei ſchon lange zu ſterben bereit. Die Mörder Besme (eigentlich Simanowitz aus Böhmen), Martin Koch, Saarlabous, Coſſeins hieben und ſtachen auf den wehrloſen Greis ein, bis er zu Boden ſank, und ſtürzten den noch zuckenden Leichnam aus dem Fenſter auf die Straße, der Herzog von Guiſe gab dem Toten, „den alle Mörder Frankreichs ſo ſehr gefürchtet hatten, ſo lange er lebte“, einen Fußtritt, Petrucci ſchnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre (er ſoll nach Rom geſchickt worden ſein, fraglich iſt, ob er dort ankam); der verſtümmelte Leichnam wurde durch die Straßen von Paris gezogen und am Galgen von Montfaucon aufgehängt; der Marſchall Montmorency ließ ihn nach einigen Tagen abnehmen und beiſetzen; nach mancherlei Schickſalen wurden die irdiſchen Überreſte Colignys 7. Sept. 1851 in einer eiſernen Kiſte in ein Mauerſtück des ſonſt zerſtörten Stammſchloſſes Châtillon eingemauert. In Paris wütete der Mord überall, kein Alter, kein Stand noch Geſchlecht, nicht Wiſſenſchaft, nicht Verdienſt wurden geſchont, Privatrache und Habgier verbündeten ſich mit fanatiſcher Mordgier. Von Paris ver-

breitete sich das Morden wie ein blutiger Strom durch ganz Frankreich, in Stadt und Dorf widerholte sich das entsetzliche Schauspiel der Bartholomäusnacht. Die Zal der Opfer schwankt zwischen 10—100,000; am warscheinlichsten belief sie sich in Paris auf 5000, im übrigen Frankreich etwas über 20,000. Auf Befehl des Hofes erklärte das Parlament durch Beschluss vom 27. Okt. Coligny des Hochverrats für schuldig, ließ sein Wappen zerschlagen, sein Schloss zerstören und erklärte seine Nachkommen auf ewige Zeiten für unehrlich. Durch Beschluss vom 10. Juni 1599 wurde dies Urteil vollständig kassirt. Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in 3 Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrat und die Niedermetzelung verewigen.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Colignys Familie. Von Charlotte de Laval hatte er 6 Söne und 2 Töchter, 3 Söne starben frühe. Der 4., Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder Odet (geb. 24. Dez. 1560) den Nachstellungen der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wider nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Geheimen Rats und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Son, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht drei Jare in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jare 1591 trat er zum Katholizismus über. — Von den 2 Töchtern Colignys starb die eine, Rénée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heiratete zuerst Téligny, verlor aber ihren Gemal in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verehelichte sich im J. 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemal durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das deutsche Kaiserhaus, das englische Königshaus und der Graf von Paris leiten ihre Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemalin Colignys, Jaqueline d'Entremont; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habsüchtigen Herzog eingesperrt; ihre und Colignys Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Konfession erzogen; sie selbst wurde eingekerkert, gegen das Versprechen der Abschwörung freigelassen, später wider eingesperrt und starb Dez. 1599 im Kerker; ihr Wunsch, die Marcia des neuen Cato zu werden, war in furchtbarer Weise in Erfüllung gegangen.

Litteratur. Von Colignys Hand existirt eine Darstellung der Belagerung von St. Quentin, ein Muster klarer, durchsichtiger Schreibart, zuerst gedruckt als Mémoires de l'amiral de Coligny, Lannel, Paris 1623, 4°, aufgenommen in du Bouchet, Preuves de l'histoire de la maison de Coligny, Paris 1662; Collection Petitot I. Sér. T. 32; Michaud. T. 8, auch sonst unter anderem Titel; seine Verteidigungsschriften im Prozess Poltrot s. oben S. 308, seine Ordonnanzen Cimber et Danjon, Archives curieuses, Sér. I, T. 8; sein Tagebuch, eine Geschichte der Bürgerkriege von ihm, unter seinem Nachlass gefunden, ließ Katharina ins Feuer werfen, ein warer Mord an der Wissenschaft; Briefe von ihm, in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs, Deutschlands, Englands und der Schweiz zalreich zu finden, sind gedruckt: Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, Paris 1852 sq. beinahe in jedem Jargang, bes. Jarg. 1. 2. 14. 21, ferner in Archives des missions scientifiques et littéraires. Sér. III. T. 2. 3.

Von Werken über jene Zeit: Ranke, Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert; Baum, Leben Bezas s. o.; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus Bd. 1—3; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX. 1. 2, Leipz. 1855 (vortreffliches Werk); H. Martin, Histoire de France T. 8. 9; Fronde, History of England from the fall of Wolsey to the death of Elisabeth, Bd. 1—12, London 1856—70; Ebeling, 7 Bücher französischer Geschichte I. II., Tübingen 1855—60; von demselben: Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipzig 1872; Aumale, Histoire des princes de Condé. 1. 2. Paris 1863—64; La France protestante, T. III.

Auf Wunsch der Witwe Colignys verfasste Franz Hotmann eine kurze Le-

bensbeſchreibung von ihm: Gasparis Colonii magni quondam Franciae Amiralii vita 1575, s. l. anonym; ins Franzöſiſche, Engliſche (von Golding, Lond. 1576) und Deutſche überſetzt. Überarbeitungen davon ſind die Ausgaben La vie de messire Gaspar de Colligny, Leyden 1643, Amſterd. 1643, Paris 1665 u. oft. La vie de Gaspard de Coligny, Cologne 1686 von Sandras de Courtitz iſt mir unbekannt. Auf jener Darſtellung Hotmanns beruht das friſche Lebensbild Colignys von E. Stähelin, Proteſtant. Monatsblätter von Gelzer 1858, Bd. 11. 12, erweitert von Meylan, Vie de Gaspard de Coligny, Paris 1862 (überſetzt von Lebderhoſe).

Vortrefflich iſt die Skizze von Teſſier, L'amiral Coligny, Paris 1872. Ein den Anforderungen der Wiſſenſchaft entſprechendes Werk über Coligny fehlt noch; Graf J. de Laborde hat es unter der Feder und treffliche Proben gegeben, Bulletin 1870. 73. 74. Über die Bartholomäusnacht: Memoires de l'Estat de France, Middelburg 1576 (von Simon Goulard); Soldan in Raumers hiſtoriſchem Taſchenbuch Jarg. 1854, zuverläſſig und genau; Coquerel, Histoire de l'église réformée de Paris I. Paris 1862, mit reichen Quellenangaben: White, The massacre of St. Bartholemew. 1. 2. Lond. 1868, mir nur durch die Rezenſion von A. Maury im Journal des savants, 1871, bekannt. [Acton] The Massacre of St. Bartholemew, in North British Review, Oct. 1869. Le strage di San Bartolomeo (von Gar), Venezia 1870 mit vielen neuen Dokumenten. **Th. Schott.**

Collation, ſ. Beneſizium.

Collegia pietatis, ſ. Spener, Pietismus.

Collegialkapitel, ſ. Kapitel.

Collegialſyſtem, ſ. Kollegialſyſtem.

Collegium germanicum, ſ. Collegia nationalia.

Collegia nationalia oder **pontificia,** insbeſondere das Collegium Germanicum. Dieſe Kollegien ſind Bildungsanſtalten für Miſſionarien, die in chriſtliche akatholiſche Länder gehen ſollen. Sie verdanken ihre Entſtehung zunächſt Ignatius von Loyola, der das erſte von ihnen zu Rom im Jare 1552, alſo nur zwölf Jare ſpäter als den Jeſuitenorden ſelbſt, nach einem ſchon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutſchland ſtiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeſchichte, Berlin 1837, S. 275). Nach dem Muſter dieſes Collegium Germanicum ſind ſpäter alle änlichen Anſtalten geſtiftet. Dasſelbe iſt, nach dem Buchſtaben ſeiner Fundation, ein Gymnaſium mit einer theologiſchen Fakultät, das alle Rechte der römiſchen Univerſität genießen und von einem Rektor und Lehrer aus dem Jeſuitenorden geleitet werden ſollte; in Warheit aber ein klöſterliches Erziehungsinſtitut, anfangs für Geiſtliche allein, dann eine zeitlang auch für Laien, deſſen Schüler den Unterricht in der römiſchen Studienanſtalt der Jeſuiten — dem Collegium Romanum — teilen und übrigens unter deren Aufſicht leben. Die oberſte Leitung erhielt eine Kommiſſion von ſechs Kardinälen, Protektoren genannt. Dieſe Protektoren ſollen nach den Statuten in Deutſchland Vertrauensmänner haben, die ſich nach fähigen jungen Leuten umſehen und außer den Deutſchen auch Schweizer, Frieſen, Geldriſche, Cleviſche und Skandinavier ſenden dürfen: denn eben aus ketzeriſchen Gebieten wünſchte man Schüler zu haben. Dieſelben müſſen zwiſchen fünfzehn und einundzwanzig Jare alt, geſittet und von der Natur wol ausgeſtattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weiſe ſich auszudrücken begabt ſein. Noch in ihrer Heimat werden ſie mit den Geſetzen der Anſtalt bekannt gemacht, und nur nachdem ſie ſich bereit erklärt haben, ihnen vollſtändig gehorſam zu ſein, nach Rom geſchickt, dort aber vom Rektor erſt widerholt geprüft und hierauf, nach erfolgter Entſcheidung der Protektoren wirklich aufgenommen. Dabei verpflichten ſie ſich zu lebenslänglicher Treue gegen den Papſt, die römiſche Kirche und die katholiſche Religion — zweitens den geiſtlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, ſobald die Kardinal-Protektoren es befehlen; — drittens im Kollegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, ſondern bis ſie fähig erachtet ſind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutſchland geſchickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieſes Abgeſchicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung iſt,

so befiehlt Ignatius, mit großer Vorsicht zu vermeiden, dass etwa irgend jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor diese spezielle Verpflichtung, sich senden zu lassen, ausdrücklich und bestimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geschlecht von Priestern zu erziehen, das an wissenschaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachsen sei, dessen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenstrenge und Gesinnung aber geeignet sein möchte, dem gesunkenen katholischen Priesterstande in Deutschland einen neuen Geist zuzubringen. Dieser Zweck wird dem eintretenden Alumnen mit dem Bemerken vorgehalten, dass er seiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr gestatte, die Anstalt wider zu verlassen und eine andere Lebensaufgabe zu wälen (aliam vitae conditionem amplecti). Vielmehr müsse jeder Alumnus, sobald es den Protektoren beliebe, sich von ihnen absenden lassen, um an denjenigen Orten seiner Heimat zu arbeiten, an welchen er damit die beste Frucht schaffen könne. Diese Pflicht muss er mittels ausdrücklicher Zusage, von der nur die Protektoren entbinden können, und deren Bruch mit schweren Kirchenstrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und schriftlich, in doppelter Formel, dahin gehend, dass, nachdem der Alumnus die gesamte Stiftung (collegii institutum) begriffen, er sich ihren Gesetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Absichten (intentionem) der Protektoren sowol im Kollegium selbst, als nachher (discedendo) erfüllen wolle: dass er alle akatholischen Meinungen abschwöre, „das zum Kampfe gegen sie gestiftete, fromme Institut dieses Kollegiums billige und sich ihm einordne, um es nach allen seinen Einrichtungen treu zu halten". Julius Cordara, Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa, Romae 1770, Fol. Daraus: Das deutsche Kollegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken, Leipzig 1843, und A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, S. 85 ff.

Nach kurzer Blüte war dieses Kollegium gesunken und fristete ein kümmerliches Leben, bis P. Gregor XIII., der fast allen Jesuitenschulen der Welt sich irgend einmal woltätig erwiesen hat, es am 6. August 1573 neu einrichtete und hierauf zu Rom ein griechisches (13. Jan. 1577), englisches (22. April 1579), ungarisches, welches er im Jare 1584 mit dem deutschen vereinigte, ein maronitisches (26. Juni 1584), ein thracisch-illyrisches Kollegium sowie drei dem Germanicum sehr änliche Anstalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Gesinnung dabei spricht er in der Stiftungsurkunde der Coll. Anglicanum folgendergestalt aus: „Täglich sehen wir die Kirche mit Hinterlist und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren älteren Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, sind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottlosigkeit und lästerlichen Wansinns gegen sie kämpfen. Diesem Angriff setzen Wir nach der Pflicht unseres Amtes die Uns zu Gebot stehenden Kräfte entgegen und verteidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unserm Schutze sind. Der wirksamste Schutz aber und das kräftigste Gegenmittel ist, in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüt leicht zum Guten zu wenden sein wird, im katholischen Glauben zu befestigen". Daher, sagt Gregor, habe er von Anfang seiner Regierung an gestrebt, National-Kollegien in Rom zu gründen, als Pflanzschulen des katholischen Glaubens und seiner unverfälschten Lehre (diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sincerae ad eam institutionis seminaria). Wie im Gedanken, so auch in der Form sind diese Anstalten insgesamt Nachamungen des Germanicums: selbst ihre Stiftungsurkunden stimmen großenteils, und auf vielen Punkten wörtlich, überein. Das maronitische, ungarische und griechische sind dabei untereinander näher, als mit dem englischen verwandt, welches seinerseits dem Germanicum am änlichsten ist.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerst zwei bedeutsame Zusätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieser Institute bezeichnen: Erstens dass die Schüler, wenn sie in die Anstalt eintreten, nicht sogleich,

sondern erst nach einer Prüfungszeit von sechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leistendes eidliches Versprechen, dos geistliche Leben niemals verlassen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienst der Seelsorge auf Befehl der Obern allezeit bereit sein zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergestalt wirkliche Alumnen geworden sind, fünf Privilegien verliehen, die darauf hinausgehen, dass die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Kollegiums gehalten war, erst in ihrer Heimat ordinirt werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich noch vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1) außer den gewönlichen Ordinationszeiten, 2) one Beobachtung der gesetzlichen Interstitien, 3) one Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4) one einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5) endlich one dass ein Defectus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den ignatianischen Statuten des deutschen Kollegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, dass beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, dass Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar titellosen Ordination (s. d.), teilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszwecke auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatze eine Art abgeschwächter Professleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Benefiziums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (professionis, paupertatis) ersetzen. Durch diese Einfürung der Ordination one Titel geschah daher im Jare 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Kollegia zu einer Art geistlicher Kongregationen unter bestimmten Oberen, nämlich den Protektoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das deutsche Kollegium (1584 1. April) definitiv mit dem ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie rezipirt beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Dass der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondere die in Deutschland verweilenden, der Rektor des Kollegiums väterliche Sorge tragen soll, indem „er von ihren Arbeiten Kenntnis nimmt und sie liebevoll tröstet". Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten teils zu berichten (eorum labores cognoscendo), teils dieselben von ihm dirigiren zu lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wol gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, dass wärend in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profess getan haben, für besonders passlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — im Gegensatze dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einen Orden oder eine ordensänliche Kongregation, one ausdrückliche Erlaubnis der Protektoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rektor und den Protektoren seines Kollegiums lebenslänglich schuldet.

Manche gregorische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schlief mit der Zeit wider ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein schottisches Kollegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Kongregation de propaganda fide gegründet ward und an der Verfassung jener An-

ſtalten inſofern etwas änderte, als der ihr zugewieſenen Kompetenz gemäß zuerſt Kardinäle aus ihrer Mitte zu Protektoren ernannt wurden, und allmählich das Protektionsrecht im weſentlichen an die Kongregation als ſolche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei änliche Kollegien, das Collegium Urbanum de propaganda fide von Gregor XV. am 1. Auguſt 1627 (ſ. über die Verfaſſung desſelben die Münchner hiſtoriſch-politiſchen Blätter Jarg. 1842, Bd. X, S. 147 ff.) und das Collegium Hibernense von demſelben im Jare 1628, letzteres für Irland, erſteres one Beſchränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewol es erſt allmählich dieſen ganz weiten Geſichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Muſtern. Außer Rom aber wurden teils fundirt, teils erneuert und mit Statuten verſehen die Kollegien von Wien, Prag und das Illyricum von Loretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das irländiſche am 12. April 1631, das erzbiſchöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das griechiſche Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das chineſiſche unter dem Namen Familia Jeſu Chriſti zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jare 1677 der Sekretär der Kongregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Papſt, der unter dem Titel Etat présent de l'Eglise catholique in franzöſiſcher Überſetzung zu Amſterdam 1716 gedruckt worden iſt (ſ. über denſelben meine Schrift: die Propaganda ꝛc., Göttingen 1852, Th. I, S. 107 f.), eine offizielle Darſtellung des Geſchäftskreiſes der genannten Behörde gab, ſpricht er als ihren Grundſatz aus, daſs für jedes häretiſche Land ein Nationalkollegium, nach dem Muſter etwa des deutſchen, exiſtiren müſſe. Er ſchließt daher ſeiner Darſtellung der europäiſchen Miſſionen auch eine Aufzälung der damals beſtehenden derartigen Anſtalten an, in welcher er außer den genannten noch verſchiedene andere zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Ollmütz ꝛc. gelegene nennt. Ein offizieller Konſpektus aus der neueſten Zeit findet ſich in der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo, Roma 1843, S. 21—27. Derſelbe übergeht, weil ſie untergegangen waren, die Kollegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, daſs das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt ſei und nennt folgende im obigen noch nicht genannte, teilweiſe jedoch von Cerri ſchon erwänte Anſtalten, von denen gerade aus dieſer Auffürung gewiſs iſt, daſs ſie der Kongregation de propaganda fide als Miſſionskollegien bekannt, und warſcheinlich, daſs ſie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet ſind: in Italien das griechiſche Kollegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anſtalt für Albanien, urſprünglich in Fermo, ſpäter mit dem Urbanum vereinigt, und ein Kollegium zu Melan in Savoyen, deſſen nationaler Charakter nicht näher beſtimmt wird; in Frankreich das Seminar Des missions étrangères für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Miſſionen der franzöſiſchen Kolonieen, ſowie ein iriſches Kollegium in Paris, nicht minder ein iriſches Kollegium in Douay; in Irland ſelbſt endlich vier neu gegründete Kollegien zu Younghall, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländiſche Miſſionen beſtimmt.

Die Verfaſſung dieſer Kollegien, ſoweit ſie bekannt iſt, beruht durchaus auf den ſchon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundſätzen. Allenthalben iſt ihr Zweck, tüchtige, gut katholiſche, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelſorger zu erziehen: zu dieſem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine beſtimmte Anzal Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden ſollen, wo ſie zu wirken beſtimmt ſind; damit nicht die katholiſche Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil ſie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meiſtens der Jeſuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder ſchon als geweihte Prieſter, oder wenigſtens zur Ordination völlig vorbereitet entlaſſen, mit der Verpflichtung, ebendort als Miſſionare zu arbeiten. Vorſtand des Kollegiums iſt ein aus dem mit der Anſtalt betrauten Orden entnommener Rektor, der auch mit den entlaſſenen Alumnen in obenerwänter Weiſe in Verbindung bleibt, ſeinerſeits aber

unter der Propaganda steht. Das mit dieser lokal am nächsten verbundene Kollegium „Urbanum de propaganda fide“ hat in seiner Verfassung weiter nichts eigentümliches, als dass es die Tendenz der übrigen änlichen Stiftungen generalisirt; und wärend sie allemal nur für ein einzelnes Land zu sorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonstration davon in dem Sprachenfeste an Epiphaniä ist bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Änlichkeit in der Einrichtung dieser verschiedenen Anstalten nur einen historischen Grund hatte: so musste, seit sie alle der mit großer Macht versehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von selbst eine gleichmäßige sein. Zuerst gab Urban VIII. in einer Konstitution vom 18. Mai 1638 die ersten vier der oben erwänten Privilegien des Collegium Anglicanum, nur mit etwas genauerer Formulirung der desfallsigen Erfordernisse, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päpstlichen Kollegien (Coll. pontificia) und sämtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Ressort dieser Kongregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (Bullar. Congr. de propag. f. T. I, p. 91). Und wie von jeher dieser besonderen Privilegirung der Alumnen bei den Kollegien, für welche sie galt, andererseits auch eine besondere Verpflichtung entsprach, so hat ebenderselbe Urban VIII. auch schon für sie alle — zu welcher Zeit ist nicht genau bekannt — einen und denselben beim Eintritt in die Anstalt abzulegenden Eid vorgeschrieben, dessen Formel nur in einer spätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660, Bullar. Propag. 1, 140) herstammenden Redaktion aufbewart ist. Sie enthält sechs einzelne Verpflichtungen: 1) Annahme der Verfassung der Anstalt, Unterwerfung und Einordnung in dieselbe, 2) Versprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, one Erlaubnis der Propaganda, niemals einzutreten, 3) den geistlichen Stand und alle seine Weihen auf sich zu nehmen, sobald diese Kongregation es befehle, 4) unter allen Umständen, auch wenn man in einem Orden Profess getan haben sollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erstatten, 5) auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Missionar in die Heimat sich zu begeben, und endlich 6) diesen Eid nach der von P. Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Deklaration zu verstehen. Dieselbe besagt, dass durch ihn jeder Alumnus für sein ganzes Leben und alle Lebenslagen (perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint) verpflichtet werde und seinen Dienst nicht auf ihm beliebige Weise, sondern nur ad praescriptum Sedis Apostolicae leisten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorsam möge gehindert werden, soll jeder von einem Alumnus abgelegte Ordens-Profess, sobald er one ausdrückliche schriftliche Erlaubnis der Propaganda geschehen ist, nichtig sein, wärend zu ihrem Dienste auch derjenige, dem sie den Eintritt in einen Orden gestattet, nichtsdestoweniger verpflichtet bleibt. Anscheinend war es vorgekommen, dass Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wal eines anderen Lebensberufes (status) damit zu entschuldigen versucht hatten, dass sie one diesen Schritt sich nicht würden haben ernären können. Dies, sagt Alexander, sei keine Ausrede: der römische Stul lasse keinen Missionar, der redlich arbeite, in Not; außer etwa mit dessen eigener Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalkollegiums, möge er weltgeistlich geblieben oder Regular geworden sein, müsse, sobald er sich einmal diesem wichtigen Stande geweihet habe, so lange er lebt, järlich — wenn er außerhalb Europa sich befindet, alle zwei Jare — der Kongregation de propaganda fide einen schriftlichen Bericht erstatten über seine Person, Lage, seinen Aufenthaltsort und seine Arbeiten; er hat dies Schreiben, das an den nächstresidirenden apostolischen Nuntius abgegeben wird, jedesmal so oft zu widerholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang bescheinigt. Zu solchen Berichten gibt es ausfürliche Anleitungen, worüber nachzusehen ist meine angefürte Schrift Th. I, S. 341—348. — Zu der erwänten Deklaration sind noch zwei andere vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen, in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Kollegien gemäß sind, genauere Anordnung getroffen und

bestimmt wird, daſs wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewält haben sollte, dieſes zwar seines Eides wegen stets widerruflich und die Propaganda befugt ist, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann seinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet sich also für sein ganzes Leben zu einer vollständigen und ausschließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Kollegiums, in welches er eintritt, um darin, allerdings auf Kosten der Kirche, erzogen und mit jenen besonderen Privilegien ausgestattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterstattung an die Propaganda. — Mindestens seit dem Jare 1660 ist diese Art Verpflichtung von sämtlichen Alumnen der päpstlichen Nationalkollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegensatz der Missionarii regulares der offizielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine so ausschließliche Widmung aber für das ganze Leben ist nicht one Verwandtschaft zu einem gewönlichen Ordensprofeſs und diese Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten.

Wie das deutsche Kollegium, so halten auch die übrigen jedes einen bestimmten geographischen Bezirk im Auge, um gerade für diesen seine Schüler auszubilden. Selbst das allumfassende Kollegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für sein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmsweise anders über ihn. Ferner umfaſst dabei die Stiftung — das institutum — einer solchen Anstalt, neben der Erziehung der geistlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Kollegiums entsprechende Benützung. Indem also die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid sich der gesamten Stiftung anschließen, verpflichten sie sich lebenslang zu „einer bestimmten Mission", d. h. zur Missionstätigkeit in einer gewissen Gegend; nämlich der, für welche eben diese Stiftung gemacht ist. Darauf beziehen sich in den Gesetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I, 148, 149, T. V. 139). Dies lag schon von Anfang an im Charakter der genannten Anstalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die sich in den angefürten Erlassen Alexanders VII. sehr deutlich ausspricht. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat sich der Stiftung (fundatio) desjenigen Kollegiums eingeordnet und angeschlossen, in welchem er erzogen ist. Diesem „Institut" hat er sich durch seinen Eid gewidmet, hat darin „Profeſs getan" (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti teneutur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf sich genommen, lebenslang als Missionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergestalt seine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu sorgen, hat er durch Eid und genossene Erziehung sich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen andern Beruf darf er ergreifen, als der sich hiermit verträgt; haben daher solche Alumnen eine Lebensart gewält, in der sie ihn in irgend einer Rücksicht nicht mehr erfüllen können, so vermag die Propaganda dies jederzeit zu annulliren. Die Alumnen sollen stets da arbeiten, wohin sie nach der Stiftung ihres Kollegiums gehören, in den Bezirken, für die sie sich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem fundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuant Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spiritualis scilicet earum provinciarum salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I, 145). So sollen sie auch, wenn sie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müſſen, dies der Propaganda berichten, die niemanden, der auf den Titel der Mission ordinirt worden, darben laſſen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I, 141, 142, 236).

Die Ordination auf den Missionstitel (ad titulum missionis oder,

was auch vorkommt, ad tit. illius — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) ist unter den Privilegien bereits genannt worden, welche anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalkollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um so größere Begünstigung, je strenger sonst auf gehörige Nachweisung eines Titels gehalten wird. Die Natur aber dieses Missionstitels ist nun klar aus der oben dargestellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltpriester ist nicht, wie ein ordensgeistlicher Missionar, auf den Titel seines Ordens geweiht; sondern wenn er weder ein Benefizium, noch etwa eigenes Vermögen hat, so ist es eine Frage, ob er überhaupt ordinirt werden kann? So lange nun die Mission, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte diese Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutschen Kollegiums war anfangs darauf gestellt, dass die Alumnen erst nach ihrer Rückkehr und von den deutschen Bischöfen sowol ordinirt, wie mit Benefizien versorgt nnd bei deren Konferirung gerade bevorzugt sein sollten, wobei nur ausnahmsweise auch schon an anderweit zu besoldende Reiseprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Elisabeth weder katholische Bischöfe, noch Benefizien; hier war also eine andersartige Hilfe nötig und man entschloss sich, die ausgebildeten Alumnen des Kollegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt seitens der Anstalt selbst (daher Tit. Collegii: Rigantius, Comm. in Regul. Cancell. XXIV, § V, Ed. Colon. 1751, 2, 401 sq.) Sorge zu tragen, so lange und so oft es nötig sei. — Die Deklarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Prinzip allmählich allgemein geworden ist, so dass in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und seine Kräfte gebrauchen will, oder aber die Oberbehörde dieser verschiedenen Kollegienstiftungen, die Kongregation der Propaganda selbst, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnus, wenn er nur in ihrem Dienste arbeiten mag, eventuell zu sorgen bereit ist. Auf diese Aussicht hin aber kann er auch allenfalls schon ordinirt werden; sofern er sich nur dagegen lebenslang zu dem geforderten Dienste verpflichtet.

Augenscheinlich zeigt dieser Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie sogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii sich als technischer erwiesen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Kongregation, mit denen die unter ihren Rektoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia onehin viel Ähnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der anderen Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Missionstitel so erkennbar hervor, dass er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Kurie geltende Ansicht ist — als ein Mittelding zwischen dem Tisch- und Ordens-Titel aufgefasst werden muss.

Heutzutage werden, soweit nicht durch die neueren politischen Ereignisse Störungen eingetreten sind, weit die meisten Alumnen der Nationalkollegien, z. B. sämtliche Schüler des Germanicum, und ebenso die Zöglinge des Kollegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jares ihrer theologischen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchner hist. pol. Bl. X, 148), auf den Missionstitel ordinirt, gehen darauf in ihre Heimat und erhalten von der Propaganda so lange Lebensunterhalt, bis sie eine Anstellung bekommen. Können sie eine solche nicht erlangen, so kehren sie in bestimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Mission anderweitig verwendet.

Vgl. meine Schrift: Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht, Gött. 1852, Th. I, S. 73—91 und 225—245, woselbst die Belege zu dem hier Vorgetragenen im einzelnen angegeben sind. **Meier.**

Collegianten, s. Kollegianten.

Collision der Pflichten, s. Kollision.

Collyridianer, s. Kollyridianer.

Colombia, Vereinigte Staten von; auch Neu-Granada. Kirchliche Statistik. Wie der Name so sind auch Flächeninhalt und Einwonerzal noch nicht

sicher festgestellt. Man berechnet jetzt das Gebiet auf 15,086 geogr. Quadratmeilen oder 830,700 Quadratkilometer, die Bewoner nach einer freilich ungenauen Zälung von 1871 auf 2,910,329 Seelen. Hierzu kommen noch die auf etwa 100,000 geschätzten nicht civilisirten Indianer, die wider ins Heidentum zurückgesunken sind. Die Religion der christlichen Bevölkerung ist die röm.-katholische, doch besteht seit 1851 verfassungsmäßig Religionsfreiheit, sodafs andere Konfessionen das Recht öffentlichen Gottesdienstes haben; auch ist 1852 die Civilehe eingefürt. An der Spitze der Kirche stehen der Erzbischof von Bogotá und die Bischöfe von Popayán, Cartagena, Santa Marta, Antioquia, Panamá, Pamplona. Pasto (?). Die Pfarrgeistlichkeit ist nicht sehr zalreich. Auch die Zal der Klöster hat sehr abgenommen; im J. 1854 gab es ihrer noch 32 mit 697 geistlichen Bewonern. Die Geistlichen, für deren Ausbildung 4 Seminare und eine theologische Fakultät an der Universität in Bogotá erhalten werden, gelten durchweg für sehr ungebildet. Der sittigende Einfluss, den sie auf das Volk üben, ist ein geringer. Die Macht der Kirche ist sehr beschränkt. — In Bogotá haben die wenigen Protestanten nur einen eigenen Friedhof, aber kein Bethaus; sie bilden keine Gemeinde.

Quellen: Stein-Wappäus, Handbuch d. Geogr. und Statistik I, 3, S. 369 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. **G. Plitt.**

Columba, s. Keltische Kirche.

Columba, der Jüngere, auch Columban genannt, ein altbritischer Missionar und Klostergründer, gebildet in dem Kloster Bangor, war seit dem Ende des 6. Jarhunderts auf dem Kontinent tätig. Um 595 ließ er sich mit zwölf Genossen in der Wildnis der Vogesen auf den Trümmern des Schlosses Anegray nieder und erbaute ein Kloster, das er nach dem Muster seiner Heimat einrichtete und zum Ausgangspunkt seiner missionirenden und organisatorischen Arbeit machte. Denn es kam ihm nicht bloß auf Bekämpfung der allerdings noch vorhandenen Reste des Heidentums, sondern vielmehr auf Verbreitung des klösterlichen Lebens und christlicher Gesinnung an. Bald entstanden in Luxeuil, Fontaines, Besançon verwandte klösterliche Gemeinschaften, denen sich bald eine ganze Reihe von Stiftungen anschlossen. Ein großer Teil des späteren fränkischen Klerus ist durch diese Schule, welche sich gleichmäßig durch wissenschaftlichen Sinn und den Ernst christlicher Gesinnung, insbesondere aber durch Kenntnis und Befolgung der h. Schrift auszeichnete, hindurchgegangen. Bald saßen auf den Bischofstülen des Frankenreichs die Schüler dieser altbritischen Klöster. Columban selbst erlebte dies freilich nicht. Ein Zusammenstoß mit dem König Theoderich und dessen Großmutter Brunhilde trieb ihn von seinen Stiftungen hinweg. Als der sittenstrenge Mönch den König wegen seines ausschweifenden Lebenswandels zur Rede setzte, ihm den Eintritt in sein Kloster versagte und sich weigerte, die unehelichen Söne Theoderichs zu segnen und als ebenbürtig anzuerkennen, benutzte die Königin Brunhild, welche fürchtete ihren Einfluss auf den König an Columban zu verlieren, die Abneigung des fränkischen Klerus gegen den Iren, welcher in mehreren Punkten, besonders in der Osterfeier, der Tonsur und Klosterverfassung von der gallischen Sitte abwich, um ihn auf einer Synode verurteilen und aus dem Lande verjagen zu lassen. Er ward ergriffen und nach Nantes geschleppt, wo man ihn zur Rückkehr nach Irland zwingen wollte. Allein der Bedrängte entfloh zu Chlotar von Neustrien und begab sich von da, überall mit Ehrenbezeugungen überhäuft, zu dem austrasischen König Theodebert. In dessen Gebiet fallen seine weiteren Wanderungen rheinaufwärts, die er mit der Niederlassung am Bodensee, auf dem altchristlichen Boden von Bregenz beschloss. Unterwegs soll er in Mainz und am Zürichersee verweilt haben. In Arbon fand er bei einem christlichen Priester Gastfreundschaft. In Bregenz nahm er eine verlassene Kirche in Besitz, wie es heißt, vom Bischof von Konstanz unterstützt und von der Bevölkerung wol aufgenommen. Drei Jare wärte dies glückliche Verhältnis, bis Theodebert von Austrasien besiegt und Bregenz zum Reiche Theoderichs geschlagen ward. Alsbald begannen die Verfolgungen. Der Landesherr, Herzog Gunzo, wurde schwierig, zwei Brüder wurden ermordet, täglich drohte neue Gefar. Da ergriff Columban abermals den Wanderstab und wendete sich nach Italien zum

Longobardenkönig Agilulf. Nur einige Genossen blieben mit Gallus, dem ausgezeichnetsten Schüler C.'s, in der Schweiz zurück. Es war um das Jar 612. Im Süden von Pavia an der Trebia stiftete C. ein neues Kloster, Bobio, und erhob dasselbe zu einem hervorragenden Sitze der Kultur und Wissenschaft. Kurz vor seinem Tode kam eine Einladung Chlotars II., welcher nach blutigen Taten Alleinherrscher geworden war, wider in das Frankenreich zurückzukehren. Es war zu spät. C. starb im J. 615, nach kirchlicher Annahme am 15. November, nach dem Matyrol. Rom. am XI. Cal. Decembr., nach der Biographie des Jonas von Bobio am II. Cal. Dec.

Die Poesie der Liebe und des Glaubens hat dies einfache Geschichtsbild mit phantastischen und sinnreichen Legenden umrankt und berichtet von Wundern und Zeichen. Bald heilt C. Blinde, bald Besessene und treibt Teufel aus. Dem Stallmeister Theoderichs, der, als er ihn durchboren will, totkrank zu seinen Füßen niederstürzt, gibt er Gesundheit und Leben zurück. Er hat die Gabe der Weissagung. Sein Gebet schafft den Hungernden in der Wüste Speise, sein Wort öffnet im Felsen den Wasserquell. Eine Schar Wölfe, die ihn im Walde umringen, schlägt er durch seine stille Andacht und durch seinen Blick in die Flucht. Dem Bären, der ihn anfällt, gebietet er zu entweichen — und er geht. Selbst unsichtbar kann er sich machen. Die Soldaten, die ihn verhaften sollen, gehen an ihm vorüber, treten ihm auf die Füße, one ihn zu bemerken. In Tuggen findet er die Leute um ein Fass beim Bieropfer versammelt; er bläst von oben hinein und das Fass zerspringt.

Wichtiger als diese Mönchsfabeln sind für uns die Fragen nach der theologischen und kirchlichen Stellung des berühmten Iren, insbesondere die Frage nach seinem Verhältnis zu Rom. Hierüber ist heftiger Streit bis auf diesen Tag und es ist in einzelnen Punkten allerdings keine andere Entscheidung als ein non liquet zu gewinnen.

Als Zögling von Bangor und Son der altbritischen Kirchengemeinschaft hielt er an der von der römischen Ordnung abweichenden Überlieferung seiner Heimat fest: eine andere Tonsur für die Mönche, eine andere Verfassung für die Klöster, andere Gebräuche im Gottesdienst und andere liturgische Formen, auch eine andere Osterberechnung. Um aller dieser Eigentümlichkeiten und um seiner freien Stellung zum Papste willen wurde er zuerst dem von Eifersucht auf sein wachsendes Ansehen erfüllten gallischen Klerus verdächtig. Wärend in England die römischen Eindringlinge den Kampf gegen die britischen Klöster eröffneten, begann auch in Gallien der Streit. C. wendete sich deshalb bereits im J. 602 an den Papst Gregor I., um die Schriftmäßigkeit der altbritischen Osterberechnung und deren Übereinstimmung mit den Vätern gegenüber der ihm ungerechtfertigt erscheinenden gallisch-römischen Osterfeier darzulegen. Eine Antwort erhielt er nicht vom Papste, sondern von jener Synode, welche die britische Weise verurteilte und die fremden Mönche zur Annahme des gallischen Brauchs zu nötigen suchte. Dagegen verwarte sich C. in einem Sendschreiben an die Synodalgeistlichkeit, indem er bat, ihn und die Seinen in der Wildnis, wo er seit 12 Jaren arbeite und 17 Brüder begraben, unbehelligt in Frieden leben zu lassen und daran mante, statt diesen geringfügigen Unterschied zu betonen, lieber die Ursache des Streites, den giftigen Neid und die stolze Ruhmsucht, zu bekämpfen und auszurotten. Als das Verdammungsurteil dennoch an seiner Person ausgefürt wurde, schrieb er an P. Bonifacius (III. oder IV.) in gleichem Sinne, mit dem Ersuchen, der gallischen Intoleranz zu steuern und die Iren in ihrem guten Rechte zu schützen. Auch das blieb erfolglos. Die unter Chlotars II. Regierung eingetretene Veränderung scheint aber den zalreichen Anhängern C.'s gestattet zu haben, an ihrer Eigenart festzuhalten.

Gegen das Ende seines Lebens, als die christologische Frage in dem Dreikapitelstreit weiter erörtert wurde, beteiligte sich C. insofern daran, als er ein Schreiben an P. Bonifacius IV. richtete, in welchem er sich gegen die Verdammung der 3 Kapitel aussprach, die streitenden Parteien zur Eintracht ermante und vor dem Missbrauch der Schlüsselgewalt warnte, wärend er Rom als „die

Hauptstadt der Kirchen" anerkannte. Daraus erhellt, dass C. nicht als Feind dem Papst gegenübertrat, doch mit dem Gefüle geistiger Selbständigkeit und kirchlicher Unabhängigkeit, getreu der Ansicht seiner Mutterkirche, welche die Autorität des Papstes in seinem Gebiet nicht bestritt, aber nicht daran denken konnte, ihn als Oberhaupt zu verehren. Die Idee des päpstlichen Primates war ihm gänzlich fremd. — Weniger sicher sind wir über das columbanische Klosterwesen unterrichtet. Seine Ordensregel galt später als der Benediktinerregel entgegensteheud, ob aber in evangelisch-freiem oder asketisch-gesetzlichem Geiste, darüber ist eben Zwiespalt. Jedenfalls wird dieselbe der Einrichtung der britischen Mutterklöster Iowa, Bangor u. a. entsprochen haben. Es sind aber zwei Aktenstücke vorhanden, um welche sich der Streit bewegt: Eine regula Columbani in Handschriften von Bobio, St. Gallen, Ochsenhausen und Augsburg und eine regula coenobialis fratrum de Hibernia, den beiden letztgenannten Handschriften hinzugefügt. Jene, die Columbaregel der ältesten Klöster, enthält eine schriftmäßige Anweisung zu christlichem Wandel in frommer Gesinnung und evangelischer Sittlichkeit; sie lehrt drei Stufen der Vollkommenheit: nuditas et facultatum contemtus, vera purgatio vitiorum und dei continuata dilectio ac divinorum jugis amor, qui terrenorum succedit oblivioni. Es wird gefordert Gehorsam vor den Oberen, Schweigsamkeit und Mäßigkeit, aber jene so, dass vorsichtiges und nützliches Reden erlaubt ist, diese so, dass sie nicht zur schädlichen abstinentia wird. Die Vigilien werden nach den Jareszeiten und nach dem Maße körperlicher Kräfte bestimmt, damit der erbauliche Zweck nicht unter dem Übermaß leide. Die discretio des Guten und Bösen wird nicht äußerlich, sondern geistig gefasst: gut sind die Früchte des Geistes, schlecht die Laster wie Stolz, Neid, Lüge. Demut im Glück, Festigkeit im Unglück werden gefordert. Unterwerfung des Eigenwillens unter den Willen der Obern und unter das Wort Gottes in der hl. Schrift gilt als die ware „Abtötung des Fleisches", als Ziel: die Ergebung in Gott nach dem Vorbild des Erlösers. — Ganz anders ist der Charakter der Cönobialregel, in welcher ein drakonisches Strafsystem aufgestellt wird gegenüber den kleinlichsten Einzelvorschriften. Die Prügelstrafe spielt eine große Rolle, sie wird festgesetzt für den, der vergisst, das Kreuz über den Löffel zu schlagen, der beim Psalmensingen hustet, bei Tische lärmt und poltert. Mit Absingen einer Anzal Psalmen wird gestraft, wer mit einem Laien spricht, oder sich bei der Messe erbricht, oder aus Versehen beim Ausspucken den Altar trifft u. dgl. m. — Das als unecht anerkannte liber poenitentialis Columbani stellt die Härte und den Druck der Klosterzucht noch in ärgerem Lichte dar. — In wieweit die Cönobialregel mit ihrem leviticischen Pedantismus mit der Columbanregel voll tiefer Gedanken und freier Sittlichkeit vereinbar ist, sei dahingestellt. Immerhin ist es möglich, dass eine spätere oder eine frühere Zeit die Bestimmungen der Cönobialregel in den britischen oder Schottenklöstern beobachtet hat. Dass aber Columban selbst ein biblisch-lebendiges Christentum gekannt hat, dafür sprechen auch seine Instructiones oder Sermones. Dreizehn bis vierzehn derselben gelten als echt. Sie bilden eine fortlaufende Reihe von Lehrvorträgen an Katechumenen oder junge Mönche und handeln vom Glauben und Leben des Christen, insbesondere von der Widergeburt, Liebe zu Christo und von der Seligkeit in dieser Liebe, welche die süneude Kraft des Todes Christi dem Sünder zuwendet und ihn von der Fleischesknechtschaft errettet. Da sich in den später mit der Benediktinerregel reformirten Columbaklöstern „ad modum Luxoviense monasterii" gewisse Vorrechte gegenüber dem Diözesanbischofe, ja sogar das Recht, einen eigenen Bischof im Kloster zu haben erhielten, so lässt sich annehmen, dass Columbau in seinen Stiftungen auch die altbritische Klosterverfassung, wonach die Äbte bischöfliche Gewalt besaßen und die Mönche die priesterliche Würde hatten, eingefürt hat. — Soviel darf, trotz aller Bestrittenheit der Eigenart Columbans und der sie betreffenden Einzelfragen anerkannt werden, dass er von allen Iren oder Schotten, welche im Frankenreiche das Christen- und Kirchentum ihrer Heimat verbreiteten, der hervorragendste und begabteste gewesen ist, ein großer Son der „Insel der Heiligen".

Litteratur: Biographie Jonas, Mönch von Bobio in Act. Sanct. ord. S.

Ben. ed. Mabillon II, 3ff.; Columbani regula in Cod. reg. I, 166sq., ed. Holsten Brockie. Bibl. Patr. max. XII, 2; Columbans Schriften ed. Fleming, Löwen 1607; vgl. Rettberg, K.G. II; Herzog, K.G. I; Friedrich, K.G. II, 1; Ebrard, Iroschottische Missionskirche; Hertel in Stud. und Krit. 1875. **Aug. Werner.**

Comenius (latinisirt aus Komensky), Johann Amos, der zwanzigste und letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche (s. d. Art.) und der berühmteste unter den Reformatoren der Pädagogik im 17. Jarh., war am 28. Juli 1592 zu Niwnitz bei Ungarisch-Brod in Mähren geboren. Seine Eltern starben früh, und der verwaiste Knabe wurde nach einer vielfach zerstückelten Erziehung in verwandten Familien erst im 16. Lebensjare einer Lateinschule zugefürt, machte aber so schnelle Fortschritte, dass er schon 1611 die Universität Herborn beziehen konnte, wo namentlich der berühmte Encyklopädiker Alsted Einfluss auf ihn gewann. Er vollendete seine Studien in Heidelberg, und kehrte nach einer Studienreise, die ihn u. a. nach Holland fürte, im J. 1614 nach der Heimat zurück, wo er zunächst die Leitung der höhern Schule zu Prerau übernahm. Im J. 1616 für das geistliche Amt in der Brüderkirche ordinirt, trat er dasselbe in Fulnek, einer der ältesten und ansehnlichsten Gemeinden derselben an, unmittelbar vor dem Ausbruch des dreißigjärigen Krieges. Schwer trafen auch ihn die Schläge, die bald über die Evangelischen in Böhmen und Mähren hereinbrachen. Im J. 1621 ward Fulnek von spanischen Söldnern eingeäschert, und eine verheerende Seuche raubte dem Comenius Weib und Kind. Von 1624 an, wo die evangelischen Prediger aus ihren Ämtern vertrieben und verfolgt wurden, verbrachte er drei Jare unstet teils auf Reisen zu den verstreuten Glaubensgenossen, teils auf den Gebirgsschlössern der Edlen der Brüderkirche, bis im Jare 1627 sämtliche evangelische Bekenner die Verbannung traf. Comenius wendete sich mit einer ansehnlichen Schar derselben nach Polen, wo schon bei früheren Verfolgungen zalreiche Genossen der Unität Aufnahme gefunden hatten, und wo sie u. a. in der Grenzstadt Lissa unter dem Schutz der Grafen Leszczynski den Kern einer blühenden, fast ausschließlich protestantischen Bevölkerung bildeten. Dort übernahm Comenius bald darauf die Leitung des Gymnasiums, das er zu hoher Blüte brachte. Der Ruhm, den Comenius durch seine Lehrbücher, praktischen Arbeiten, Reformvorschläge auf dem Gebiete des Unterrichts und der Volksbildung gewonnen, verschaffte ihm zalreiche Verbindungen im Auslande, sodass er 1642 durch das Parlament nach England, bald darauf nach Schweden (wo ihm in L. de Geer ein mächtiger Protektor seiner litterarischen Unternehmungen lebte), endlich im J. 1650 durch die Rakoczy nach Siebenbürgen gezogen wurde, um, sei es für Belebung der Studien im allgemeinen, sei es für die Organisation des Volksunterrichts, sei es für die Hebung des höheren Schulwesens, tätig zu sein. Gleichzeitig war er seit 1632 Senior, seit 1648 der einzige noch übrige Bischof der Brüderkirche. Kurz vor Ausbruch des schwedisch-polnischen Krieges aus Siebenbürgen nach Lissa zurückgekehrt, ward er von dort durch die Polen vertrieben, welche die Erfolge Karls X. Gustav von Schweden durch die Zerstörung der protestantischen Stadt rächten. Comenius floh zunächst nach Schlesien, und begab sich dann über Brandenburg und Stettin nach Amsterdam. Mit hohen Ehren aufgenommen, lebte er hier noch 14 Jare seinen litterarischen Arbeiten und der Unterweisung begabter Jünglinge, bis er im November 1670 in Frieden entschlief.

Wie Geschlechter und Gemeinschaften vor ihrem Untergang noch einmal in einem einzelnen Gliede ihre ganze Kraft und ihre besten Gaben zusammenzufassen pflegen, so vereinigt der reiche Geist des Comenius die mannigfaltige Begabung der Brüderkirche in hochbedeutender Weise. Er ist ihr hervorragendster Prediger, und der größte unter ihren asketischen Schriftstellern: nicht bloß formell, sofern seine Schriften noch heut als klassische Muster böhmischer Prosa gelten, sondern auch materiell. Mit edler Einfalt, seelischer Feinheit, kindlicher Herzlichkeit ist in seinen Trost- und Erbauungsschriften ein großer Reichtum bedeutender und sinniger Gedanken aus dem Centrum und der ganzen Weite des christlichen Lebens vorgetragen, und einige derselben, wie das „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens" vom J. 1623 und des „unum necessarium", mit dem der 77järige

Greis seine Schriftstellerei beschloss, sichern ihm für alle Zeiten einen ersten Platz unter den Klassikern christlicher Lehrweisheit. Nicht minder hervorragend ist seine Tätigkeit in der Kirchenleitung. Wie seine unablässige Sorge für die Gemeinden etwas apostolisches hat, so gibt der mächtig aufrichtende und zusammenhaltende Einfluss, den sein unverzagter Glaube weithin ausübt, eine Vorstellung davon, wie der Episkopat der Urkirche vor seiner hierarchischen Verfälschung eine strömende Lebensquelle für die Gemeinde hat sein können. Mit tiefem Sinnen und regem Eifer war Comenius insbesondere dem eigentümlichen Vorzuge zugewandt, den seine Kirche in ihrer die ganze Gemeinde gliedernden Kirchenordnung und Disziplin besaß; und einsam steht er über den ringenden Verfassungstendenzen des Jahrhunderts mit seiner Erkenntnis, wie jede der verschiedenen Theorieen der Kirchenordnung, die episkopale wie die klassikale, die presbyteriale wie die konsistoriale ihre besondere Lichtseite habe und dieselbe auf evangelischem Grunde entfalten könne; und wie eine Verschmelzung des Guten aus allen diesen Systemen der Kirche zum besten Segen gereichen würde. Die Centralfächer der theologischen Wissenschaft, zumal die Dogmatik, lagen seinem praktischen Naturell ferner. Wie der Brüderkirche überhaupt, steht auch ihm die wachstümliche Heiligung überall im Vordergrunde christlicher Betrachtung; und wie vor ihm Hyperius trägt er fast Bedenken, auf die scharfe Herausarbeitung der protestantischen Centraldogmen, sei es der Rechtfertigung sola fide, sei es der Prädestination, den großen Nachdruck zu legen, dem die Gesamtheit der Gemeinde doch nicht folgen könne. Immerhin zeigt die feine, würdige und überlegene litterarische Polemik, die er gegen Rom wie gegen den Sozinianismus zu führen durch seine amtliche Stellung veranlasst ward, wie klar und prinzipiell er die evangelische Grundstellung erfasst und durchdacht hat. Mit ungleich größerer Liebe hat er freilich — auch hierin die ökumenische Geistesart seiner Kirche reflektirend — die Irenik gepflegt, und neben Pareus, Calixtus, Duräus steht auch sein Name unvergessen in der Reihe der großen Friedenstheologen, deren Wirksamkeit die freundlichste Oase in der Wüste des friedlosen Jahrhunderts bietet. Auch auf die Geschichte seiner Kirche erstreckte sich seine litterarische Tätigkeit, wiewol der vorwiegend auf's Tun gerichtete Sinn des Mannes auf diesem Gebiet leicht der Gefar verfällt, die nüchterne Objektivität zu verlieren und zu sehen, was er sehen will. Vermachte er doch selbst in seiner Gegenwart nicht, gegenüber den Weissagungen der unter dem finstern Elend der Zeit auftretenden Pseudapropheten das ruhige Gleichgewicht der Geisterscheidung zu behaupten. Mit der chiliastischen Sinnesart, die Alsteds Einfluss in ihm angeregt, verband sich das brennende Verlangen nach einem Einschreiten Gottes zu Gunsten des zertretenen Evangeliums, ihn in dem inneren Drange zur Sammlung und Veröffentlichung solcher Weissagungen eine Gottesstimme erkennen zu lassen, der zu widerstreben nicht geraten sei; und bis zuletzt hat er, ungeachtet der bittern Angriffe, die diese „lux in tenebris“ ihm zuzog, an dem göttlichen Ursprung ihres Inhalts nicht irre werden wollen.

Den Weltruhm allerdings, den Comenius schon bei Lebzeiten genossen, und der nach langer Verdunkelung im Laufe unseres Jahrhunderts zu vollem Glanze widerhergestellt worden ist, verdankt er nicht seiner kirchlichen und theologischen Tätigkeit im engeren Sinne des Wortes, sondern seiner Bedeutung als Pädagog — auch diese nicht one tieferen Zusammenhang mit jenem bemerkenswertesten Charisma der Brüderkirche, das sich u. a. in ihrer Katechumenatsordnung Gestalt gegeben hat. Die „geöffnete Sprachentür“ des Comenius vom J. 1631 war binnen wenigen Jaren in fünfzehn Sprachen übersetzt und bis in den Orient verbreitet; sein orbis pictus (1658) ist in unzäligen Drucken und Überarbeitungen bis in unser Jahrhundert hinein eins der verbreitetsten Jugendbücher gewesen. Wiewol gerade diese beiden berühmtesten unter seinen Büchern nur eine sehr unvollkommene Anschauung von der didaktischen Lebensarbeit des Mannes geben. Es war zunächst ein religiöses Motiv, das seine große Naturgabe zuerst auf diesem Gebiete zu so mächtiger Entfaltung getrieben hat: durch den bestmöglichen Unterricht sollte für seine misshandelte Kirche ein vollkommenes und unentreißbares Heil erblühen. Jahrzehntelang hat er seine reifsten Werke im Pult gehalten; an dem

Tage, wo die Verbannten heimkehren würden, sollten sie ans Licht und in Wirkung treten. Das universell Bedeutsame aber und Schöpferische seiner Methode liegt in der geistigen und sittlichen Kraft, mit der er die mannigfachsten Impulse der Zeit, die Einflüsse eines Montaigne und Baco, das eindringende Studium der zalreichen Unterrichtsreformer der Epoche, eines Ratich, Helvicus, Bodinus, auch der jesuitischen Pädagogik, und die eigenen Eindrücke von dem Ungenügenden des herkömmlichen Formalismus im Unterricht zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verarbeitete und praktisch durchfürte. Aus der Energie der christlichen Persönlichkeit stammt es, wenn er als das letzte Ziel seiner pädagogischen Intentionen das „Paradies der Kirche", nicht bloß der böhmischen, sondern der allgemeinen bezeichnet: einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und frommer Bildung beruhenden Zustand menschlicher Gemeinwolfart; so dafs also nicht bloß Unterricht des Individuums, sondern organisirte Erziehung des Volkes, nicht bloß Unterricht durch Lehrer, sondern auch schon die Erziehung der Mutter, und ebenso widerum auch das Studium des angehenden Gelehrten in seinen Lehrplan hineingehört; und dafs in Auswal und Bestimmung aller Erziehungsmittel der ethische Standpunkt für ihn der schlechthin dominirende ist. Seiner didaktischen Genialität aber und den Einwirkungen der Obengenannten, vornehmlich des Baco, gehört es an, wenn als das erste Grundprinzip seiner „großen Lehrkunst" der Anschlufs an die Natur, und als das zweite der auf die sinnliche Anschauung (autopsia et sensualis demonstratio) gelegte Nachdruck bezeichnet werden mufs. Aus diesen Prinzipien entfaltet sich in einfacher Abfolge der ungemein reiche und feinsinnige Aufbau seiner Methode (des „verbalen Realismus") und ihrer Hauptregeln: dafs es sich überall nicht darum handelt, das Wissen zum Menschen zu bringen, wie Fremdes zum Fremden, sondern die Anlage der Natur, das göttliche Ebenbild zu entwickeln: wie der Arzt, sei der Jugendbildner nicht Herr der Natur sondern ihr Diener; dafs one Gewaltsamkeit, one Sprünge, in naturgemäßer Folge zu lehren sei, damit alles nötige, damit schnell, damit sicher, damit leicht, damit gründlich gelernt werde; dafs man nicht Worte oder gar bloß Wortformen one zugehörige Sachen lehren soll; dafs Wissen, Denken und Sprechen gleichzeitig gelernt werden müssen, Stufe um Stufe. Es sind wenige der pädagogischen Gedanken, als deren Banbrecher nach ihm die hallischen Pietisten, Rousseau und Pestalozzi gefeiert worden sind, welche nicht bei ihm, sei es präformirt, sei es deutlich ausgesprochen, häufig sogar in reiserer und durchdachterer Gestalt als bei jenen vorliegen. Zu jenen obersten Gesichtspunkten tritt aber bei Comenius mit großer Energie noch ein dritter: der encyklopädische: dafs nicht auf allen Stufen, aber auf der Gesamtheit der Stufen des Unterrichts das Wissen darauf angelegt sein müsse, alles wissenswürdige und erkennbare zu umfassen in bezug auf Gott und Welt, Natur und Kunst, Geschichte der Völker und des Geistes, und in bezug auf das eigne Ich. Von hier aus ergibt sich ihm der Abschlufs der Pädagogik in der „Pansophie", zu deren Aufrifs und Bearbeitung er einige Arbeiten von sanguinischem Optimismus, aber auch voll von dem tiefsten sittlichen Geist einer auf Verbesserung aller menschlichen Zustände gerichteten Sehnsucht veröffentlicht hat; ein vir desideriorum, wie er sich selbst nennt. Es ist die schönste unter diesen Schriften, die Panegersie (1666), welche Herders Blicke auf den fast vergessenen Mann lenkte und so die neue Erkenntnis von der Bedeutung desselben begründet hat. — Vgl. meinen Aufsatz über A. Comenius in den Studien und Kritiken 1878, Heft I, wo auch die Litteratur über ihn angegeben. **Paul Kleinert.**

Commende, s. Kommende.

Commodianus, christlich-lateinischer Dichter, in dem syrischen Gaza geboren und als Heide erzogen, wurde durch das Studium der Bibel, zunächst des Alten Testaments, für das Christentum gewonnen. Wir besitzen von ihm zwei Werke: 1) eine Sammlung von 80 Akrostichen (Instructiones betitelt), von welchen die ersten 45, apologetisch-polemischen Inhalts, an die Heiden und Juden, die andern 35, paränetischer Natur, an die Christen ermanend sich wenden. Das letzte nennt den Namen des Autors. Das Werk ist wol gegen Ende der dreißiger Jare des

3. Jarh.'s verfaſst. Ed. princ. von Rigaltius Toul 1650, die letzte Ausgabe von Oehler in Gersdorfs Biblioth. patr. eccles. lat. XIII, Leipz. 1847; 2) ein im Jare 249 verfaſstes Carmen apologeticum von 1053 Verſen, das wie in der Tendenz, ſo auch in manchen Einzelheiten an die erſte Abteilung der Inſtruktionen ſich anſchließt, indem es die Heiden auffordert, ſich zum Chriſtentum zu bekehren, ſo lange es noch Zeit ſei, da das Ende der Welt herandrohe, deſſen Schilderung das letzte Drittel der Dichtung einnimmt. Beſonders merkwürdig iſt darin die ausfürliche und eigentümliche Behandlung der Sage vom Antichriſt, der wir überhaupt in der chriſtl.-lat. Litteratur zuerſt bei Commodian begegnen. In beiden Werken gibt der Verfaſſer ſich als Chiliaſt und Patripaſſianer zu erkennen, indem er in ſeiner Trinitätslehre dem Noëtus am nächſten kommt. Sehr beachtenswert iſt auch der Vers, in beiden Werken derſelbe, ein rythmiſch, d. h. one Rückſicht auf Quantität und Hiatus gebildeter Hexameter, der durchaus vom Accent beherrſcht iſt. Das Carmen wurde zuerſt edirt von Pitra in dem Spicileg. Solesmense T. I, Paris 1852 (Nachtrag T. IV), dann weit beſſer von Rönſch in Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. XLII, 1872 (Nachtrag 1873). — S. über das Carmen und Commodian ſelbſt Ebert, Tertullians Verhältnis zu M. Felix nebſt einem Anhang über Commodians Carmen apologet., Leipzig 1868 (aus dem 5. Bd. der Abhandl. der philol.-hiſt. Cl. der k. ſächſ. Geſch. d. Wiſſenſch.), und Leimbach, Oſterprogr. der Realſchule von Schmalkalden 1871. Vergl. auch Jacobi in Müllers Zeitſchr. 1852, Nr. 26: Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre. — Eine neue Ausgabe des Dichters beſorgte Ludwig, wovon erſchienen: Commodiani carmina recogn. E. Ludwig. Particula altera carmen apologeticum complectens, Leipzig 1877. **Ebert.**

Commodus, römiſcher Kaiſer von 180 bis 192, ſeinem Vater Marc-Aurel an Geſinnung und Charakter ſehr unänlich, auch in der Beziehung, daſs er, freilich keineswegs aus Hochſchätzung der chriſtlichen Religion, ſondern lediglich aus Gleichgiltigkeit gegen alle Religion, die Chriſten in Ruhe ließ. Nach Dio Caſſius, röm. Geſchichte 72, 4 ſoll ſeine Konkubine Marcia, die aber keine Chriſtin war, den Kaiſer beſtimmt haben, das Verfaren ſeines Vaters gegen die Chriſten nicht fortzuſetzen. Irenäus, adv. haer. 4, 30 berichtet, daſs damals Chriſten ſelbſt im kaiſerlichen Pallaſt angeſtellt waren. Da aber doch Geſetze gegen die Chriſten vorhanden waren, welche der Kaiſer unangetaſtet ließ, ſo gab es hin und wider Märtyrer. So wurde unter der Regierung dieſes Kaiſers der Senator Appollonius (ſ. d. Art.) hingerichtet. **Herzog.**

Common prayer-book ſ. anglikaniſche Kirche.

Communicatio idiomatum heißt die insbeſondere in der ev.-luth. Kirche und Dogmatik gelehrte Mitteilung der Eigenſchaften der in dem Gottmenſchen perſönlich geeinten Naturen an die ſo oder anders bezeichnete Perſon und auf Grund der Perſon-Einheit an die je andere Natur Chriſti. Das Maß ſolcher Mitteilung iſt nicht von vornherein zu beſtimmen, ſondern eben dieſes iſt die hier zu beantwortende Frage, mit welcher inneren Notwendigkeit die Lehre jener Idiomen-Mitteilung ſich ausbildete und wieweit man dieſelbe erſtreckte.

Vorausſetzung der Lehre von der comm. id. iſt die Tatſache, daſs auf Grund der Menſchwerdung des Sones Gottes als der anderen Perſon der göttlichen Dreieinigkeit ein einheitliches Subjekt des Gottmenſchen vorhanden ſei, kraft der Initiative des die menſchliche Natur an ſich nehmenden Logos, ſodaſs nun beide vollſtändige Naturen, die göttliche und die menſchliche, in perſönlicher Einheit unlösbar mit einander verbunden ſeien. Wer die in dem Akte der Menſchwerdung vollzogene Einigung der beiden Naturen zu perſönlicher Einheit leugnet, hat keinen Grund, im Sinne der Kirche nach der Weiſe der Idiomen-Mitteilung zu forſchen: für wen aber dieſe Einigung und Einheit eine Tatſache des Glaubens iſt, der wird nicht anders können, als nun auch irgendwie communicatio idiomatum in dem Gottmenſchen zu ſetzen. Denn eine Einheit der Perſon gibt es nur, inſofern und weil die Naturen untereinander zu ſolcher Einheit verbunden ſind; die Naturen ſind nichts für ſich ſelbſt, ſondern was ſie ſind, das

ſind ſie nur als die der einen Perſon eignenden, ihr zum Organ ihrer Selbſtbetätigung dienenden Naturen.

Hiernach begreift ſich Beides: daſs die alte Kirche ihre bekenntnisbildende Tätigkeit noch nicht auf die comm. id. richtete, und daſs für die ſpätere Kirche ein Zeitpunkt kam, wo ſie dieſer Aufgabe ſich nicht entziehen konnte.

Die alte Kirche beſchränkte ſich in ihrem Bekenntnis darauf, die Tatſache der Gottmenſchheit feſtzuſtellen, von welcher ſie die Realität der Erlöſung, das Weſen des Chriſtentums bedingt wuſste: eine gottmenſchliche Perſon (ἓν πρόσωπον oder μία ὑπόστασις), vollkommen und gleichen Weſens mit Gott nach der göttlichen, vollkommen und gleichen Weſens mit uns nach der menſchlichen Natur, unter Warung der Integrität beider Naturen bei der Einigung und innerhalb der perſönlichen Einheit und unter Feſthaltung ihrer ſchlechthin unlösbaren Verbundenheit (Symb. Chalced. 451). Nachdem in dem monotheletiſchen Streite die Frage nach den Naturen des Gottmenſchen ſich zu jener nach den Willen und Willensbetätigungen zugeſpitzt hatte, war es konſequent, daſs man dieſelbe Ausſage von der Integrität und unvermiſchten ſchlechthinigen Verbundenheit, wie früher bei den Naturen, auch auf die θελήματα und ἐνέργειαι, als an den Naturen haftend, ihr Weſen mitkonſtituirend, erſtreckte, ſodaſs demnach die eine Perſon, deren die Willensbetätigung iſt, mit dieſem zwieſachen Willen der zwieſachen Natur ſich betätigt, je nach der göttlichen oder menſchlichen Art der Betätigung, immer in unlösbarer Verbundenheit one Vermiſchung, bei Fürung des göttlichen, Nachfolge und Unterworfenheit des menſchlichen Willens (Symbol. Constantin. 680 bis 681).

Man ſieht aus dem Verhältnis der beiden Konzilienbeſchlüſſe zu einander, wie hier ſchon der Anſatz dazu vorhanden iſt, von den Naturen und deren Einigung in der Perſon des Gottmenſchen zu den Eigenſchaften und Betätigungen der Naturen fortzugehen, one daſs jedoch die Kommunikation derſelben weiter als nach Seiten ihrer Tatſächlichkeit behauptet worden wäre. Mehr noch war von den griechiſchen Kirchenvätern ſchon des 4. Jarh.'s eine gegenſeitige Durchdringung (περιχώρησις) der beiden Teile des Gottmenſchen angenommen worden, unter dem Bilde des glühenden Eiſens bei Gregor von Nazianz vorgeſtellt, wodurch nun auch ein Austauſch (ἀντίδοσις) der Idiome zu Stande kommt, zwar nicht der menſchlichen an die göttliche, leidensunfähige Natur, wol aber der göttlichen an die menſchliche, eine Mitteilung der göttlichen αὐχήματα an die menſchliche Natur. Indeſſen lehrte man doch einen Umtauſch der Idiome auch in dem Sinne, daſs um der perſönlichen Einheit willen das Göttliche mit Menſchlichem, das Menſchliche mit Göttlichem bezeichnet werde (ἀντιμεθίστανται τὰ ὀνόματα, Gregor Nyſſ.). Dieſe ἀντίδοσις ἰδιωμάτων wurde von Leontius (im 7. Jarh.) ſowol gegenüber den Neſtorianern wie gegenüber den Eutychianern geltend gemacht, und der abſchließende Dogmatiker der griechiſchen Kirche, Joh. Damascenus, beſtrebt ſich, die Idiomenmitteilung begrifflich genauer zu beſtimmen. Vermöge der Durchdringung (περιχώρησις) der beiden Naturen in der perſönlichen Einheit teilt jede derſelben der andern das ihr Eigene mit und man kann um deswillen einerſeits ſagen: der Herr der Herrlichkeit iſt gekreuzigt, und andererſeits: dieſer Menſch iſt ungeſchaffen. Die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleiſch durchdrungen hat, geſtattet ſie auch dem Fleiſche, ſie zu durchdringen. Die Durchdringung iſt inſofern eine gegenſeitige, das Menſchliche wird, one Aufhebung ſeines Weſens, vergottet, das menſchliche Wiſſen Chriſti mit aller Weisheit bereichert, der menſchliche Wille vermöge des hindurchwirkenden göttlichen Willens allmächtig, das Fleiſch lebendigmachend. Von der einen gottmenſchlichen Perſon geht eine gottmenſchliche Wirkung aus, inſofern als die göttliche Natur an den Wirkungen des Fleiſches, das Fleiſch an der Wirkung des Logos teilnimmt. Die Rechte Gottes, zu welcher der allewege begrenzte Leib des Erlöſers aufgefaren, iſt kein begrenzter Ort, ſondern die Herrlichkeit und Ehre Gottes. — Indeſſen läſst es Johannes Damaſcen. nicht bloß an der weitern Durchfürung dieſer Sätze fehlen, ſondern er nimmt ſie, in der Beſorgnis, die Naturen-Zweiheit und Integrität dadurch zu ſchädigen, zum guten teil wider zurück;

insbesondere scheut er sich, mit der Anteilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, an dem Leiden des Fleisches, Ernst zu machen.

Ein Fortschritt nach dieser Seite hin in der mittelalterlichen Scholastik war um so weniger möglich, je starrer der Gottesbegriff in seiner Gegensetzung gegen alles veränderliche, kreatürliche, menschliche ausgeprägt wurde, und je weniger man überhaupt sich veranlasst sah, die Grundlagen zu revidiren, auf denen die Lehre von der communicatio idiomatum beruht.

Anders infolge der Reformation, trotzdem dass die Lehre von der Person Christi nicht der Ausgangspunkt derselben war. Zunächst herrschte bei den schweizerischen wie bei den sächsischen Reformatoren völliges Einvernehmen darüber, dass man den Ertrag der christologischen Bewegung in der alten Kirche unverkürzt herüberzunehmen habe. Alles, was das Christentum dem Glauben bietet, was insbesondere dem Erlösungswerke Christi zu verdanken ist, fürte man auf die Menschwerdung des Sones, auf die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zurück: ein Christentum one Gottmenschen, und zwar in der Weise, wie die alte Kirche ihn in ihren Bekenntnissen erfasst hatte, kannte man nicht.

Aber allerdings gestatteten die christologischen Formeln der alten Kirche einen weiteren Fortschritt nach der Seite hin, wornach die in der Thesis der gottmenschlichen Person gesetzte und schlechthin als vollzogen und real gesetzte Einheit zur Durchfürung derselben rücksichtlich der Naturen und ihrer Idiome so oder anders hindrängt. Und hier war es die lutherische Konfession und Theologie, welche die Durchfürung versuchte, veranlasst nicht etwa nur durch die christologischen Konsequenzen der lutherischen Lehre vom Abendmal, sondern zunächst durch die ihrem Glauben entsprechende möglichste Aneinanderrückung des göttlichen und des menschlichen Wesens in Christo als dem Erlöser und durch ihn in dem Gläubigen; wogegen die reformirte Konfession, auch nicht bloß im Zusammenhange mit ihrer andersartigen Abendmalslehre, sondern infolge einer ihr eigentümlichen Verhältnisstellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die dann zugleich auf ihr Bekenntnis vom Abendmal influirte, und in der Besorgnis, dass die lutherische Weiterfürung der Personeneinheit auf den Austausch der Naturen die spezifisch unterschiedene Wesenheit derselben schädigen könnte, sich auf die altkirchliche Position zurückzog, dieselbe nur durch die gegen die lutherische Christologie erhobenen Negationen modifizirend.

Es war kein theologisch-wissenschaftliches, sondern ein unmittelbares Glaubensinteresse, wenn Luther von vornherein alles Gewicht darauf legte, dass der Son Gottes so tief in unser Fleisch und Blut sich eingesenkt habe, dass wir nun ein Fleisch mit dem Sone Gottes geworden sind. Warhaft menschliches Sein und menschliche Entwickelung sagte er in diesem Interesse von Christo aus, one doch das göttliche Wesen des Logos damit verendlichen zu wollen; ließ alles, was Christus tut oder leidet, von Gott getan und gelitten sein, aber one gleichmäßige Erstreckung auf beide Naturen; ging von der Personeinheit des Gottmenschen soweit in der Behauptung der Naturengemeinschaft und der Idiomenmitteilung vor, dass er annahm, die göttliche Natur gebe der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiderum die Menschheit auch der göttlichen Natur; ließ daher insbesondere, veranlasst durch den Abendmalsstreit, die menschliche Natur Christi teilnehmen an der illokalen Seinsweise des Logos, und zwar, da die Personeinheit, worauf sich diese Kommunikation gründet, von dem Momente der Menschwerdung an besteht, ebenfalls von letzterem an und schon im Mutterleibe, in der Krippe wie am Kreuz. Und doch hielt er zugleich und unbeschadet jener Illokalität die räumliche Umschränktheit der menschlichen Natur und insbesondere des Leibes Jesu fest, wie das die Warheit der menschlichen Natur, dieses dem Glauben unveräußerliche Moment der Person Christi, fordert. Der Satz von der schlechthinigen Allenthalbenheit der menschlichen Natur und auch des Leibes Christi war nur insoweit ein auf Glaubensinteresse begründeter Satz, als er zu folgen schien aus der für den Glauben notwendigen Voraussetzung, dass man überall da den Menschen müsse hinsetzen, wo man Gott hinsetze; im übrigen war es ein zur Verteidigung der Abend-

malslehre theoretisch gewonnener Hilfssatz. Man muss diesen Hilfssatz unterscheiden von der unmittelbar den Glauben berürenden Aussage, dass die Gemeinschaft Jesu mit den Seinen in der Kirche eine wirklich menschliche, nicht bloß göttliche, eine auch durch menschliche, ja leibliche Gegenwart vermittelte sei.

Melanchthon seinerseits hat zwar zur Zeit der augsburgischen Konfession sich im Gegensatz zu Zwingli und in Übereinstimmung mit Luther entschieden dafür ausgesprochen, dass der Leib Christi — one lokale Gegenwart — an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne; aber er gab darnach diese Lehrform auf und trat in die christologische Arbeit nicht weiter ein, so gewiss ihn der Gedanke an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo bis an seinen Tod beschäftigte.

Innerhalb der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters haben unter den Lutheranern die württembergischen Theologen, an ihrer Spitze Johann Brenz, am entschiedensten jene Auffassung Luthers wider aufgenommen und durchgefürt, dass vermöge der persönlichen Einigung der beiden Naturen bei der Menschwerdung allenthalben, wo die Gottheit, da auch die Menschheit Christi sei, sodass alle Kommunikation der Naturen und ihrer Eigenschaften mit dieser vollzogenen Einheit tatsächlich vorhanden ist und für die nachmalige Erhöhung Christi nur das Hervortreten und Kundwerden des tatsächlich Vorhandenen übrig bleibt; wobei die Warheit der menschlichen Natur und Entwickelung umsoweniger aufgehoben werden sollte, als man nicht bloß den Satz festhielt, Deum esse passum et mortuum, sondern auch bis zu der Behauptung fortging, selbst die göttliche Natur sei in ihrer Weise des Leidens Christi teilhaftig geworden. Proprietates et actiones harum naturarum ea sunt conditione ut altera alteri suas proprietates seu actiones communicet, quod communicationem idiomatum vocant (Brenz, De libello Bullingeri, p. 105). Wenn von dieser Durchfürung der Personeinheit auf die Gemeinschaft der Naturen und ihrer Idiome die niedersächsischen Theologen, an ihrer Spitze M. Chemnitz, Abstand nahmen, in dem Bestreben, bei aller Einheit der Person doch die bleibende Verschiedenheit der Naturen sowie diejenige der beiden Stände Christi aufrecht zu erhalten, so muss man doch nicht meinen, dass zwischen der sächsischen und schwäbischen Lehre irgend eine wesentliche Differenz bezüglich der Voraussetzungen und Grundlagen selbst vorhanden gewesen sei. Denn auch Chemnitz leugnete ausdrücklich, dass die hypostatische Einigung oder die persönliche Einwonung der ganzen Fülle der Gottheit in der angenommenen menschlichen Natur processu annorum subiude major, arctior, plenior et perfectior geworden sei, behauptete vielmehr diese Einwonung a primo momento hypostaticae unionis an (de duab. uat. 216), und erklärte sich auf das Bestimmteste gegen die Annahme, dass man irgendwo Gott setzen könne, one ebenda die von ihm angenommene Menschheit mitzusetzen (de duab. uat. p. 203). Es war daher bei ihm nicht eine andere Anlage des Dogmas, um derenwillen er nicht bis zu den Konsequenzen der Schwaben vorging, etwa die Setzung der Unfähigkeit der menschlichen Natur, im Vergleich mit der Unendlichkeit der göttlichen, die Kommunikation zu erleiden oder zu vollziehen, sondern die größere Vorsicht und Maßhaltigkeit im Ausdruck, die Abgeneigtheit gegen eine spekulative Konstruktion und dialektische Durchfürung, der Wunsch, sich zur Vermeidung neuen Streites zu beschränken auf diejenigen Punkte, hinsichtlich deren man einen sichern Schriftgrund zu haben glaubte. Sicut servanda est personae unitas, ita etiam modi loquendi ita moderandi sunt, ut differentia naturarum sine confusione distincta servetur (Chem. de duab. nat. 77). Intra hos terminos, nämlich hinsichtlich der Präsenz der Menschheit Christi da wo Gott präsent ist, in coena dominica et in ecclesia, disputationem contineamus (de duab. uat. 203). Si in scriptura nullum expressum verbum aut specialem promissionem de praesentia Christi etiam secundum humanam naturam in ecclesia in his terris militante haberemus, aut si scriptura traderet, Christum tantum divina sua natura ecclesiae suae in terris adesse, ego sane pro mea simplicitate nec auderem nec vellem ex nudis argumentationibus de praerogativis hypostaticae unionis aliud aliquid vel exstruere vel recipere. Darum soll man sich auf jene durch die Schrift gezogenen

termini beſchränken und nicht von der Gegenwart der Menſchheit Chriſti und insbeſondere des Leibes Chriſti über die Kirche hinaus disputiren, quum de huiusmodi quaestionibus non habeamus certum verbum et expressam promissionem, quod ibi velit quaeri et inveniri, nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in ecclesia offerant, sed simpliciores offendant, infirmiores perturbent et adversariis praebeant materiam litis nunquam finiendae. Daher retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubique, quandocunque et quomodocunque vult, de voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus (de duab. nat. 188, 204).

Hiernach iſt denn die Geſtaltung, welche die Lehre von der communicatio idiomatum in dem Bekenntnis der lutheriſchen Kirche (der Konkordienformel) annahm, auf allen Punkten ſchlechthin unverſtändlich, wenn man ſie ablöſt von dem unmittelbaren Glaubensintereſſe, welches ſich damit befriedigte, und ſie von dem Standpunkte eines theologiſch-dogmatiſchen Exercitiums betrachtet. Ausgehend mithin von den ſog. propositiones personales (Gott iſt Menſch, der Menſch iſt Gott), hinſichtlich deren der Ausſage nach eine Differenz weder mit den philippiſtiſchen noch mit den ſchweizeriſchen Theologen vorlag, ging man zur Feſtſtellung der communicatio idiomatum fort, welche auf die allgemein zugeſtandene perſönliche Einigung der Naturen ſich gründete und nach Maßgabe derſelben gefaſst ſein wollte. Man behauptete zuerſt das genus idiomaticum, diejenige Art der Idiomenmitteilung, wornach die beiderſeitigen Idiome der Perſon des Gottmenſchen zuzueignen ſeien mit Unterſcheidung der Naturen. Z. B. der Son Gottes iſt geboren nach der menſchlichen Natur, der Menſchenſon iſt allmächtig nach der göttlichen Natur. Auch hier war man der Ausſage nach mit den Gegnern einig, aber die Verſchiedenheit des Sinnes, den man darunter meinte, ergibt ſich daraus, daſs man reformirterſeits dieſe Kommunikation nur als eine dialectica praedicatio, nicht als eine realis communicatio wollte gelten laſſen. Man kann die Verſchiedenheit dadurch markiren, daſs man nach lutheriſcher Auffaſſung den Ton auf das Subjekt fallen läſst (Gottes Son iſt geſtorben nach der menſchlichen Natur), nach reformirter auf die unterſchiedenen Naturen (er iſt geſtorben secundum carnem). Am ſtärkſten wurde dieſe bloße Verbalität bekanntlich betont in Zwinglis Lehre von der Allöoſis, jenem „Austauſchen oder Gegenwechſeln zweier Naturen, die in einer Perſon ſind, da man die eine nennt und die andere verſteht, oder das nennt, das ſie beide ſind, und doch nur die eine verſteht“. Die Tendenz bei der lutheriſchen Behauptung, daſs jene Ausſagen etwas Reales bezeichneten, eine reale Zueignung der Idiome, ſei es an den Gottes-, ſei es an den Menſchenſon, trotz der Unterſcheidung der Naturen, war auf das Erlöſungswerk gerichtet und auf die Idiome, ſoweit ſie eben mit dieſem zuſammenhängen. Der Tod, welcher dem Gottesſone zugeſchrieben wird, wenn auch nach der menſchlichen Natur, iſt deswegen ihm beizulegen, realer nicht verbaler Weiſe, wennſchon secundum carnem, weil von ſolcher Kommunikation die Realität des Erlöſungswerkes abhängt. Dieſes Glaubensintereſſe bewirkte auch, daſs bei den reformirten Theologen der Satz passionem Christi ad filium Dei nihil attinuisse verworfen ward: filius Dei, ſagte man, passus et mortuus est, sed carne sua, i. e. sibi personaliter unita et cum ipso substantiam unius personae constituente. Was dann wol der bloßen Verbalität der Ausſage widerſtreitet. Welches Maß nun freilich der Anteilnahme Gottes an den Idiomen und Widerfarniſſen der menſchlichen Natur, und umgekehrt der Anteilnahme des Menſchen an den Idiomen der göttlichen Natur zuzuſchreiben ſei, dies kam auch in der K. F. hierbei nicht zum Ausdruck: es genügte hier dem Glaubensbewuſstſein, die Realität zu behaupten, inſofern ja doch durch das bloße Leiden und Sterben der menſchlichen Natur die Erlöſung nicht würde beſchafft worden ſein.

Aber es begreift ſich nun, von dieſem praktiſchen Geſichtspunkte aus betrachtet, daſs an das genus idiomaticum gleichwie bei Chemnitz ſo in der K. F. das genus apotelesmaticum angeſchloſſen ward. Denn hier war nun eben die Rede von den Handlungen Chriſti, die er in Ausübung ſeines Berufes und Amtes vollbringt (*ἀποτελέσματα* = opera officii Christi), und wir haben demnach unter

dem genus apotelesmaticum diejenige Art der communicatio idiomatum zu verſtehen, wornach jene Werke der Perſon Chriſti zuzuſchreiben ſind one Unterſcheidung der Naturen, ſo mithin, daſs zur Herſtellung eines ſolchen Werkes immer beide Naturen zuſammenwirken. Chriſtus hat uns erlöſt, mit Gott verſönt, bittet für uns u. ſ. w., nicht bloß nach ſeiner göttlichen und nicht bloß nach ſeiner menſchlichen Natur, ſondern nach beiden, wennſchon jede hierzu mitwirkt nach Maßgabe ihrer Eigentümlichkeit. Hier kommt demnach erſt wirklich zum Ausdruck, weshalb im erſten Genus die Realität der Zueignung betont ward: die Betätigungen Chriſti würden keine heilſchaffenden ſein, wären ſie nur Betätigungen der einen und der andern Natur und nicht beider zugleich. Denn eben darum iſt der Son Gottes Menſch geworden und die perſönliche Einigung der beiden Naturen vollzogen. Freilich iſt damit widerum nur eine für den Glauben notwendige Tatſache ausgeſprochen und die Frage bleibt dabei unerledigt, welche Art der Idiomenmitteilung erforderlich iſt, damit ein Apotelesma das Ergebnis des Zuſammenwirkens beider Naturen ſei. Die Notwendigkeit der Tatſache für den Glauben bekundet an ihrem Teile auch die Zuſtimmung der reformirten Theologie, und zwar genau mit derſelben Begründung: „In den Reden von dem Amt Chriſti ſchreibt man das Werk der Erlöſung und Seligmachung der Perſon Chriſti nach beiden Naturen zu, denn eine Natur hat nicht allein die Erlöſung ausgerichtet, die göttliche Natur hat uns nicht allein erlöſt, die menſchliche Natur hat uns auch nicht allein erlöſt, ſondern es iſt ein gemeines Werk, welches Chriſtus als Gott und Menſch ausrichtet" (Grundfeſt, Fol. 18[a]). Aber die identiſche Ausſage involvirt nicht die übereinſtimmende Meinung, ſondern gleichwie bei dem genus idiomaticum das Gewicht der Ausſage bei den einen auf das Subjekt fiel, bei den andern auf die nachfolgende Unterſcheidung der Naturen, ſo betonte man reformirterſeits die Gemeinſchaft in dem Apotelesma als dem Reſultat der zwiefachen Aktion, lutheriſcherſeits die Gemeinſchaft der Aktion, welche ebendarum auch das einheitliche Apotelesma hervorbringe.

So kam denn begreiflich die allenthalben zuvor ſchon vorhandene und in der Stille mitwirkende, unausgeglichene Differenz erſt bei dem 3. genus, auchematicum oder majestaticum genannt, zum deutlichen Ausdruck, derjenigen Weiſe der communicatio idiomatum, bei welcher ſich's nun endlich um die Mitteilung der Idiome an die je andere Natur des Gottmenſchen handelte, ob ſie ſei und welcher Art ſie ſei, und wo man unter Ausſchluß der Gegenſeitigkeit lutheriſcherſeits die reale Mitteilung der Idiome der göttlichen Natur (der *αὐχήματα*) an die menſchliche Natur Chriſti behauptete, reformirterſeits leugnete. Auch hier iſt die Grundbedingung des Verſtändniſſes und der gerechten Beurteilung dieſe, daſs man das praktiſche Intereſſe des Glaubens voranſtellt, worauf dieſe Lehre fußte und um deſſentwillen ſie trotz ihrer theoretiſchen Schwierigkeit feſtgehalten ward. Einmal nämlich war hier allerdings der Glaube an die Präſenz und den realen Empfang von Leib und Blut Chriſti im Abendmal durch das Mittel der irdiſchen Elemente von entſcheidender Bedeutung — nicht in dem Sinne, als ſollte die Lehre vom Abendmal dadurch geſtützt werden, ſondern umgekehrt, weil die auf Grund der Schrift geglaubte reale Gegenwart von Leib und Blut Chriſti im Abendmal die entſprechende Anteilnahme der menſchlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Illokalität und Omnipräſenz erforderte. Sodann ſah man ſich um deswillen zu einer irgendwie beſtimmten Ausſage über die Idiommitteilung genötigt, weil durch die beiden erſten genera eine ſolche communicatio zwar gefordert oder vorausgeſetzt, aber nicht zum Ausdruck gebracht worden war. Wenn ich zu ſagen habe: Gottes Son iſt gekreuzigt nach dem Fleiſch, oder des Menſchen Son iſt allmächtig nach der göttlichen Natur, und damit etwas reales ausgeſagt werden ſoll, ſo muſs doch irgendwelche reale Beteiligung der götttichen Natur an dem Widerſarnis der Kreuzigung die erſtere, irgendwelche Kommunikation der menſchtichen Natur an dem Idiom der göttlichen Allmacht die andere Ausſage ermöglichen. Und wenn die Erlöſungsakte, die beruflichen Funktionen Chriſti, nur dadurch meritoriſche Bedeutung für uns empfangen, daſs ſie nicht Akte und Funktionen der einen von beiden Naturen für ſich, ſondern beider zugleich ſind, ſo

liegt ja darin eine wirkliche Beteiligung der einen Natur an dem, was die andere behufs der Erlösung tut oder erleidet, ausgesprochen, und es ist nicht Sache der Willkür oder des Vorwitzes, wenn man nun auch versucht, die Art und das Maß dieser Beteiligung zu bestimmen. Eben deswegen fügte man in der späteren lutherischen Dogmatik das genus auchematicum lieber an die zweite Stelle, vor dem genus apotelesmaticum, ein, weil durch die Setzung wirklicher Kommunikation der Idiome erst die Möglichkeit des behaupteten Zusammenwirkens der beiden Naturen zur Konstituirung der Erlösungsakte begreiflich wird.

Freilich wäre es nun, namentlich um der letzteren Beziehung willen, konsequent gewesen, die Mitteilung der Idiome als gegenseitige zu betrachten, wie Luther wenigstens der Thesis nach dies in der Tat ausgesprochen, und wie nach ihm Brenz speziell von der göttlichen Natur behauptet hatte, sie sei passionis et mortis Christi suo modo particeps geworden. Dieser modus wäre dann des näheren zu bestimmen gewesen. Aber man fürchtete, auf diesem Wege in Konflikt zu kommen mit dem allenthalben — und mit Recht — festgehaltenen Satze von der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur; und da die Tatsache der wechselseitigen Kommunikation als für den Glauben an das Versönungswerk Christi notwendig in den beiden ersten genera festgestellt worden war, beim dritten genus aber die Beziehung auf das Abendmalsdogma im Vordergrunde stand, man auch in der Schrift ausdrücklich nur solche Aussagen zu finden glaubte, welche der Mitteilung der göttlichen Idiome an die menschliche Natur Zeugnis geben (insbesondere von der lebendigmachenden Kraft des Fleisches Christi Joh. 6), so begnügte man sich damit, lediglich nach dieser einen Seite hin die Kommunikation zu behaupten, unbekümmert um die Inkonsequenz, welche die Gegner nicht müde wurden hierin den Lutheranern vorzuhalten. Erwägt man, dass die theologischen und anthropologischen Grundlagen der Christologie damals keineswegs soweit durchgearbeitet waren, um in sicherer Weise auf dem eingeschlagenen Wege weiter vorzugehen, und dass es mit nichten Aufgabe des kirchlichen Bekenntnisses ist, über die in Zweifel gezogenen Lehrstücke mehr festzustellen, als was in dem jeweiligen Glaubensbewusstsein sich als Erkenntnis herausgebildet hat, so wird man jene Zurückhaltung des Bekenntnisses in diesem Punkte lediglich billigen müssen, zumal dasselbe mit seiner Behauptung, der göttlichen Natur sei durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, sei in und für sich (in se et per se d. i. in ihrem Ansichsein) dadurch weder gemindert noch gemehrt worden (S. D. VIII, 49), einerseits vollkommen im Rechte ist und andererseits dem weiteren Fortschritt der Ergründung schlechthin nicht präjudizirt.

Hiernach begreift sich denn auch, dass in dem Bekenntnis der luth. Kirche die Frage nicht zum Austrag gebracht wurde, ob und inwiefern alle göttlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche mitgeteilt seien, sondern dass man sich darauf beschränkte, diejenigen hervorzuheben, deren Mitteilung mit der Realität des Erlösungswerkes und der darauf begründeten Funktionen Christi unmittelbar zusammenhängt und wobei man sich auf das direkte Zeugnis der Schrift berufen zu können glaubte (Sol. Decl. VIII, 55); und weiterhin, dass man bei der Frage nach der Weise der Kommunikation sich begnügte, festzustellen, dass sie reale, aber one Vermischung und Exäquation der Naturen, nach Art der persönlichen Vereinigung, geschehen sei (ib. 63, 64).

Dem unmittelbaren Glaubensinteresse, von welchem aus wir jene Aussage zu verstehen haben, war damit Genüge geleistet, gleichwie es ihm auch genügte, zu wissen, dass die göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit in, mit und durch die angenommene menschliche Natur sich erzeige, quando et quomodo Christo visum fuerit, nämlich wo sein Geschäft „als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester" es mit sich bringt (vgl. Sol. Decl. VIII, 78). Und dies unbeschadet der allgemeinen Aussage, dass wo immer die Person Christi ist, sie als Gott und Mensch ist (VIII, 82); denn auch diese Aussage will nicht als abstrakte, sondern als solche des christlichen Glaubens gefasst sein, für welchen

der Gottmenſch eben dieſes iſt, weil er ſonſt für ihn nicht erlöſungskräftig wäre.

Die nachmalige an die Konkordienformel angeſchloſſene lutheriſche Theologie hat zur Förderung der Lehre von der communicatio idiomatum ſehr wenig geleiſtet. Es war ſchon eine Irrung, wenn man meinte, bei jener lediglich aus praktiſchen Intereſſen des Glaubens begreiflichen Einteilung der communicatio nun auch behufs des dogmatiſch-wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes ſtehen bleiben zu können oder zu ſollen, etwa mit Umſtellung des zweiten und des dritten genus. Die neue Einteilung des erſten genus, je nachdem menſchliches der göttlich bezeichneten Perſon (*ἰδιοποίησις*), oder göttliches der menſchlich bezeichneten Perſon (*κοινωνία τῶν θείων*), oder göttliches und menſchliches wechſelsweiſe der nicht ſpeziell nach der einen oder andern Seite bezeichneten Perſon (z. B. Chriſtus, Erlöſer) beigelegt wird (*ἀντίδοσις*), war eine rein logiſche, ſachlich zu nichts dienende Spaltung. Der Streit der Gießener und der Tübinger Theologen ſeit 1607, zunächſt dem Ständeunterſchied geltend und inſofern nicht unmittelbar hierher gehörig, mit ſeiner Frage, ob der Menſch Chriſtus im Stande der Erniedrigung tanquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernaverit (*κρύψις χρήσεως*, nach Tübinger Auffaſſung), oder darauf verzichtet habe (*κένωσις χρήσεως*, nach Gießener Auffaſſung), und das weitere Kompromiſs gemäß der Decisio Saxonica vom J. 1624, wornach Chriſtus im Stande der Erniedrigung ausnahmsweiſe bei den Funktionen ſeines hohenprieſterlichen Amtes die auch ſeiner menſchlichen Natur zuſtehende Herrſchaft nicht geübt (Tübinger), hingegen ausnahmsweiſe die göttliche Majeſtät, auf deren Gebrauch er im übrigen verzichtet habe, hie und da (bei den Wundern) auch als Menſch gebraucht habe (Gießener), war um ſo weniger geeignet, die in der Lehre vorhandenen dogmatiſchen Schwierigkeiten zu beſeitigen, als man es dabei verſäumte, auf die Grundlage der hypoſtatiſchen Einheit zurückzugehen, von deren genauerer Beſtimmung allein die weiteren Konſequenzen der Idiomenmitteilung abhängen. Eben deswegen trafen auch alle Einwürfe der reformirten Theologie, ſo gewiſs ſie die Blößen der lutheriſchen Auffaſſung aufdeckten, nicht zum Ziele; denn wer einmal die hypoſtatiſche Einheit des Gottmenſchen zugibt und behauptet, dieſe innerſte und tiefſte Vereinigung der Naturen, verliert damit das Recht, gegen die Mitteilung der Idiome ſich zu erklären.

Wo immer innerhalb der neueren Theologie die urſprünglich kirchliche Poſition, die dann notwendig zur Frage nach der comm. id. füren muſste, daſs die zweite hypoſtatiſch zu denkende Perſon der Dreieinigkeit im Akte der Menſchwerdung die menſchliche Natur zu perſönlicher, von da an beſtehender und bleibender, Einheit angenommen habe, aufgegeben worden iſt, da kann von einer Weiterförderung jener Lehre von der Idiomenmitteilung im Sinne der Kirche nicht mehr die Rede ſein. Die moderne lutheriſche Theologie, welche jene altkirchliche Vorausſetzung teilt, iſt zumeiſt entweder bei der Ausſage des Bekenntniſſes und der entſprechenden Lehre der Theologie des 17. Jarhunderts ſtehen geblieben, oder ſie hat den dogmatiſch notwendigen Fortſchritt durch Reviſion und genauere Bearbeitung der Grundlagen, worauf die Lehre von der Idiomenmitteilung ſich ſtützt, insbeſondere durch die Annahme einer Selbſtbeſchränkung, einer Keneſe des Logos bei der Menſchwerdung zu vollziehen geſucht, one jedoch bereits zu einer übereinſtimmenden, innerhalb der lutheriſchen Kreiſe durchweg anerkannten, Lehrform gelangt zu ſein.

Litteratur: Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes, 3 Th., Tübingen 1841 ff.; Dorner, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, 2 Theile, 2. Aufl., Berlin 1851 ff.; Dorner, Über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbb. f. deutſche Theol., I., II. u. III. Bd.; Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk, 2. Aufl., Erlangen 1856 ff., 3 Th.; Desſelben Dogmengeſchichte, Erlangen 1874 ff., 2 Bde.; Sartorius, Die lutheriſche Lehre von der gegenſeitigen Mitteilung der Eigenſchaften der beiden Naturen in Chriſto, Dorp. Beitr. zu den theol. Wiſſenſchaften I, 1832; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 2. Aufl., Stuttg. 1864 ff.; Schneckenburger, Zur kirchlichen Chriſtologie,

Pforzheim 1848, und desselben vergl. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, Stuttg. 1855; Rocholl, Die Realpräsenz, Gütersloh 1875; Weiße, Die Christologie Luthers und die christol. Aufgabe der evang. Theologie 1852; Geß, Christi Person u. Werk 1870, 1878; Bodenmeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860. In älterer Zeit vornehmlich M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo, Wittenb. 1610; J. Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo 1561; de Majestate Domini nostri J. Chr. 1562. Unter den reformirten Gegnern bes. Danaeus, Examen libri de duabus in Christo natt. a Chemnitio conscripti, Genev. 1581; Zanchi, De incarnatione filii Dei libr. II, Heidelberg 1593. Über den VIII. Art. der K.F. den betr. Abschnitt bei Frank, Theologie der Konkordienformel, III. Bd. **D. F. Frank.**

Compactaten, s. Hussiten.

Competenten, s. Katechumenen.

Complutensische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln.

Compostella, Ritterorden von San Jago de Compostella. Nach der spanischen Tradition soll der im Jare 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Son des Zebedäus (Apostelg. 12, 2) nach Spanien gekommen sein und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt zuerst in Berichten vom 9. Jarh. bei Walafried Strabo im poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Alexander, haben sie aufgegeben, indes die Bollandisten sie festhalten. Sie lebte fort im Munde des Volkes und war die Ursache, dass Compostella der berühmteste, besuchteste Wallfartsort in Spanien wurde. So gab sie auch Anlass zur Stiftung des genannten Ritterordens, zunächst zum Schutz der Pilgrime, weiterhin zur Verteidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen; Stifter war Don Petro Fernandez im Jare 1161, dem sich die Domherren von St. Eligieen bei San Jago im Jare 1170 anschlossen. So teilte sich der Orden in zwei Klassen, Ritter und Ordensgeistliche; bestätigt von Cölestin III. gelangte er bald zu bedeutenden Reichtümern und Einfluss. Im J. 1835 wurde er aufgehoben. **Herzog.**

Conclave, s. Papstwal.

Concomitanz, s. Transsubstantiation.

Concordanz, s. Konkordanz.

Concordate und Circumscriptionsbulle, s. unter K.

Concordienformel, s. unter K.

Concubinat, s. unter K.

Concursus divinus. Wie nach dem herkömmlichen dogmatischen Sprachgebrauch mit conservatio die Tätigkeit Gottes als höchster, absoluter Ursache in ihrer Beziehung auf den Bestand der Welt ausgedrückt wird, so mit concursus die göttliche Tätigkeit in ihrer Beziehung zur Wirksamkeit der endlichen Kreaturen und Kräfte oder in ihrer Beziehung zur Weltentwicklung, sofern diese durch kreatürliche, endliche causae efficientes bestimmt wird. Sofern dieselbe durch causae finales bestimmt ist, stellt sich die göttliche Tätigkeit mit bezug auf sie als gubernatio dar. Speziell kommt bei der Frage über den concursus (wie auch über die gubernatio) das Verhältnis der göttlichen Tätigkeit zur freien menschlichen in betracht.

Unbefangen spricht die heilige Schrift beides neben einander aus: einmal dass z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Tiere und Menschen sich selbst mehren u. s. w., dann wider dass Gott es tue, dass Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, dass wir Menschen nach den eigenen Regungen unseres Herzens wirksam seien, dann wider, dass wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (Apostelg. 17, 28). Wie das Verhältnis von beidem, von der Kausalität Gottes im Kreatürlichen und von der eigenen Kausalität des Kreatürlichen, näher zu bestimmen sei, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer phi-

losophische Voraussetzungen und Gesamtanschauungen teils unmittelbar, teils mehr nur mittelbar eingewirkt. Fest ausgeprägte Theorieen darüber zeigt schon die Scholastik. Zur Herrschaft in der Dogmatik einer Kirche ist eine solche bestimmte Theorie nur bei den Protestanten einmal gelangt, nämlich auf dem Höhepunkte der Entwickelung ihrer sogenannten altorthodoxen Dogmatik, und auch hier nur für eine kurze Periode.

Die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen, auf welche die Reflexion vom christlichen und überhaupt vom theistischen Standpunkt aus kommen mag, begegnen uns schon in der Scholastik; diejenige, welche fernerhin sowol in der katholischen als auch in der altprotestantischen Dogmatik den Vorrang erlangt hat, ist zuerst vornehmlich durch Thomas von Aquino vertreten. Er lehrt (Sum. I, Qu. 105): Deus operatur in omni operante, — und zwar nicht bloß als finis von allem und als primum movens und als Erhalter der Formen und Kräfte aller Dinge, sondern auch sofern er formas et virtutes rerum ad agendum applicat. Er hatte hiebei zu kämpfen gegen den Einwand, dass dann, wenn man auch dem kreatürlichen Agens eine Wirksamkeit beilege, etwas überflüssiges sich ergebe, und gegen die Folgerung arabischer Theologen, dass man hiernach eben gar keine Wirksamkeit einer kreatürlichen Kraft anzunehmen habe, — dass Gott allein unmittelbar alles wirke, — dass z. B. nicht das Feuer sondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnete, dass mit dieser Aufhebung der Ordnung der endlichen Kausalitäten der Macht des Schöpfers selbst Eintrag geschehe, aus dessen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Gesetzten stamme, und dass die Geschöpfe selbst, die eben um ihrer Wirkung wegen da seien, vergebens da zu sein scheinen würden. Gegen Thomas trug von nominalistisch-theistischem Standpunkt aus Durandus de St. Porc. die Auffassung vor, dass Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Ursachen geschehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, sondern nur mittelbar, nämlich conservando naturam et virtutem causae secundae (vgl. die Stelle bei Münscher, Dogmengesch., von Cölln II, 1, 71). Dagegen findet sich als dritte Theorie jene schon von Thomas bekämpfte bei G. Biel wider, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden pantheistischen Neigung, wol aber vermöge eines nominalistischen Räsonnements, das im Interesse des absoluten göttlichen Willens die Bedeutung des immanenten Nexus der endlichen Dinge verleugnete: es wirken nicht die Kreaturen sondern nur Gott selbst mit Anschluss an ihr Vorhandensein (vgl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam huius rei aliam rem produci vel esse). — Was das Verhältnis jener göttlichen Wirksamkeit zu den menschlichen Willensakten anbelangt, so sagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom kreatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, one dass er im Interesse der Selbstbestimmung dieses Willens solche Restriktionen, wie nachher im Gegensatz gegen den Determinismus die lutherischen Dogmatiker gemeinsam mit katholischen Theologen, beifügen zu müssen glaubte; es genügt ihm, dass die Willensbewegung doch deswegen, weil sie aus einem im Subjekt liegenden Prinzip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieses Prinzip selbst von einem außer dem Subjekt stehenden Prinzipe bewegt werde. Daneben legt er dem Menschen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Wahlfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Instanz als das auch die Willenstriebe und Entscheidungen bestimmende Prinzip gedacht werden kann), sondern er will auch ausdrücklich die Kausirung der menschlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, dass er sagt, Gott unterlasse nur hin und wider vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtsündigen zu gewären, und Gott sei, wärend er die Ursache eines Aktes sei, doch nicht die Ursache des den Akt begleitenden defectus oder der Sünde (ib. Qu. 79). Es fragt sich aber, ob bei dieser Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren positiven Charakter behält.

Bei den Reformatoren verband sich mit dem Bewusstsein, dass aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich sei, von Anfang an zugleich das innigste Bewusstsein der allgemeinen Abhängigkeit der Geschöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigsten Be-

ziehung ihres Schöpfers auf sie. Und da scheint nun zunächst auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftlosen und der vernünftigen Geschöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch sie und in ihnen unterzugehen, während allerdings für die einzelnen Geschöpfe eigentümliche Kräfte festgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwärend in Bewegung setze: Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Opp. var. arg., Francof. Vol. VII, p. 317).

Eben jenes Bewufstsein prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten lutherischen Dogmatiker aus. Aber sie läfst nun ihr Widerstreben gegen den Prädestinatianismus und gegen die Zurückfürung des Bösen auf Gott von vornherein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbständigkeit gewart werde.

Noch keine genaueren Distinktionen gibt über den concursus im allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII, cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältnis Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulirter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc., Tom. III, de provid. cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I, cap. 6, Qu. 14. 16 sq.) u. a. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „concursus“ oder die „cooperatio“ seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Übrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schliefsen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum teil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand Suarez behandelt, welchen auch Quenstedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII, pag. 1, 2 im 22. Bd. seiner Werke; vgl. über ihn und seinen Einfluſs auf die prot. Theologen: Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I, 185 f.). — Während Gerhard nur davon geredet hatte, dafs Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, füren nun diese späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so dafs das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe hervorgebracht sei. So sei der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscriptibilis (vgl. zu diesen Begriffen Twesten, Vorlesungen über die Dogm. II, 1, S. 159). Und zwar schliefse sich Gott mit dieser seiner Mitwirksamkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Notwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Kapazität und dem Bedürfnis eines jeden sich herablassend, — den freien Wesen in staunenswerter Langmut seinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. p. 545, cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu. 109, Art. 1, wogegen Calov. a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schliefse nicht etwa auch eine praevia motio des Geschöpfes in sich, sondern konkurrire nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die causa secunda sei nicht etwa als solche auch instrumentaria, die nicht wirken könnte one erst, wie ein Beil durch die Hand des Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings bewege Gott auch speziell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; aber er tue dies keineswegs immer, und dies sei nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hiebei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen

oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung des Menschen, welcher er mit seinem Konkurse dient, vorangehen muss, nimmt Hollaz das Vorherwissen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältnis Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte für diese Melanchthon (Loci, Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adjuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hiefür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluss an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der actio und dem vitium et defectus in actione zurück; sie stellt die Formel auf: Gott konkurrire nur ad effectum, nicht ad defectum, oder nur ad materiale, nicht ad formale. — Insoweit stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Theorieen von Katholiken im wesentlichen überein. Wir finden so bei jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmin citirt. In betreff jenes Konkurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von Seiten Gottes müsse dargeboten sein; frei aber sei er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die spezifisch-protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht durch die Macht des konkurrirenden Gottes, wol aber durch die eigene, seit Adams Fall sich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden sei. Um dieses Gebundenseins willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wider zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß konkurrirende, sondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Tätigkeit notwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, soll endlich eine „cooperatio" der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese cooperatio ist aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wol zu unterscheiden.

In der reformirten Dogmatik ist der concursus von einigen auch als eigenes Hauptstück neben der conserv. und gubern. behandelt, von den anderen aber unter jene oder diese subsumirt worden (vgl. Heppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche, S. 190). Hier aber wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, sondern auch als praevius aufgefasst: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger, Medulla theol., Loc. VII, 14). Auch so jedoch wird gelehrt, dass Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geschöpfe wirke, — libere, sed foedere quodam (Jerem. 31, 35; 33, 20) se naturae obstringens. Ferner wird in betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zulassung derselben als eine tätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas notwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böse dadurch von Gott fernzuhalten gesucht, dass die Wurzel desselben in dem Willen der Kreatur, den eben Gott nicht hindere, gesetzt, und dass wider zwischen dem formale und materiale einer Handlung und zwischen einer causa efficiens und einer bloßen causa deficiens unterschieden wird. Hiernach ist, wenn man auf die wirklichen Aussagen der reformirten Dogmatik und nicht etwa bloß auf die aus ihren Prinzipien ziehbaren Konsequenzen sieht, der Satz von R. A. Lipsius (Dogmatik S. 299) falsch, dass in ihr „die Lehre vom concursus überhaupt keine Stelle habe".

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom concursus noch beizufügen, dass dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hiebei doch immer seine Freiheit zu einem Sistiren ihrer Wirksamkeit oder zu einem Wirken auch one sie, d. h. zum Wundertun, vor-

behalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch dessen concursus das Feuer brennt, auch seinen concursus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im Feuerofen.

Die lutherischen Dogmatiker stimmen am meisten mit Thomas von Aquino zusammen. An jene Auffassung vom concursus, welche Thomas bestritten, und an jene, welche Biel vorgetragen hat, erinnert der durch den Cartesianer und zugleich Calvinisten Geulincx eingeführte sogenannte Occasionalismus, der jedoch von anderweitigen philosophischen Gesichtspunkten ausging und zunächst nur auf den Verkehr zwischen Seele und Leib sich bezog: Gottes Wirksamkeit sei es, vermöge deren bei einer Bewegung unseres Willens unser Leib sich bewege und bei Gelegenheit eines leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehe. Malebranche, der hinsichtlich jenes Verkehrs die mystische Lehre aufstellt, dass wir alle Dinge in Gott schauen, erklärt zugleich die kreatürlichen Wirkungen überhaupt für Wirkungen Gottes: Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII). — Bei Spinoza endlich werden die endlichen Dinge, Ursachen und Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der einen Substanz: an die Stelle eines göttlichen concursus tritt ein Alleinsein und Alleinwirken dieser Substanz. Aber dieses Wirken ist so zu denken, daß die einzelnen Modi je nur durch andere einzelne hervorgebracht werden; und wie sie doch alle zusammen aus der Substanz hervorgehen sollen, wird auf keine Weise erklärt, sondern diese schwebt nur als Allgemeinbegriff über ihnen.

Auf der andern Seite hat jene dem Deismus sich zuneigende Theorie eines Durandus sich forterhalten. Wie unsere Dogmatiker (vgl. Quenst. p. 546) noch gegen diesen zu streiten hatten, so nun auch gegen den Philosophen Nikol. Taurellus (vergl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen katholische Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächst (bei Episkop) wenigstens gleichgiltig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von Seiten Gottes oder nur ein Belassen der Dinge in ihrem Bestand und Leben annehme (vergl. über Curcellāus: Twesten a. a. O. S. 162. 165).

Eben diese Lehrweise aber kam mit der Erweichung und Zersetzung jener altorthodoxen Dogmatik sofort zur Herrschaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1, Art. § 5) macht schon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewärung aller Kräfte an die Geschöpfe", — eine bloße „Unterhaltung ihrer Veränderungskräfte". Dann wird dem Konkurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein positiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlassen betrachtet. — Es zeigt sich bei den hiehergehörigen supranaturalistischen und rationalistischen Theologen unverkennbar eine Abschwächung des innigen religiösen Bewusstseins gegenüber vom Weltbewusstsein, zugleich jedoch eine praktisch-religiöse Abneigung gegen scharfe Erörterung der metaphysischen und spekulativen Fragen in der Dogmatik. — Unter den neueren katholischen Theologen redet z. B. Klee nur von einer Erhaltung der Welt durch Gott, welche er als Bewarung vor dem Übergang ins Nichtsein definirt, und weiterhin von der Regierung als Fürung der Dinge zu ihren Zwecken.

Schleiermacher tadelt an den alten Dogmatikern, dass sie die Tätigkeiten des endlichen Seins auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen lassen. Sonst, sagt er, haben jene, wie Quenstedt, den Gegenstand im ganzen sehr richtig gefasst. Indem aber er ihnen darin beistimmen will, dass die schlechthinige Abhängigkeit aller endlichen Vorgänge von Gott und die vollständige Bedingtheit alles geschehenden durch den allgemeinen Naturzusammenhang dasselbe sei, versteht er dies (im Gegensatz gegen jene) so, dass Gottes Wirksamkeit eben nur in der Wirksamkeit der endlichen Ursachen nach den Naturgesetzen und nie als wunderbare im Sinne jener sich vollziehe, und ruft hiemit die Frage hervor, wiefern Gott überhaupt noch von der Welt zu unterscheiden und ob hier nicht an die Stelle jener theistischen Auffassung

die pantheistische, ähnlich der des Spinoza, getreten sei. Wesentlich an Schleiermachers Auffassung schließt sich A. Schweizer (christliche Glaubenslehre) und R. A. Lipsius (evang.-protest. Dogmatik). Vom Hegelschen Standpunkt aus bezeichnet Biedermann (christl. Dogmatik) die göttliche Aktivität als das Allgemeine, das nach der sinnlichen Vorstellung jener Dogmatiker wirkend neben die Totalität des Einzelnen trete, dagegen in Warheit durch die Vermittlung alles einzelnen wirke, das es in und unter sich befasse. Darüber, ob jenes Hegelsche „Allgemeine" wirklich im einzelnen wirksam und nicht selbst, wie der nach Hegel gekommene materialistische Atheismus behauptet, eine bloße Vorstellung oder Abstraktion unseres Geistes sei, fehlt es hier ganz an strenger Untersuchung und Begründung.

Mit wesentlicher positiver Zustimmung hat unter den neueren Dogmatikern besonders Twesten jene alte Lehre vom concursus wider auseinandergesetzt und gewürdigt, dazu die Frage über die Beziehung der göttlichen Tätigkeit aufs Böse genau erörtert; weiter vgl. Philippi (Glaubenslehre), auch Kahnis (luth. Dogmatik, 1. und 2. Aufl.). J. Müller (Lehre v. d. Sünde, Bd. 1) hat bei eingehender Kritik der verschiedenen Theorieen den Einwand gegen jene Lehre, dass bei ihr ein Pleonasmus der Ursachen entstehe (vgl. schon oben bei Thomas), festgehalten und nun stehen bleiben wollen beim Gedanken an die göttliche Welterhaltung als die allgemeine Wirksamkeit Gottes, welche die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Tätigkeit trage und sich so zur Basis aller besondern Wirksamkeiten im Leben der Welt mache.

Man wird aber in der Dogmatik vor allem zu fragen haben, wie weit es überhaupt zu ihrer Aufgabe gehöre, das Problem, auf welches der Begriff des concursus sich bezieht, zu lösen und feste Sätze darüber aufzustellen, oder ob hiemit nicht ins Gebiet der Philosophie übergeschritten werde. Hauptsache ist jedenfalls für den frommen Christen und gemäß der biblischen Offenbarung die Gewissheit, die endlichen Vorgänge, Wirkungen und Kräfte seien durch und durch und unbedingt durch den Willen des vollkommen guten Gottes oder des Gottes, der heilige Liebe ist, bestimmt, so dass sie alle seinen Reichszwecken und hiemit zugleich dem Heil derer, die in Gott leben, und ihrem Wirken nach Gottes Willen dienen müssen. Eben diese ethische Auffassung Gottes macht es ferner schlechthin unzulässig, ihn nach Art einer bloßen, den Dingen inwonenden Naturkraft wirksam zu denken oder aus der Idee Gottes die Idee einer in den Dingen liegenden Ordnung oder des Zusammenhangs derselben zu machen. Nun können wir ein solches Beherrschtsein der Vorgänge und Dinge durch Gott nicht denken, one ihn wirksam zu denken in ihnen selbst und ihren Kräften, können auch seine Wirksamkeit nicht bloß an einen Anfang verlegen, als ob er ihnen dort die Direktion gegeben hätte und jetzt untätig wäre, können endlich seine Wirksamkeit nicht für eine bloß erhaltende Tätigkeit erklären, da eine solche im Unterschied von eigentlich wirksamer Tätigkeit nur wie etwas negatives oder ein Nichtzerfallenlassen erscheinen müsste. Andererseits müssen wir gerade auch von unserm sittlich-religiösen Bewusstsein aus der Welt ein wirkliches Fürsichsein beilegen, so gewiss als wir uns bewusst sind, selbst in ihr als relativ selbständige Kreaturen zu bestehen und in ihr das Gebiet und Material für unser Wirken zu haben, und so gewiss wir in ihr eine ware Offenbarung Gottes und namentlich Betätigung der auf ein anderes sich richtenden göttlichen Liebe erkennen. Wir müssen ferner, indem wir die einzelnen Dinge als wirkliche immer nur aus ihren Wirkungen warnehmen, diese eben ihnen selbst beilegen, — könnten, wenn wir sie einfach für Wirkungen Gottes erklärten, auch unter den Dingen selbst uns nichts wirkliches von Gott verschiedenes mehr denken. Von jenen Voraussetzungen aus werden wir also immer darauf hingefürt, zu sagen, die endlichen Vorgänge werden durch den Willen des über Natur und Welt stehenden persönlichen Gottes und zugleich durch die endlichen Agentien in ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang hervorgebracht, und zwar wirke Gott so, dass er eben im Wirken auch erhalte und durch dieses Wirken die Welt seinen Zielen zufüre. Aber nicht bloß ist der Ausdruck concursus ungeschickt, als ob die eine Wirksamkeit neben der andern herliefe und nicht vielmehr in ihr wirkte. Sondern wir müssen auch bekennen, dass wir hier in allgemeine Erörterungen über Wirkungen,

Kräfte und Dinge und über Zeit und Ewigkeit eintreten müſsten, die nicht mehr Sache der Dogmatik oder Theologie ſind. Überdies wird auch die Philoſophie ſchließlich anerkennen müſſen, daſs der endliche Geiſt hier an den Grenzen ſeines Verſtändniſſes anlangt. Jenes religiöſe und dogmatiſche Hauptmoment hebt ja auch der herkömmliche dogmatiſche Sprachgebrauch aus, wenn er Gottes „Providenz" zum Hauptbegriffe macht und darunter den concursus ſtellt.

Was ſodann das Verhältnis zu den menſchlichen Handlungen betrifft, ſo bezieht ſich die Lehre vom concursus hier nicht (wie nach Lipſius a. a. O. S. 302) auf den das Sittliche fordernden, in unſerm Bewuſstſein des Sollens ſich darſtellenden Willen Gottes, ſondern gleichfalls auf Gott als causa efficiens oder auf ſeine beſtimmende urſächliche Wirkſamkeit, wobei dann in Frage kommt, ob etwa eben auch das, daſs wir jenen Forderungen nachkommen oder nicht nachkommen, durch dieſelbe bewirkt werde. Es fragt ſich hier überhaupt, ob auch bei unſern Willensakten und äußern Handlungen ein ſolches Mitwirken Gottes wie bei den unperſönlichen lebendigen Kreaturen anzunehmen ſei, und, ſoweit dies bejaht wird, ob man dann nicht Gott auch ein Wirken des Böſen beilege. Und zwar wird hierbei abgeſehen von den beſonderen Gnadenwirkungen des göttlichen Geiſtes im Heilsprozeſs, ferner von irgendwelchem wunderbaren Eingreifen Gottes in die natürlichen Willensbewegungen. Die erſte Frage wird zu bejahen ſein, ſo gewiſs als wir überhaupt uns bewuſst ſind, daſs wir alle die natürlichen Kräfte und Triebe, welche überall die Vorausſetzung und Baſis für unſere Willensentſcheidung und unſere Entſcheidung für oder gegen jene Forderungen bilden, und vor allem das Vermögen des Willens oder ſolcher Entſcheidung ſelbſt nicht etwa ſelbſtändig von uns aus uns geben oder gegeben haben: eben ſofern es ein für uns gegebenes iſt, haben wir auch Gottes Wirkung darin anzuerkennen; nur indem Gott, wie er alles erhält und durchwirkt, ſo auch in unſerer Willenskraft und den mit ihr verbundenen Trieben wirkſam iſt, können wir ſelbſt mit ihr ſo oder anders uns beſtimmen. Die zweite Frage iſt zu verneinen, ſo gewiſs wir der Gottwidrigkeit des Böſen und zugleich deſſen uns bewuſst ſind, daſs, wärend wir die Kraft und die äußere Möglichkeit verſchiedenartiger Entſcheidungen zugleich durch's göttliche Wirken beſitzen, die wirkliche Entſcheidung, die wir vermöge jener Kraft treffen, doch unſere Sache ſei. Hier meinen die Dogmatiker richtiges mit ihrem Unterſchied zwiſchen dem materiale und formale. Auch in der Entwicklung des böſen Willens übrigens, wo er einmal vorhanden iſt, wird noch ein Wirken Gottes anerkannt werden müſſen: nicht bloß ſofern die Kraft an ſich noch bleibt und nur bleiben kann durch göttliches Wirken, ſondern auch ſofern für den Willen, ſein Feſtwerden u. ſ. w. gewiſſe, allgemein auf Gottes Willen und Wirken zurückzuführende Lebensgeſetze gelten. Die Behandlung dieſer Fragen muſs ausgehen nicht von Begriffsbeſtimmungen oder von Spekulationen über Gott und Welt, ſondern von der Beobachtung und Unterſuchung des wirklichen Hergangs bei unſern Willensbeſtimmungen und der Ausſagen unſeres Gewiſſens, worin die neuere (auch die ſogenannte kritiſche) dogmatiſche und ethiſche Wiſſenſchaft noch nicht viel geleiſtet hat.

Über die beſonderen wunderbaren Akte Gottes, worin er den alten Dogmatikern zufolge nicht mit den natürlichen Agentien konkurrirt, ſondern ihren Zuſammenhang durchbricht, ſ. den Art. Wunder. **J. Köſtlin.**

Confeſſionen, ſ. d. betreffenden Artikel u. den Art. ſymboliſche Bücher.

Confeſſionswechſel, ſ. unter K.

Confirmation, ſ. unter K.

Conformiſten, ſ. Nonconformiſten.

Confutation der augsburgiſchen Confeſſion, ſ. Augsburgiſche Konfeſſion.

Congregation, ſ. Mönchtum.

Congregationen der Cardinäle, ſ. Kardinäle.

Congregationaliſten, ſ. Independenten.

Coroniten, ſ. Johannes Philoponus.

Conring, Hermann, welcher als der gelehrteſte unter den Polyhiſtoren des daran reichſten 17. Jarhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach ſeinem Verhältnis zu der Kirche und Theologie ſeiner Zeit in betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Oſtfriesland geboren, und ſchon ſeit ſeinem 14. Jare wurde er auf der Univerſität gebildet, deren Zierde er nachher bis zu ſeinem 75. werden ſollte; Cornelius Martini, Humaniſt und Ariſtoteliker in Helmſtädt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein ſatyriſches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu ſich ins Haus, und nach deſſen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das ſeines Geſinnungsgenoſſen Rudolf Diephold über, ward dann von hier auf einige Jare dem dieſem Kreiſe eng verbundenen Beförderer humaniſtiſcher Studien, Matth. van Overbeck, als deſſen Stipendiat nach Leiden überlaſſen, und 1632 als Profeſſor der Naturphiloſophie nach Helmſtädt zurückgerufen, wo er dann 1637 in die mediziniſche Fakultät eintrat. Seinen Lehrern, welche ihm die hiſtoriſche und kritiſche Richtung, das Bedürfnis weitgreifender Vielſeitigkeit und in der Philoſophie die Anſchließung an den Ariſtoteles (dieſe ebenfalls hiſtoriſche Methode galt hier für das rechte Zurückgehen auf die Quellen) in einer ſie ſelbſt noch übertreffenden Weiſe angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; ſo hatte er dieſen Dank nach ihrem Tode ſeinen ältern Geſinnungsgenoſſen aus derſelben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, welche jetzt auch ſeine Kollegen wurden, kurz vor ſeiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift de origine formarum ausgeſprochen: „vestra cura ad sacros philosophiae fontes addnctus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paulnlnm declinemus“ *). So blieb ihm denn auch die hierdurch bezeichnete vereinzelte Stellung in der Theologie des 17. Jarh.'s mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daſs, wärend in der Theologie der große Hauſe der Zeitgenoſſen ſich von der hiſtoriſchen Warheitsforſchung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um ſich von ihm für die Anwendung derſelben auf deutſches Recht, Statswiſſenſchaften, eigentliche Geſchichte (nur in der Medizin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Überlieferung vor) **) neue Banen zeigen zu laſſen. Doch verwandte er nun auch ſeine ganze Vielſeitigkeit, ſeine ungeheure Beleſenheit wie ſeine Rechtserfarung und Statskunde, um das gute Recht der proteſtantiſchen Kirche, mindeſtens auch als ein Teil der allgemeinen Kirche zu exiſtiren, und um die Anmaßung einer andern Partikularkirche, ausſchließlich die Kirche ſelbſt zu ſein, in das rechte Licht zu ſtellen, daneben auch ſonſt allen theologiſchen Wiſſenſchaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon ſeit 1640 ſammelten ſich ſeine theologiſchen Feſtprogramme, da er es als Prorektor nicht nötig fand, ſich dieſe von andern ſchreiben zu laſſen; ſieben derſelben ſind einer längern theologiſchen Schrift: animadversiones de purgatorio in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmſt. 1651, 4°), angehängt. Im Jar 1647 erſchien ſeine Schrift: de constitutione episcoporum Germaniae; in demſelben Jare gab er auch aus einem flacianiſchen Pergamentcodex der Helmſtädter Bibliothek Briefe des Papſtes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und ſeiner Nachfolger die Kaiſer verfaſſungsmäßig über die Päpſte gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieſer Sammlung erſchien 1655. Dann nötigte der weſtfäliſche Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päpſtlichen Verwerfung desſelben veranlaſste, und die Neigung zu Übertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der proteſtantiſchen Theo-

*) Conringii, Opp. T. 6, p. 348. Ähnliches in einem Privatſchreiben an Calixtus vom Jare 1631, daſ. S. 522. Dort auch eine Bitte an den akademiſchen Senat zu Helmſtädt um eine mediziniſche Profeſſur vom 29. Juli 1636. Nach Erfüllung derſelben hat er noch 1637 im liber actorum facult. phil. Helmst., jetzt im Archiv zu Wolfenbüttel, bemerkt: „ne duorum collegiorum fructibus gaudeam, professione licet physica retenta, decanatum resignavi“.

**) Kurt Sprengel, Geſch. der Arzneikunde, Th. 4, S. 35.

logen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe solchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen sehr befreundeten Männern besonders beklagte. Im Jare 1650 vindizirte er in einer Schrift de conciliis et circa ea summa potestatis auctoritate der jedesmaligen höchsten Gewalt, also in Deutschland dem Kaiser und den Ständen, nach nachgewiesenen Antecedenzien seit dem Kaiser Konstantin das Recht der Berufung, Leitung und Bestätigung eines Plenarkonzils, doch auch one ein solches das Recht höchster kirchlicher Entscheidungen. Im Jare 1651 stellte seine Schrift über die Walen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Papstwalen überhaupt die sehr menschlichen Hergänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jare 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im J. 1652 den Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen herbeigefürt hatte, auch schon den Mann ins Schwanken, welcher bald der einflusreichste deutsche Minister werden sollte, den Freiherrn Joh. Chr. v. Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund *). Auf dessen gegen ihn ausgesprochene Zweifel erwiderte Conring zuerst die trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. August 1652 **), und als dann nicht erst 1656, sondern schon 1653 Boyneburgs Übertritt geschehen war ***), und als nun der zur Ausfürung des westälischen Friedens und zu einer letzten Diskussion der dort noch in Aussicht gestellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag diesen Fragen und dem Votum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Statsrechtslehrers von europäischem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch so vielen theologischen Bedenken, da hielt er sich trotz der wolerkannten Ungewisheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für solche Schwankende den Gegensatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, one dass darüber sein noch auf andere als konfessionelle Grundlagen gegründetes Freundschaftsverhältnis zu Boyneburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erst jetzt zu seiner höchsten Macht gelangte Minister von der Verehrung gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: „defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta“ (Helmst. 1654, 4°), bestritt er die zwei Schlüsse: 1) wo ununterbrochene Succession der Bischöfe und Presbyter von den Aposteln her ist, da ist die ware und katholische Kirche, nun aber ist jene zu Rom, also auch diese; und 2) wo jene Succession fehlt, da ist die Kirche nicht, nun aber fehlt sie bei den Protestanten, also ist bei ihnen die ware Kirche nicht; und hier ging er die Vordersätze dieser Schlüsse einzeln durch, um die Willkürlichkeit der Annahme zu zeigen, dass dem einen Merkmal der Succession eine so entscheidende Bedeutung beizulegen sei, da, wie jeder aus der Geschichte wisse, ein Stat, ein Gemeinwesen völlig ein anderes werden, und sich dennoch die Succession seiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift; „fundamentorum fidei Pontificiae concussio“

*) Geb. 1622, gest. 1673. „Kein Minister einer deutschen Macht seit dem westfälischen Frieden“, so beginnt Guhrauers Schrift, Kurmainz 1672 (Hamburg 1839, 2 Bde.), „konnte sich dem Baron v. Boyneburg vergleichen, als dieser (1658) auf dem Höhepunkt seines Einflusses und seines Glanzes stand“. Sein Briefwechsel (s. unten) ist auch eine Quelle für Conrings Geschichte.

**) Beide in Struves acta lit. ex Mss. Th. 2 (Jena 1717), S. 114, der erste auch in Conrings Opp. Th. 6, S. 493 ff.

***) Die erste Zal ist von Struve a. a. O. Th. 1, Fasc. 3, A. 4, bis auf v. Boyneburgs Art. Boyneburg bei Ersch und Gruber fast allgemein widerholt. Aber schon zwischen den 16. Januar, wo Boyneburg von sich sagt: „de religione res est adhuc integra“ (Gruber, Anecd. Boineburg. I, 59) und den 6. Mai 1653, wo Conring sagt: „hunc ad Pontificias partes transüsse“ (daselbst S. 71), und den 4. Juni 1653, wo er ihm selbst schreibt: „Calixtus dolet mecum, quod tua facilitate haud leve scandalum dederis, quasi et tu probes ridiculam superstitionem Romanensium, quam tamen abs te probari nemo qui te novit sibi temere persuaserit; utinam, o earum caput, non in te conciles divinam ultionem!“ (das. S. 71), muss der Übertritt fallen. Im Februar 1654 schreibt ihm Conring von dem vulnus, quod inopinata tua defectio eis annum mihi inflixit, und wie eben dies ihn zu fernerem Schreiben treibe. Burckhard, hist. bibl. Wolfenb. Th. 2, S. 235.

(Helmſt. 1654, 4°), verzweifelt zwar bereits dann: „apud illos praeclaros amicos rationibus quicquam effici posse“, da dieſe alles billigten und nichts entgegneten, und dann demnach ganz entgegengeſetzt handelten; doch will ſie tun, was ſie kann, und um zu beweiſen, daſs weder Papſt noch ökumeniſches Konzil ihren Anſpruch, Gottes untrügliche Stellvertreter circa fidem et mores auf Erden zu ſein, erweiſen könnten, und darum ein crimen laesae majestatis divinae begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf ſie anzuwenden nötigten. Schon die erſte Schrift erfur anonymen Widerſpruch vom Reichstage aus, welchen Conring nach im Anhange derſelben berückſichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boyneburg ſelbſt, noch in demſelben J. 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgeſandt: der Kapuziner Valerianus Magni, damals zu Wien, ſchrieb eine concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Acatholicos, Straubing 1654, 4°, und noch eine epistola ad Boinebnrginm, München 1654, 4°; der Jeſuit Veit Erbermann zu Würzburg ſchrieb interrogationes apologeticae ad Hrm. Conringinm, in quibus imaginaria eius concussio etc. executitur et retorqnetur etc., Würzburg 1654, 4°; ein anderer Jeſuit, Chr. Haunald, Profeſſar zu Ingolſtadt: pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoriae etc., Amberg 1654, 4°, und dieſen allen antwortete Conring noch in demſelben Jare in beſonderen Gegenſchriften, waran ſich 1655 noch eine epistola do electione Alexandri VII. papae gegen Erbermann, und ſpäter 1663 animadversiones in tratrum Wallenbnrgiorum Conringii correcti partem priorom de vocationo extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum anſchloſs. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 geſtorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boyneburg in dem Gedanken, wenn nicht der Kirchenvereinigung, doch des Kirchenfriedens wider näher gekammen, und gab im Jare 1659 mit Ge. Witzels via regia und elenchus abnsnum (dieſe auch ſchon 1650), mit Ge. Caſſanders consultatio de articulis rel. inter Cath. et Prot. controversis und Briefen desſelben, ſowie mit andern ältern Friedensſchriften eine längere Erörterung derſelben und der darin beſprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab ſein Kommentar über Hugo Grotius: de voritate religionis Christianae (opp. T. 5); ſeine Überſicht der Litterargeſchichte de scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5, 762—870) nahm auch die Kirchenſchriftſteller auf; wichtige kirchenhiſtoriſche und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechſel in den zwiſchen Kaiſer und Papſt zu Recht beſtehenden Verhältniſſen, erörterte ſein Buch de Germanornm imperio Romano (opp. T. 1). Selbſt auf dogmatiſche, exegetiſche und kritiſche Fragen ging er ein in den Schriften de angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sangnineo, ebenſo in einer langen epistola ad Angustum ducem de nova S. S. versione Gormanica 1666, woran ſich noch eine beſondere Schrift vindicatio suornm in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimis calumniis Matth. Wasmnth (Helmſt. 1667, 4°, auch mit der epistola opp. T. 6) und im Jare 1669 noch eine actio iniuriarum gegen den Kieler Prof. Wasmuth anſchloſs. Um dieſelbe Zeit trat er auch noch für die „Ge. Calixtnm nostrum τὸν πάνυ te cuius eruditionem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabnntur“ (Einl. zu Caſſander S. 150) als Verfaſſer der Schutzſchrift ein, welche die Univerſität für jenen in der „pietas acad. Juliae, programmate pnblico adversus calumnias cnm aliorum tum Aegidii Stranchii asserta“ im J. 1668 ergehen ließ. Er ſtarb den 12. Dez. 1681. In der großen Ausgabe ſeiner Opera van Göbel, Braunſchw. 1730, obgleich ſie ſechs ſtarke Folianten umfaſst, fehlen doch noch nicht nur 48 mediziniſche Bücher, ſondern auch die meiſten theologiſchen Schriften Conrings, viele Briefe u. a.; eine Aufzälung des Fehlenden daſelbſt var Teil I, c. 2. Ebenſo fehlt es an einer würdigen Biographie Conrings; was dafür die Ausgabe der Werke an Briefen u. dgl. enthält, iſt ſeitdem noch ſehr vermehrt durch Joh. Dan. Grubers Anecdota Boinebnrgica (commercii epist. Leibnitiani prodromus), Hannov. 1745, 2 Bde., und durch Jak. Burckhardts historia bibliothecae Aug., qnae Wolfenbnttoli est (Leipz. 1744 ff.) Th. 2 S. 71—122, 154—240. Allg. deutſche Biogr. IV, 446 ff. **Henke** †.

Conſalvi, Ercole Marcheſe C., der letzte Sproſs einer alten römiſchen Familie, war geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gebildet auf dem Kollegium zu Frascati und, nachdem er ſich für den geiſtlichen Stand entſchieden hatte, auf der Academia Eccleſiaſtica in Rom, wo er ſich früh vor ſeinen Mitſchülern auszeichnete. Seit 1781 in die römiſche Prälatur eingetreten, wurde er 1786 Panente del buon Governo, 1789 Vatant der Segnatura und 1792 Auditor der Rota und zeichnete ſich ſowol in der Verwaltung, als in ſeinem Richteramte durch leichte Auffaſſung, Scharfblick und Tätigkeit aus, wobei er an der Periode glänzenden Genuſſes, die am römiſchen Hofe der Revolutionszeit vorherging, ſich in lebensvoller Heiterkeit beteiligte. Ein entſchiedener Gegner der revolutionären Bewegung wurde er ſeit 1797 im Kriegsminiſterium als Aſſeſſor delle Armi verwendet, ebendeswegen aber (Febr. 1798) von den Gewalthabern der römiſchen Republik verfolgt und gemiſshandelt, ſo daſs er nur dem Kardinal v. York, der ihm die Erlaubnis auswirkte, von Terracina, wohin er geführt war, nach Neapel zu gehen, ſeine Erhaltung verdankte. Er begab ſich hierauf zuerſt nach Florenz, zu ſeinem Gönner P. Pius VI., zog ſich dann zu Verwandten nach Modena zurück und ging ſpäter nach Venedig, wo das nach des Papſtes Tode dort verſammelte Konklave ihn zum Praſekretarius wälte. Als ſolcher wurde er dem neuen Papſte Pius VII. bekannt und von demſelben, gleich nach ſeiner Wal, zum proviſoriſchen Statsſekretär (Praſekretaria del St.) und in dem erſten Konſiſtorium, das der Papſt zu Rom hielt (11. Auguſt 1800), zum Kardinaldiakonus von Sta. Agata in Suburra ernannt, dann aber im Statsſekretariate beſtätigt, das er bis zum 17. Juni 1806 führte. Seine wichtigſte Handlung wärend dieſer Verwaltung — er hat ſie ſpäterhin ſelber das Hauptwerk ſeines Lebens genannt — war der Abſchluſs des Konkordates mit Frankreich v. 15. Juli 1801 (ſ. d. Art. Konkordate), bei welchem er bereits Gelegenheit hatte, ſein großes diplomatiſches Geſchick zu betätigen. Später wurde er durch die Gewiſſenhaftigkeit ſeiner Amtsführung und ſeinen Widerſtand gegen franzöſiſche Zumutungen an den Kirchenſtat und die Kirche Napoleon verhaſst und aus dieſem Grunde geſchah, gegen des Papſtes Wunſch, ſeine Entlaſſung. Nach derſelben und ſelbſt nach der Verhaftung Pius VII. durfte er anfangs noch in Rom bleiben, muſste hierauf (5. Nov. 1809) nach Paris kommen, und ward, als er daſelbſt nicht zu gewinnen war, nach Rheims verbannt, wo er bis zum Februar 1813 internirt blieb. Dann zum Papſte nach Fontainebleau berufen und bei den Beratungen beteiligt, aus denen die Verwerfung des Konkordates von 1813 hervorging (ſ. d. Art. Konkordate), ward er nach deren Bekanntwerden nach Vezieres geſchafft, durch den Fall Napoleons aber befreit und ging nun augenblicklich zu dem bereits nach Rom zurückkehrenden Papſt. Er traf denſelben in Imola und erhielt die Miſſion, zu den verbündeten Fürſten nach Paris, dann — da er ſie dort nicht mehr traf — nach London und hierauf als Legat an den Wiener Kongreſs zu gehen, wo er die politiſchen ſowol wie kirchlichen Intereſſen ſeines Herrn mit verhältnismäßig ſehr günſtigem Erfolge geltend machte. In Wien bearbeitete er auch Entwürfe für die neue Geſetzgebung und Verwaltung des Kirchenſtates, an deren Spitze er, von dort zurückgekehrt, als Kardinalſtatsſekretär ſogleich wider eintrat, um dies Amt bis zu Pius VII. Tode (20. Aug. 1823) ununterbrochen zu verwalten. In dieſer Periode teilte ſich ſeine Tätigkeit vorzüglich zwiſchen den verſchiedenen damals angeknüpften Konkordatsverhandlungen (ſ. d.), in denen er das größte Talent zeigte und namentlich in der neapolitaniſchen zu den bedeutendſten, unerwarteten Reſultaten kam, — und der inneren Verwaltung und Organiſation des römiſchen States, die, durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816 eingeleitet, nachher nicht den von ihm gewünſchten Fortgang hatte. Das in der Statsverwaltung von Conſalvi erſtrebte Ideal war die Einheit und Uniformität des abſolutiſtiſchen Polizeiſtates, der zu Liebe er mit den hiſtoriſchen Rechten des Landes brach, ſich auf die Inſtitutionen der franzöſiſchen Zeit ſtützte, aber auch erbitterte Oppoſition hervorrief und die adminiſtrativen Kräfte der Regierung dergeſtalt lämte, daſs es ſo weit kam, die Räuberbanden des Landes nur nach durch Vergleiche, Straflaſigkeit und Penſionen zu zügeln. — Seine Stärke lag nicht auf dieſer Seite, ſondern

auf der diplomatischen. Er war, sagt Leopold Ranke von ihm, „voll Geist, und alles, was diplomatische Geschicklichkeit heißen kann, besaß er in hohem Grade. Er hatte Feinheit und Welt. Das Talent, die Dinge mit überwältigendem Geiste nach durchgreifenden Ideeen einzurichten, wird man wenigstens in seiner Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten nicht suchen: es geltend zu machen, wenn er es auch besaß, war er bei weitem zu schwach. Eben aber die Stelle des Schwächeren füllte er aus. Er ging so weit vorwärts, als er mit Sicherheit konnte; auch wich er so weit zurück, als es ihm notwendig und tunlich erschien; zwischen diesen beiden Linien wußte er sich zu halten; niemals brach er ab, niemals gab er auf. Er versprach sehr leicht, one sich darum gerade für gebunden zu erachten; auch mit fremden Zusagen nahm er es nicht so genau. Unterzeichnen Sie nur, rief er dem Zögernden zu, im Notfall wird man sie nicht drängen! Jede abschlägige Antwort umgab er noch mit der Hoffnung einer Gewärung, eines Ausweges. Die Kunst, in persönlicher Begegnung zu gewinnen, besaß er vollkommen. Leichthin, nicht selten mit dem Anscheine, als ob er darüber stände, behandelte er die wichtigsten Geschäfte". —

One Zweifel war diese an dem verweltlichten Hofe Pius VI. gelernte politische Geschmeidigkeit auch in kirchlichen Dingen der katholischen Kirche, die Kirchliches politisch zu behandeln gewont ist, nicht nachteilig, vielmehr in der Zeit Pius VII., durch dessen priesterliche Persönlichkeit sie veredelt ward, von großem Nutzen. Denn sie hat wesentlich beigetragen zu verhindern, daß die absolute Inkompatibilität der römischen Kirche mit jeder stotlichen Selbständigkeit zu einer Zeit erkannt wurde, wo ihr, wenn die Staten hierüber sich nicht getäuscht hätten, namentlich von protestantischer Seite schwerlich so viel äußere Mittel der Machtentwicklung zugestanden wären, als ihr damals eingeräumt worden sind. Nichtsdestoweniger ist sehr begreiflich, wie Männern, die von der Herrlichkeit der mittelalterlichen Kirche durchdrungen waren, wie die Kardinäle Litta, Severoli, Pacca, Samaglia u. a., ein solches Verfaren in dem Grade zuwider sein mußte, daß sie sich — unter dem in Rom historischen Namen der Eifernden (zelanti) als Partei zusammengeschlossen — mit einer bis zur schroffen Exzentrizität gesteigerten Energie demselben widersetzten. Auch die politische Opposition gegen Consalvis Regierungsweise fand unter ihnen ihre Ansürer; und wenn sie in kirchlichen Dingen zwar die Anforderungen der Zeit und der Weltlage nicht richtig schätzten, doch aber die eigentlich katholischen Ideeen zu vertreten oftmals Gelegenheit und bei P. Pius VII. darin auch Gehör fanden: so gerirten sie sich politisch nur zu oft als blinde Anhänger des Alten und übersahen, daß mancherlei Reformen notwendig genug waren und Consalvi nur in dem Wege dazu fehlgriff. Seine gonze Verwaltung ist durch diese Opposition bedingt gewesen

Nach Pius VII. Tode wurde eines ihrer Mitglieder, der Kardinal della Genga — Leo XII. (s. d.) — zum Papste gewält (23. Sept. 1823) und ließ dem Kardinol Consalvi von seinen bisherigen Ämtern nur das Sekretariat der Breven. Dieser entfernte sich nun eine zeitlang von Rom, kam aber, durch den Papst dahin zurückgerufen und zu dem wichtigen Amte des Präfekten der Propaganda ernannt, wider und starb, nachdem er nur zehn Tage lang in diesem Amte gewesen war, schon am 24. Januar 1824. Er war Kardinaldiakonus geblieben, auch als er die Kirche von Sta. Agata mit der von Sta. Maria ad Martyres (1817) vertauschte; und es verdient als etwas Bezeichnendes bemerkt zu werden, daß er erst in späten Jaren die Priesterweihe genammen hat. Vgl. Bartholdy, Züge aus dem Leben des Kardinals Consalvi, Stuttg. 1824, und Ranke, Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi, in der Histor.-polit. Zeitschr., Bd. 1 (1832) S. 624—765; Mémoires du Cardinal Consalvi Sécrétaire d'Etat du Pape Pie VII. Avec une introduction et des Notes par Crétineau-Joly, Paris 1864, 2 Bde.

Meier.

Consensus Dresdensis, s. Konkordienformel u. Philippisten.

Consensus pastorum Genev., s. Calvin.

Consensus Tigurinus, s. Bullinger, Calvin.

Consilia evangelica nennt die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu

den Praeceptis ſolche ſittliche Vorſchriften, zu deren Befolgung zwar nicht jeder Chriſt verpflichtet iſt. Hat er ſich aber einmal dazu verbunden, ſo muſs er ſie auch halten. Er erwirbt dadurch ein überflüſſiges, auch auf andere übertragbares Verdienſt und erhebt ſich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Tugend, als ſtreng genommen von ihm gefordert werden kann. Dergleichen Vorſchriften oder Ratſchläge glaubte man nun ſchon früh im Neuen Teſtamente vorzufinden. Vgl. Hermas, Past. Simil. III, 5, 3; Orig. ad Rom. III. (T. IV, 507 ed. de la Rue): Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quae praecepta sunt, inutilis servus est, Luc. 17, 10. Sin autem addas aliquid praeceptis, tunc dicetur ad te: „Euge serve bone et fidelis", Mat. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et supra debitum fiat, Ap. dicit, 1 Cor. 7, 8 f.: „de virginibus praeceptum Dom. non habeo, consilium autem do etc. Hoc opus super praeceptum est". Es wurde die Lehre weiter ausgebildet und auf die Gelübde der Keuſchheit, der Armut und des Gehorſams angewandt, welche man in Stellen wie Matth. 19, 11 f., V. 21, Luc. 14, 26 f. indizirt fand. Thomas Aq. Summa II, 1, Qu. 108 ſcheidet in Beziehung auf ſie zwiſchen consilium und praeceptum, „quod praeceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus, cui datur, et idee convenienter in nova lege, quae est lex libertatis, supra praecepta addita sunt consilia, non autem in vetere lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis. Consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi praedictum finem". Nach und nach hatte man, jedoch in verſchiedener Weiſe und Zälung, zwölf ſolche „Räte Chriſti" aufgefunden; nämlich außer jenen drei Matth. 5, 29. 35. 39. 42 f. u. ſ. w. Indes ſpielten jene als praecipua et substantialia perfectionis consilia immer die Hauptrolle; die übrigen wurden auf ſie zurückgefürt, und ſo hing ſich daran die ganze Lehre vom Wert des beſchaulichen Lebens und vom Mönchtum, von dem Unterſchiede zwiſchen niederer und höherer Tugend, von der waren chriſtlichen Vollkommenheit, von dem Verdienſt der Heiligen und ihrer im engern Sinne ſog. guten Werke, von dem Thesaurus operum supererogationis, vom Ablaſs u. dgl.

Die Reformation, die deutſche wie die ſchweizeriſche, griff den Wan ſolcher Werke ſofort mit aller Energie an. Ihre Lehre geht dahin, daſs auch der in Chriſto widergeborene Menſch dem Geſetz Gottes nie völlig genügt und daſs auch ſeinen beſten Werken immer noch Unreines anklebt. Um wie viel weniger kann von einem Mehrtun, als die einfache Pflicht fordert, die Rede ſein. Hatten ſchon Melanchthons Hypothypoſen und die Augustana Art. VI. de abusibus darauf hingedeutet, ſo erklärt die Apologie Cap. VI. de confessione et satisfactione mit ausdrücklicher Beziehung auf die verkehrte Anſchauung der Gegner: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus. Atqui S. S. ubique clamat, quod multum absimus ab illa perfectione, quam lex requirit. — Non vident, eam requirere veram dilectionem. Ridiculum igitur est, quod fingunt, nos amplius facere posse." — „Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opp. supererogationis" etc. Vgl. Form. Conc. Art. VI. de tertio usu legis und Conf. Aug. P. 594, ed. Niem. — Damit fiel jener ganze Unterſchied zwiſchen den praeceptis und consiliis ev. im Sinne der römiſchen Kirche von ſelbſt dahin, wurde aber auch von den altprotestantiſchen Dogmatikern noch beſonders in ſeiner Richtigkeit dargetan. Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. I, de bonis operib. qu. 3, und deſſen Loci th. P. 102. Ja, als Hugo Grotius, De jure belli I, 2, 10, freilich in einem ganz anderen Sinn, zu Matth. 5, 40 bemerkte: „id ita generaliter sumtum consilii forte est et vitae sublimioris, at non in praecepto positum", wurde er darüber von dem Wittenberger Kaſp. Ziegler ſcharf zurechtgewieſen. In der Tat beruht der ganze Unterſchied auf einer Begriffsverwechſelung, welche die verderblichſten Folgen haben muſs. Denn das ſittliche Geſetz in ſeiner Objektivität als die Idee des an ſich Guten, als der göttliche Wille ſelbſt, iſt und bleibt die abſolute Norm des menſchlichen Wollens und Handelns. So wenig mithin auf dieſem Gebiet

etwas zu gering sein kann, um durch das Gesetz bestimmt zu werden, folglich Pflicht zu sein, ebensowenig kann etwas zu hoch, gleichsam zu vornehm sein, um unter die Form der Pflicht zu fallen. Wie es keine sittlichen Adiaphora gibt, so gibt es keine opera supererogatoria, und eine vermeintlich höhere Tugend, die sich in den letztern erweisen soll, muss, abgesehen von dem darin liegenden Mangel an warer Demut, gerade als die niedere oder vielmehr als Pflichtversäumnis und Untugend erscheinen. Allerdings aber ist, um das, was für den Einzelnen in concreto Pflicht ist, zu erkennen, sorgfältige Erwägung der Verhältnisse ꝛc. nötig und außerdem kommt hier die sog. individuelle Instanz in betracht, die Art, wie jeder ursprünglich angelegt ist, in Verbindung mit der Stufe der sittlichen Entwickelung, auf welcher er sich gerade befindet. Darauf gehen die oben zuerst angefürten Aussprüche Christi und des Apostels; denn der sonst wol unter diese Kategorie gebrachte rein diätetische Rat 1 Tim. 5, 23 gehört gar nicht hieher. Sie sind Anweisungen für den Einzelnen, was gerade unter seinen Verhältnissen Pflicht für ihn ist, aus denen aber nimmermehr der Unterschied zwischen niederer und höherer Tugend überhaupt gefolgert werden darf; Anfragen, ob er nicht, wie die Verhältnisse für ihn liegen, ebenso zu handeln habe; und wenn er das zugeben muss, so tut er nur seine Pflicht, nicht mehr; z. B. wenn er ehelos bleibt, wärend der andere, der sich verehelicht, auch nur sie tut, nicht weniger. Dies wird auch klar bei einem Blick auf die Gesinnung, welche das ganze Leben des Christen durchdringen und beseelen muss. Sie ist die Liebe, Röm. 13, 10, in welcher das von der Idee des Guten und dem Geiste Gottes, der ein Geist der Kindschaft ist, erfüllte Subjekt sich mit dem sonst ihm immer nur erst objektiv gegenüberstehenden Gesetz nach seiner ganzen Individualität zusammenschließt und die Norm desselben zur Norm seines Lebens macht, eine Liebe, die aber zuletzt nur aus dem Glauben kommt. Der aus ihm zu ihr widergeborene und von ihr getriebene Mensch tut alles, was er tut, im Namen des Herrn und danket Gott und dem Vater durch ihn (Col. 3, 17); „es läuft aber Schwachheit mit unter". Diese Gesinnung ist dieselbe im geringen wie im großen; die Treue dort verbürgt die Treue hier, Luk. 16, 10; und wer jene beweist, steht vor Gott, der nicht siehet, was vor Augen ist, so hoch als wer diese beweist, wenn er ihn dazu beruft. Hier wie dort ist es also nur der Ruf der Pflicht, dem er folgt. Hier wie dort legt er in ihre Erfüllung die Kraft und den Trieb des von dem Geiste Gottes ergriffenen und beseelten Willens, der mit seiner Kraft mächtig ist in dem Schwachen. Woher also die Möglichkeit zu einer Verdienstlichkeit im Mehrtun? Woher die Berechtigung, die gewönliche Tugend von dem zu dispensiren, was auch für die sog. höhere nur Erfüllung der Pflicht ist und nichts als dies? —

Von dem Gewicht dieser, überdies leicht zu verstärkenden Gründe gedrückt, zog die neuere katholische Dogmatik es längere Zeit vor, bei der Lehre über die opera supererogationis entweder sich auf eine bescheidene, oft sehr schwankende Verteidigung zu beschränken oder stillschweigend darüber hinwegzugehen, bis Möhler in der Symbolik nicht bloß die Verteidigung widerum rüstiger aufnahm, sondern auch den Reformatoren vorwarf, sie hätten die in der Vorstellung liegende Zartheit um so weniger begreifen können, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erhoben hätten, dass der Christ von den groben Sünden der Unzucht, des Ehrgeizes u. dgl. völlig frei werden möge. Baur und Nitzsch in ihren Gegenschriften haben den Vorwurf zurück und die Nichtigkeit der ganzen Lehre, jeder von seinem Standpunkt, nachgewiesen. Das letztere hat Rothe, Ethik III, 91, in Beziehung auf den Unterschied getan, den noch Hirscher, Christl. Moral, 1. Ausg. II, 390 ff. zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Ratschlägen statuirte. Kann es aber scheinen, als habe de Wette (christl. Sittenlehre III, 45 ff.) nach Anleitung der friesischen Philosophie sich dem jenem Unterschiede zum Grunde liegenden Irrtum zugeneigt, indem er zwischen der „strengen Pflicht" und der Anforderung der „Vollkommenheit" unterscheidet, so scheint es doch nur so, denn dieser Unterschied hat bei ihm zunächst nur Bedeutung für die Wissenschaft, nicht für das Leben. In ihm soll der Christ das eine wie das andere mit gleicher Treue üben. Die Wissenschaft aber scheidet nach ihm zwischen

der strengen Pflicht als der Idee, one deren Erfüllung gar keine sittliche Gemeinschaft möglich ist, und zwischen der Vollkommenheit oder Schönheit der Seele, als deren konkreter, daher unendlich mannigfaltiger Erscheinung. Dort heißt es schlechthin und one Ausnahme „du sollst" u. s. w. Und hier? fragen wir. Nun hier heißt es eben „du sollst", und das gerade ist das wesentliche Kriterium dieser sog. Schönheit der Seele, dass sie dies fült und in diesem Gefül one weitere Reflexion nur ihrer Pflicht mit Freuden lebt. Jener ganze Unterschied beruht mithin auf einer andern, allerdings aber einseitigen Fassung des Begriffs der Pflicht. — S. d. Art.

Zu dem unsrigen vgl. noch Flatt, Christl. Moral, S. 12 f.; Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Sittenl. 181 f.; Marheineke, Theol. Moral, 284 f. und Thiersch, Vorles. üb. Kathal. u. Protestantism. II, 166 ff. **E. Schwarz** †

Consistentes, s. Bußgrade.
Consistorialverfassung, s. unter K.
Consolamentum, s. Katharer.
Constantin d. Gr., s. unter K.
Constantin, Papst, s. unter K.
Constantinopel, s. unter K.
Constanzer Konzil, s. unter K.
Constitutionen, apost., s. Apostolische Konstitutionen.
Constitutionen, s. Kanones.
Consubstantiatio, s. Abendmal.

Contarini, Kaspar (Contarenus), ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den ersten Ämtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosaphischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufban im Dienste derselben. Im Jare 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen graßen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas anderes unter demselben vorgestellt. Cantarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Papst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versönen hilft. In Balagna bewirkte er die Ausönung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wonte er dann der Krönung Karls V. durch den Papst bei. Graße geistige Begabung, aber nach mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Charakters stellten ihn überall hoch. Aus seiner statsmännischen Tätigkeit stammt seine Schrift: de magistratibus et republica Venetorum. Aber schan frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Noch zu Leos X. Zeiten hatte er sich im Gegensatze gegen den in Rom herrschenden frivalen Geist jenem Oratorium Sti. Amoris angeschlossen, in welchem sich edle hochgebildete Männer zu gemeinschaftlicher Erbauung in altapostolischer Weise vereinigten. In Venedig war er der Mittelpunkt derselben geistigen Bewegung. Da geschah es, dass ihn, der bisher eine rein weltliche Laufban verfalgt hatte, Paul III. im Jare 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stul zu ketten. Cantarini nahm an, aber er verleugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päpste I), dass sie, von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hervorgebracht, ihm seine Blüte, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Warheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Überzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte", bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältnis, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jare 1537 eine Kommission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauf-

tragte. Die Verbreitung evangelischer Gesinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, dass etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflussreichsten, in welchen jene Gesinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimütiges; Paul III. nahm es wolwollend auf, aber wärend es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Kommission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wider als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung beteiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er 1538 an den Papst richtete, und in denen sich dieselbe Gesinnung und Ansicht über die Notwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Übertreibungen der päpstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefüle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päpstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei ersonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päpstlichen Gesetzgebung; er macht gegen sie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich hier das Bestreben ist, die Reformation am Haupte zu beginnen, so kommt es doch jetzt mehr als hundert Jare zu spät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günstigen Aufnahme von Paul III. im Innersten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas gutes schaffen und die Pforten der Hölle werden nichts gegen seinen Geist vermögen. Er und seine Freunde glaubten alles getan, wenn das sittlich Anstößige aus dem Bestande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Kontroversen würden die widerherzustellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urteilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiste, genärt mit den reineren Bildern des Altertums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunsche des Friedens und wenig beengt von der dogmatischen Formel. Doch bald war es ihm beschieden, eine andere Ersarung von dem Stande zu machen, in welchem sich schon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatische Streit hatte, aber auch selbst dabei ein Zeugnis abzulegen, wie er diesem tiefsten Anliegen mehr gewachsen schien, als es von dort aus scheinen könnte. Im Jare 1541 wonte er dem Reichstage und Religionsgespräche zu Regensburg als päpstlicher Legat bei. (Hier läst ihn eine zweifelhafte Anekdote den Namen Protestanten fixiren.) Es ist bekannt, wie viel dort zusammenkam, den Versuch der Vereinigung misslingen zu lassen. Die katholischen Stände sahen schon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derselben immer bitterer; auch die evangelischen nahmen doch nur mit Überwindung daran teil. Contarini hatte Instruktionen, die, scheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbestimmtheit möglichst beengten, möglichst viel der päpstlichen Entscheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeschickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzulocken hoffte, die dann, erst begonnen, schon im römischen Interesse weiter gestaltet werden konnte. Je schroffer sich die Fürsten gegenüberstanden, desto milder waren die versammelten Theologen gesinnt, vor dem nahen äußeren Brande verstummt schon allmählich der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunsch des Kaisers, dem es ernstlich um Ausgleichung zu tun war, und die hiedurch geleitete Wal der Kollokutoren. So wurden die dogmatischen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht gesagt wird, dass sie evangelische Lehre hinter katholisch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererseits die Evangelischen alles Recht hatten, in dieser Verhüllung eine gefärliche Brücke zu sehen. Selbst Eck, der einzig Widerstrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerstehen, so sehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholische Vorlage revidirt, er billigte auch die verglichene Formel. Die älteren protestantischen Geschichtschreiber haben dies in Verbindung mit seinem nachherigen Auftreten als unredliche List ausgelegt. Allein es ist Tatsache, dass er wegen seines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, dass

sich sogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Papste zu verdächtigen; seine Freunde hatten die größte Mühe, ihn zu verteidigen. Wie er gesinnt war, zeigt seine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg selbst, offenbar ergriffen von dieser Kernfrage des Christentums und unter dem Einflusse der erhaltenen Eindrücke, schrieb. Er dachte in wesentlichen Punkten evangelisch über sie, und wie sein Freund Polus war er sich sehr wol bewusst, von welcher unermesslichen Wichtigkeit dieser Gegenstand sei. Wenn seine Äußerungen nachmals offiziell gefälscht wurden, so ist dies in einer ganz richtigen Auffassung geschehen. Man kann nicht sagen, dass seine Auffassung bloß durch eine wol erklärliche Unbestimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern sie steht in einem sehr bestimmten Gegensatze gegen die damalige römische Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung selbst geht er selbst nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschließung alles menschlichen Verdienstes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutsch-evangelischen Begriffes vermieden würde. Doch ist das evangelische Element durchaus mit thomistischer Lehre verwoben. Allein die päpstliche Politik war wärend der Verhandlung nicht nur bedenklich über diese und über ihn selbst geworden, sondern entschieden allen Transaktionen abgeneigt; so erhielt er strengere Weisungen, und er folgte denselben. Er riet dem Kaiser, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, sie nicht weiter aufnehmen zu lassen, sondern alles dem Papste anheimzustellen, der die sämtlichen Fragen auf einem allgemeinen Konzil oder sonst eine passende Weise zum Schluss bringen würde. Er sprach sich in einem zweiten Gutachten bald noch entschiedener in diesem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granvella das schroffere päpstliche Verfaren, und indem er die deutschen Bischöfe zu eigener sittlicher Reformation ermante im Geiste jenes oben besprochenen römischen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Äußerungen über die deutsche Reformation als den Weg, dem Fortschritte derselben Einhalt zu tun. Es ist nicht schwer zu sagen, wie sich dieses Verhalten mit seiner innersten Überzeugung vereinigen lässt. Wir sahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Charakter der deutschen Reformation musste ihm widerstreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er selbst setzte seine ganze Kraft für dieselbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufban brachten es mit sich, dass die kirchenpolitische Auffassung den Gesichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre selbst wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und andere sich stießen, die verneinende Seite der protestantischen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangelischen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte, den Volksglauben beherrschende falsche Heilspraxis der römischen Kirche gründlich überwunden werden sollte. Wir finden aber nicht, dass Contarini eine Erkenntnis dieses Bedürfnisses hatte, von welchem selbst die Anstöße der deutschen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Konzession der Priesterehe und des Laienkelches ist bei ihm die Rede. Seine Glaubensansichten, auf dem Gebiete stiller geistiger Forschung erwachsen, konnten wol ein aristokratisches Gepräge behalten. Dies ist der innerste Unterschied seines italienischen und des deutschen Reformations-Bewusstseins.

Es war dem Kardinale vergönnt, wenigstens den Umschwung nicht mehr völlig zu erleben, der seine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er starb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquisition viele seiner früheren Freunde und Überzeugungsgenossen aus Italien zu fliehen nötigte. Ihm selbst ist die Entscheidung, welche vielleicht für seinen Charakter zu schwer gewesen wäre, erspart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklassen, der die Warheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch seine Weltbildung, die Verhältnisse und selbst die Milde seines Charakters in einer beschränkten Ansicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, fesselten. Seine Werke sind zu Venedig 1589 herausgegeben, der Text des Traktats über die Rechtfertigung (echt Paris 1571) ist hier verändert. Beide Texte zusammen sowie die wichtigsten biographischen Notizen über ihn (auch die Biographie von Joh. Casa) finden sich in den Briefen des Polus (III). Für die frühere

Auffaſſung bei proteſtantiſchen Geſchichtſchreibern vergleiche man: Planck, Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, III. Die richtige Auffaſſung hat die Meiſterſchilderung Rankes (Päpſte, Bd. I.) gegeben. Hiezu ferner: Maurenbrecher, Carl V. und die deutſchen Proteſtanten, 1865. Brieger, Th. Gaſparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, 1870, derſ., Die Rechtfertigungslehre des Card. Contarini in Stud. u. Krit. 1872, I. Chriſtoffel, Des Card. C. C. Leben und Schriften, Zeitſchr. f. hiſt. Theol., 1875, II. **C. Weizſäcker.**

Contearmonſtranten, ſ. Arminianer.

Convokation, ſ. Anglikaniſche Kirche.

Convulſionäre, ſ. Janſenismus.

Cooperator, ſ. unter K.

Copiaten, ſ. unter K.

Corbinian. Dieſer Mann gehört in die Reihe der Franken, welche als Vorläufer des Angelſachſen Bonifacius gelten können. Sie hatten die Vollendung der Chriſtianiſirung der Deutſchen, die Aufrichtung der kirchlichen Autorität gegen Fürſten und Völker und die Herſtellung kirchlicher Ordnung unter Klerikern und Laien zum Zwecke. Sie gingen von Frankreich aus und arbeiteten im Dienſte der fränkiſchen Majoresdomus. Sie berürten ſich mit den ſelbſtändig wirkenden iriſchen oder altbritiſchen Miſſionaren, mit welchen ſie aber nicht verwechſelt werden dürfen. Sie wurden genötigt, ſich nach einer römiſchen Vollmacht für ihr Tun und Treiben umzuſehn, hatten auch dann noch nur äußerſt geringe Erfolge und wurden endlich von Bonifacius und vom Papſte als gar nicht dageweſen betrachtet oder ausdrücklich als falſche Biſchöfe bezeichnet. Das Leben Corbinians können wir nur aus der Biographie, welche Aribo, Biſchof von Freiſing, um's Jar 770 verfaſst hat, kennen lernen. Die hiſtoriſche Kritik hat die Mangelhaftigkeit, Fehlerhaftigkeit und Unwarhaftigkeit dieſer zum Preiſe des „Heiligen" verfaſsten Schrift längſt erkannt, aber neueſtens ſind doch wider alle Hauptzüge der Erzälung zur Anerkennung gelangt. Darnach ſcheint folgendes Glauben zu verdienen.

Waldekiſo wurde im letzten Drittel des 7. Jarhunderts zu Chartrettes bei Melun in Frankreich geboren. Von ſeiner Mutter Corbiniana ging bald der Name Corbinian auf ihn über. Um's Jar 700 wurde er ein Klausner. Er baute ſich eine Zelle bei der Kirche des h. Germanus und lebte in ihr, von eigenen Leuten verſorgt und bedient, als Tugendſpiegel, Bußprediger und Almoſenſpender des Volkes. Er zog die Aufmerkſamkeit des Hausmeirs Pipin von Heriſtal auf ſich. Dieſer ließ ſich ſeinem Gebete empfehlen und ihm eine große Summe (900 Goldſolidi) einhändigen. Das iſt ihm aber erſt etwa nach 14järigem Klausnerleben geſchehen, nicht lange vor dem Tode Pipins. Als Karl Martell folgte, ſehen wir Corbinian auf der Reiſe nach Rom. Er traf dort im Jare 715 den Papſt Gregor II. Weder den von ſeinem Biographen angegebenen Zweck, daſs der Papſt ihm einen anderen Einſamkeitswinkel anweiſen ſollte, noch den von den kritiſchen Hiſtorikern vermuteten, daſs der Papſt ihn zum episcopus regionarius weihen ſollte, erreichte er. Die entgegengeſetzte Behauptung Aribos iſt durchaus nicht glaublich. Corbinian ging in ſeine heimatliche Klauſe zurück und blieb daſelbſt bis zum Jare 722. Gerade damals, als Karl Martell begann, die ſelbſtändig gewordenen und dem Chriſtentume wider entfremdeten deutſchen Herzogtümer von neuem unter fränkiſche Hoheit zu bringen, begab ſich Corbinian nach Bayern zum Herzoge Theodo II. nach Regensburg und zum Herzoge Grimwald nach Freiſing. Auf ihre Weiſung ſcheint es geſchehen zu ſein, daſs er alsbald weiter nach Rom zog. Ja er wurde unter Bewachung an die longobardiſche Grenze und unter neuer Bewachung bis nach Rom gebracht. Auch damals, im Jare 723, kann er die päpſtliche Ernennung und Weihe zum Biſchof nicht erlangt haben. Aber die energiſchen Empfehlungen von Seiten Karl Martells ſicherten ihm von da an eine gute Aufnahme bei dem Longobardenkönig Liutprand. Mit deſſen Hilfe und in deſſen Nähe ſcheint er in Bayern haben Fuſs faſſen zu wollen. Aber Grimwald, der ſeine Rückkehr aus Rom erwartete und ihm infolge des Andringens des drohenden Karl Martell die Aufnahme nicht verweigern

konnte, wollte ihn nur in seiner Residenz, an seinem Hofe, unter seinen Augen haben. Deshalb ließ er den Corbinian, der kaum in der Gegend von Meran auf bayerischem Gebiete angekommen war und Miene gemacht hatte, sich da niederzulassen, festnehmen und nach Freising bringen. Da war es nun Corbinians Aufgabe, sich und der Kirche Respekt zu verschaffen. Er begann mit der Demütigung des Herzogs und der Herzogin. Er ließ sie gar nicht vor sich, ehe Grimwald versprochen hatte, sich von Piltrud, seiner Schwägerin, zu scheiden. Er strafte jede Missachtung und jede Untreue gegen Kirche und kirchliche Dinge. Nachdem er die Marienkirche zu Freising zur Kathedralkirche gemacht und Weihenstephan errichtet hatte, bewog er den Herzog im Jare 724 mit ihm nach Mais bei Meran hinaufzureisen, ebendahin, wo er im Jare vorher festgenommen worden war. Da muſs der Herzog ein großes Gut kaufen und der Freisinger Kathedrale schenken. Dazu erwirbt Corbinian um jene 900 Goldsolidi noch mehr Grund und Boden und schafft sich dadurch doch die gewünschte vom bayerischen Hofe entfernte und durch die Nähe der Longobarden gesicherte Stiftung. Nach Freising zurückgekehrt, erregte er durch sein rücksichtsloses Verfaren den Grimm der Herzogin Piltrud bis zum Entschlusse, ihn ermorden zu lassen. Da entfloh Corbinian und kam wider nach Mais, wo er auch trotz aller Bitten Grimwalds zürnend verblieb. Im Jare 725 wurde Mais warscheinlich longobardisch. Grimwald wurde von Karl Martell besiegt, Piltrud nach Frankreich gefürt. Im Jare 728 neue Erhebung der Bayern und neuer Sieg Karl Martells. Grimwald stirbt 728 oder 729. Ihm folgte sein Neffe Hukpert, Schwager Liutprands und Karl Martells, in der Herrschaft. Er rief den Corbinian aus Mais nach Freising zurück und ließ sich von ihm taufen. Aber seine Stiftung in Mais, die er durch Liutprand hatte festmachen und verbriefen lassen, sollte ihn bald wider haben. Er fülte seinen Tod nahen, bestimmte die Bestattung seines Leichnams in Mais und starb am 8. September 730 in Freising. Die nach Mais gebrachten Überreste wurden von Aribo, seinem vierten Nachfolger, im Jare 768 zurück nach Freising geholt. Corbinians Bruder, Ermbert, folgte ihm zunächst auf dem Bischofstule. Er ists, der mit völligem Absehen von Corbinian, vom Papste als erster Bischof von Freising Anerkennung fand.

Aribos Vita Corbiniani in den Actis Sanctorum (Bolland.) m. Sept. vol. III. p. 281 s.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 214 ff.; Gfrörer, Geschichte der christlichen Kirche III, 1 S. 465—467 u. 508; Quitzmann, Die älteste Geschichte der Baiern (Braunschweig 1873) S. 240—250. 254. — Danach zu korrigiren Büdinger, Österreichische Geschichte I, 94 ff. und Allgemeine Deutsche Biographie IV, 472 f. **Albrecht Vogel.**

Cordova. Diese uralte Stadt, das Corduba der Römer, hat wärend ihrer mittelalterlichen Glanzperiode, als Sitz der ommijadischen Kalifen Spaniens, eine Wichtigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete erlangt, die uns zwei Episoden aus ihrer damaligen Geschichte hier etwas näher zu betrachten nötigt, einmal eine im Jare 852 von den Bischöfen des maurischen Spaniens in ihr abgehaltene Synode, und sodann die um ihres Einflusses auf die christlich-mittelalterliche Bildung willen wichtige muhammedanische Gelehrtenschule, welche vom 10. bis zum 13. Jarhundert in ihr blühte.

1) Die Synode zu Cordova wurde auf Anlass der großen Christenverfolgung abgehalten, die in den Jaren 850—859, unter dem Kalifate Abderrhamans II. (gest. 852) und Muhammeds, die Christen des maurischen Spaniens heimsuchte. Sie wurde von dem erstgenannten Kalifen selbst veranstaltet, in der Absicht, dem Fanatismus vieler Christen, namentlich aus dem Mönchsstande, zu steuern, die sich geflissentlich zum Märtyrertode herzudrängten und denselben durch öffentliche Beschimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muselmanen mit Wort und Tat herbeizufüren suchten. Die das Konzil bildenden Metropoliten, darunter namentlich Hostegis von Malaga und ein gewisser Recafrid, den einige zum Bischof von Sevilla, andere von Merida machen, beschlossen in der Tat, dass das selbstgesuchte Martyrium hinfort verboten sein solle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professio-

nis discurrere“ — ſo Eulogius in ſ. Memoriale Sanctorum lib. II. c. 14), und ließen dieſen Beſchluſs als ein durch ihre biſchöfliche Autorität ſanktionirtes Reichsgeſetz öffentlich verkündigen. Doch muſs der Beſchluſs ſchon wärend der Synodalverhandlungen ſelbſt auf Widerſpruch geſtoßen ſein, denn der Biſchof Urbanus von Cordova wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Konzil auf Befehl Abderrhamans in den Kerker geworfen, one Zweifel, weil er gegen die laxen Geſinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzal ſeiner Mitbiſchöfe geeifert hatte. Derſelbe gehörte alſo zu jener kleinen, aber einflufsreichen Partei der Rigoriſten, die wärend der folgenden ſieben Jare der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beſchlüſſen der Synode zum Trotz eifrigſt ſchürte und an deren Spitze der Presbyter Samſon (Verfaſſer eines Apologeticus contra Hostegisnm episc. Malacitanum), der Mönch Alvarus (Verfaſſer einer Vita S. Eulogii), und beſonders der gegen Ende der Verfolgung (859) ſelbſt als Märtyrer hingerichtete Mönch und Prieſter Eulogius als Hauptwortfürer ſtanden. Der letztere verteidigte die ſtrengeren Grundſätze ſeiner Partei in verſchiedenen Schriften, welche überhaupt faſt die einzige Quelle für unſere Kenntnis von den Verhandlungen jener Synode bilden, da orthodoxer Eifer die Akten des „impium conciliabnlam“ unterdrückt hat. — Intereſſant iſt die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (Apologet. pro martyr. c. 3 ss.) die Wortfürer der Synode ihre laxen Anſichten und ihr eifriges Einſchreiten gegen das märtyrerſüchtige Treiben der großen Maſſe zu rechtfertigen ſuchten. Man begegnet hier merkwürdigerweiſe auch der Hinweiſung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den waren Gott verehrten und die Grundzüge des Sittengeſetzes und der Offenbarung anerkennten („ . . . . . praesertim cum ab hominibns Denm colentibus et caelestia jnra fatentibus compendiosa morte peremti sint“). Das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen nimmt hier geradezu den Charakter latitudinariſcher Toleranz und Accomodation an, die das ſpezifiſch chriſtliche Bewuſstſein der damaligen Zeit um ſo mehr verletzen muſste, je mehr ſie ſich der modernen humaniſtiſchen Weltanſicht näherte. — Gegen die den waren geſchichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jeſuiten Mariana, die Synode von Cordova habe ſchon im Jare 850 ſtattgefunden, gehöre alſo ganz in die Anfangszeit jener neunjärigen Chriſtenverfolgung, ſ. ſchon Baronius, ad ann. 852. nr. 16. — Vergl. außerdem de Aguirre, Collectio conciliorum omnium Hispaniae, Rom. 1693, T. III, p. 149 ss., ſowie W. Graf Baudiſſin, Eulogius und Alvar; ein Abſchnitt ſpaniſcher Kirchengeſchichte ꝛc., Leipz. 1872, S. 127.

2) Die Schule von Cordova gehört, neben den änlichen, aber meiſt erſt ſpäter entſtandenen Anſtalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. ſ. w., zu den bedeutendſten und einflufsreichſten jener zalreichen Pflanzſtätten arabiſcher Gelehrſamkeit, welche die Herrſcher des mauriſchen Spaniens in Nachamung der Hochſchulen des muhammedaniſchen Aſiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Baſſora, Kufa, Damaskus, Samarkand u. ſ. w., ſeit dem 10. chriſtlichen Jarhundert ins Leben zu rufen wufsten. Als ihr eigentlicher Gründer muſs Kalif Hakem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigſtens iſt er es, der ihr zuerſt den Charakter einer Hochſchule oder Akademie erteilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, beſonders Theologie und Jurisprudenz, von verſchiedenen in Cordova anſäſſigen Gelehrten kultivirt worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überſtralenden Rufe und Glanze der cordubenſiſchen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten ſeines Reiches zu möglichſt eifriger Unterſtützung von deren hiſtoriſchen oder naturwiſſenſchaftlichen Forſchungen anhielt, und namentlich die ſchon früher beſtandene Bibliothek der Anſtalt außerordentlich bereicherte. Daſs dieſe Bibliothek ſpäter 600,000 Bände ſtark geweſen ſei, mag allerdings eine auf Übertreibung beruhende Angabe ſpäterer Lobredner mauriſcher Größe und Herrlichkeit ſein; doch war ſie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Bücherſammlungen des arabiſchen Spaniens. Auch beſaß Cordova zur Zeit ſeiner höchſten Blüte, d. h. gegen Anfang des 12. Jarhunderts, die beſte

Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstüle der Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie in ganz Spanien, was so viel sagen will, als im ganzen damaligen Europa. Dass Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordova her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen lässt, dass er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordova ein Hauptsitz der von den Arabern eine zeitlang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Übergangs der aristatelischen Philasaphie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averroës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Raschd, oder nach anderen: Abulwalid Mahammad Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Roschd) war nicht nur in Cordova (1126) geboren, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dies von einem etwas älteren Vargänger geschehen war, aus dem Syrischen ins Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medizin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristateles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolemäus, paraphrasirte und verteidigte er Platas Lehre vom State u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosaphie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkerung, Verurteilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich ins Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule 1198. — Vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1843, p. 226 ss. E. Renan, Averroës et l'Averroisme, 2. édit., Par. 1861. Lasinio, Studii sopra Averroe, Firenze, 1875.

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philasaphen des muhammedanischen Spaniens war der gleichfalls zu Cordova geborene Moses Maimonides (Maimuni, s. d. Art.). Etwa hundert Jare früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulkasis gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ibn Alsairaphi († 1052), Ibn Alschpac († 1034), Ibn Avadir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulwalid († 1113), Ibn Algiaphar, Ali ben Rogel; Historiker, wie Ibn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ibn Baschkual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ibn Albardhai († 1243) u. s. w. — Die Einnahme Cordovas durch die Christen im J. 1236 machte der Hochschule und damit der Blütezeit der arabischen Litteratur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedanischen Akademie wärend mehrerer Jarhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Bd. II, Abschn. 5; auch A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilasophie, Wien 1869, S. 91 ff., 149 ff., 253 ff.) überdauerte den Fall der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Goetting. 1810, besonders S. 11 ff., 53 ff.; Wachler, Handb. d. Gesch. der Literatur, 3. Umarbeitung, Theil II, S. 66, 87 ff.

Zöckler.

Cordus, Euricius, einer der ausgezeichnetsten unter den Humanisten und lateinischen Dichtern zu Anfang des 16. Jarhunderts, welche sich für die Reformation als für eine Befreiung von wissenschaftlicher Barbarei interessirten und aussprachen, war zu Simtshausen bei Wetter in Oberhessen 1486 geboren. Schon auf der Schule zu Wetter ward er mit seinem Landsmanne Eobanus Hessus (geb. 1488) bekannt und befreundet; bald gehörten beide als Studirende zuerst, und dann als Lehrer, zu dem an Erasmus und Reuchlin angeschlossenen, gegen

den großen Haufen der viri obscuri in eleganten lateinischen Versen und Prosa eifernden jungen Erfurt. Bis 1523 kehrte er dahin immer wider zurück, doch mit mehreren Unterbrechungen; dahin gehörte vor 1518 seine Lehrertätigkeit in Kassel, ferner 1521, dass er Luther nach Worms begleitete, und von da nach Italien weiterreiste, und in Ferrara Doktor der Medizin wurde. Vielleicht wirkte seine Anschließung an Luther mit, ihm Warnungen des Erasmus vor zu einseitigem Tadeln, Regiren zuzuziehen; 1519 schrieb ihm dieser aus Löwen: „si me audies, plus operae sumes in propagandis optimis disciplinis, quam in refellendis harum hostibus; ad claram lucem vel suapte sponte evanescunt tenebrarum portenta“ *), und ähnlich urteilte ein jüngerer aus diesem Erfurter Kreise über ihn, der Freund und Biograph Melanchthons: „neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem; erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fere quo offenderetur ac ferre posset; quod in causa fuit, ut in aliorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret“ **). Dies musste er zunächst in Braunschweig erfaren, wohin er 1524 als Stadtarzt berufen ward, wo damals die Reformation noch durch weltliche und geistliche Machthaber niedergehalten wurde, und wo Cordus, welcher seinen Spott gegen diese, besonders gegen die Bettelmönche und ihre geistliche und ärztliche Praxis nicht zurückhalten konnte, zu beidem desto weniger Gelegenheit erhielt. Desto schärfer fielen seine Epigramme gegen seine Umgebung aus ***), und desto mehr richtete er seine Zuversicht auf den jungen Fürsten seines Vaterlandes, welchem er schon 1518 seine Bucolica dedizirt hatte; in einer längeren Anrede an den Landgraf Philipp, welche er im Jar 1525 seinem paraeneticon ad imperatorem Carolum V. pro agnoscenda vera religione voranstellte †), hofft er bei ihm auf eine Ausnahme von der Regel: „nostri principes, qui magis arma quam ingenia expolire sunt soliti, adeo nihil ad se bonas literas pertinere putarunt, ut indecor et plane degener haberetur, si ex eis aliquis illarum studiosus fuerit“, und beschreibt den Zustand der Kirche so: „Ecclesia iacentibus literis et silentibus linguis non diu consistere, quia nec verbum quo servatur annunciare potnit. Quibus illa columnis innixa incubuit? quos evangelii praecones iam amplius octingentis annis habuit? Nonne rudissimos asinos ac brutissimos boves? Qui quoniam loqui nescierunt, ruderunt nobis et boaverunt in templis, et ex Christi quoque ovili plane aliud quasi Augiae stabulum fecerunt. Verum novos haec aetas Hercules dedit, Lutherum et Erasmum, illum ecclesiae, hunc vero maxime literarum vindicem, iuxtaque hoc Philippum Melanchthonem“ u. s. w. So berief ihn der Landgraf denn auch sogleich im Stiftungsjar 1527 auf seine neue Universität Marburg als Professor der Medizin. Doch auch hier in seinem hessischen Vaterlande gefiel sich der rückhaltlose Tadler nicht auf die Dauer, er ließ sich noch 1534 als Medicus und Professor nach Bremen berufen, starb aber hier schon 1535. Wie er als Arzt und Naturforscher für seine Schriften über den englischen Schweiß (1529) und über die Uroscopia, sowie für sein Botanologicum (1534) geschätzt wird, so ver-

*) Opp. ed. Froben. T. 3. p. 235 ff. Ähnlich hatte er schon im Jare vorher den Rektor von Erfurt gewarnt, wenn auch damals noch Luther verteidigt, denn „impium sit, illum in his quae recte dixit prorsus indefensum relinquere, ne posthac nemo sit qui verum ausit proloqui“, das. S. 417.

**) Joach. Camerarii narratio de Eobano Hesso, ed. Kreyssig (Meißen 1843) Cap. 12. p. 18

***) Neun Bücher desselben erschienen zu Marburg 1529, 8°, doch ist die Zueignung vor dem ersten Buche schon 1520 zu Erfurt geschrieben. Vier andere Bücher sollen in den Opp. noch hinzugekommen sein. Im siebenten Buche finden sich die auf die kirchlichen und geselligen Zustände der Stadt Braunschweig bezüglichen Epigramme.

†) Dieses Paränetikon, öfter „exhortatio“ citirt, soll schon im Jar 1525 gedruckt sein, aber eine Ausgabe Marburg 1527, 4°, „adiecto auctario de instaurandis literis et novo Marpurgensi gymnasio“ mit Vorrede Melanchthons kündigt sich nicht als zweite an und kennt auch den Namen exhortatio nicht.

dient er dies nach gewisser für seine vortrefflichen lateinischen Verse, meist Satyren voll Beobachtung und Urteil, mit bitterem und nach öfter heiterem Spott über das, worin er vornehmlich die Schäden seines Zeitalters sah, die Epigramme vielfach nachgeamt van dem auch in seinem Verhältnis zur Theologie ihm geistesverwandten Lessing *). Vier Ausgaben seiner Werke und erforderliche Nachträge dazu sind nachgewiesen in Wiegand Kahlers vita Euricii Cordi, Rinteln 1744, 4°; Ergänzungen dazu, sawie zu den Nachrichten darin, von Strieder, Hess. Gelehrtengesch., Bd. 2, S. 282—94, und van Chr. v. Rammel und H. A. Erhard in Ersch und Grubers Encykl., Th. 19, S. 285—91. Eine Biographie von L. Henkel, (Lassius, Eob. Hesse S. 93) scheint unvollendet geblieben zu sein. C. Krause, Euricius Cordus, Hanau 1863 (Programm). Allg. deutsche Biographie IV, 476 ff.

E. Henke.†

Cornelius a Lapide (van der Steen), ein berühmter Exeget der katholischen Kirche und Mitglied des Jesuitenordens, wurde im Jar 1568 zu Boehaff im Bistum Lüttich gebaren, war öffentlicher Lehrer der heiligen Schrift zu Löwen und später zu Rom, wo er am 12. März 1637 im Rufe graßer Frömmigkeit starb. Er schrieb sehr ausfürliche Kommentare beinahe über alle Bücher der Bibel, die Psalmen und den Hiob ausgenammen. Seine Kommentare, die sowol einzeln als in Gesamtausgaben zu Antwerpen, Paris, Lyan und Venedig widerhalt gedruckt worden sind, und in der Venediger Ausgabe vom Jac 1740 11 Foliobände füllen, haben das Verdienst, dass sie ein sehr reiches Material der Exegese aus den Kirchenvätern zusammenstellen, sind aber sehr weitschweifig und mit allegorischen, mystischen, tropologischen und anagogischen Deutungen auf eine geschmacklose Weise überladen. Die reichhaltigen Auszüge aus den Kirchenvätern, wadurch sie vielen brauchbaren homiletischen Stoff darbieten, haben den Kammentaren des Cornelius eine weite Verbreitung unter dem katholischen Klerus verschafft, und sie sind noch bis auf die neuere Zeit im Gebrauch geblieben. Die neueste Ausgabe ist die zu Lyon 1838 in 11 Quartbänden erschienene. Die besten Werke sollen die über den Pentateuch und die paulinischen Briefe sein. S. Richard Simon, Histoire critique des principaux commentateurs de nouveau testament., Rotterdam 1693; Ge. Heinr. Götze, Exercitatio theologica de Cornelii à Lapide commentariis in sacram scripturam; G. W. Meyer, Geschichte der Schriftauslegung, Göttingen 1804, 3. Bd. **Klüpfel.**

Cornelius, Papst 251—252. Hauptsächlich bekannt durch sein Verhältnis zu den Navatianern, die unter seinem Varsitze verdammt wurden, worüber s. d. Art. Novatianer. Mehrere Briefe Cyprians an ihn und an den römischen Klerus finden sich in Cyprians Briefsammlung. **Herzog.**

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholischen Stände des deutschen Reiches, sofern sie sich, dem Corpus Evangelicorum (s. d.) gegenüber, zu einer für sich bestehenden Körperschaft (stillschweigend) verbunden hatten. In dem von den evangelischen Gesandtschaften erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vom 21. Dezbr. 1720 (in Schauroth, Vollst. Sammlung aller Conclusorum etc. T. II, Regensp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholischen Stände haben ihrerseits sich gleichfalls zusammengetan und zu Besorgung ihrer auch gemeinsamen Angelegenheiten ebenso ein Corpus formiret und selbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römisch-Katholische, die etwas zu suchen gehabt, ebenso wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum sich gewendet". Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indes in der Reformationszeit (und selbst nach im 17. Jarhundert fast) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperschaft der katholischen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: „des heil. röm. Reichs katholische Kurfürsten, Fürsten und Stände" (s. Faber, Europäischer Staats-Cantzley XVII. Theil. Anno 1711. S. 248; LIII. Th. Anno 1729. S. 252. 335), wärend man evangelischerseits das Corpus Catholi-

*) Nachweisungen darüber mit großer Anerkennung von Cordus und einer Auswal aus dessen Epigrammen in Wielands Aufsatze: „Cordus und Lessing", deutscher Merkur 1793, Bd. 3, S. 275—303.

corum „die katholischen Stände“, oder „die Stände der päpstlichen Religion zugetan“, oder auch „Papistische Stände“ (s. Moser, Teutsches Staats-Recht X. Lpz. und Ebersdorf 1743, S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von seiten des päpstlichen Stules nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer besonderen Körperschaft mit Rechten und Freiheiten eine Beschränkung der päpstlichen Autokratie in Deutschland leicht nach sich ziehen konnte, erklärt es sich auch hinreichend, dass der Ausdruck Corpus Catholicorum in offiziellen Aktenstücken von den katholischen Reichsständen möglichst vermieden wurde. Bildeten diese aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geschlossenen Verein, so bestanden sie doch faktisch als Corpus. Auf die formelle Sanktion ihres Vereines als einer Körperschaft ein Gewicht zu legen, hatten sie nicht nötig, da sie recht wol wussten, dass der Kaiser als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrate ex officio ihre Interessen schützen, ihre Gerechtsame vertreten und überall sie unterstützen würde, wenn ihre Kirche etwas rechtsbeständiges verlangen und erlangen könnte. Ferner hatte Kurmainz, welchem onehin das General-Direktorium des ganzen Reiches und das Spezial-Direktorium des kurfürstlichen Kollegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vizekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen warte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benützen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schauroth a. a. O.); um so weniger aber durften sie offiziell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, one dass ihnen deshalb vom Kaiser oder vom Papste ein Vorwurf gemacht, oder dass von letzterem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von seiten des päpstlichen Stules um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westfälische Friede entschieden verworfen wurde, der die statsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, dass alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als ein Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Teile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. § 52). Nun erst bildete sich, im Gegensatze zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch widerholt und in solchen Fällen beilegten, wenn sie als selbständiger Verein und im Gegensatze zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluss des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Teilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Bayern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Während dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Übereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, dass Kurmainz, Kurbayern, Österreich, das Herzogtum Bayern, Bamberg und Konstanz die Stelle als ordentliche Deputirte des Corporis Catholici bei den westfälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefassten Beschlüsse den Kaiserlichen eröffneten. Kraft des westfälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichs-Körperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte

er selbst in offiziellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben vom 10. März 1700 (bei Schaurath a. a. O.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII. S. 46). Dass an ihn als an ein Corpus appellirt wurde, beweist das Memoriale des Freiherrn von Sickingen (bei Faber XVII. S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Okt. 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore" die Rede (bei Faber XXXV. Th. Anno 1720. S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Magistrats von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII. S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV. S. 404 ff. — 460 f.) u. s. w. Das Verzeichnis der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angeführt, z. B. bei Faber LIII. S. 237. Die Beratungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Dominikanerkloster, doch wurden sie auch im kurmainzischen Quartier veranstaltet (s. Moser a. a. O. S. 472). Wie sich indes bei der Aufhebung des deutschen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von selbst auflöste, musste auch das Corpus Catholicorum stillschweigend ein Ende nehmen.

D. Neudecker.†

Corpus doctrinae. — Im 16. Jarh. wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntnis gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechtigte zu erweisen. — Das erste dieser Corpora doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jares unter dem Titel erschien: „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfasset durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melanchthonem. Leipzigk. a. 1560." Fal. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melanchthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnisschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinandorum und die Responsio ad articulos bavaricae inquisitionis mit der Refutatio Serveti) umfasste, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Vögelin. Die Augsburg. Konfession war nach den Textesrezensionen von 1531 (1533) und 1540 (1542) rezipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Vögelin (mit Hilfe des Schwiegersones Melanchthons, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Serveti auch die Responsio de controversia Stancari hinzugefügt ist. Melanchthons Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melanchthonischen Lehrüberlieferung kirchenregimentlich autarisirt, weshalb dasselbe die weiteste Verbreitung erhielt und zalreiche neue Auflagen erlebte *).

Da Melanchthons Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melanchthonischen Lehrüberlieferung im Gegensatz zu der seit den adiaphoristischen Streitigkeiten hervorgetretenen lutherischen Strömung **) aufgestellt war, so war die nächste Wirkung des Erscheinens dieses Bekenntnisbuches, dass auch auf lutherischer Seite das Bedürfnis der Aufstellung änlicher Bekenntnissammlungen erkannt wurde. Eine solche erschien daher schon im J. 1560 zu Hamburg unter

*) Deutsche Ausgaben erschienen zu Frankfurt a. M. 1560, zu Wittenberg 1561 (niederdeutsch), zu Leipzig 1562, zu Frankfurt a. M 1569, zu Wittenberg 1570, zu Zerbst 1588; lateinische Ausgaben zu Leipzig 1561 (zweimal, in Folio und in Oktav), 1563, 1565, 1570, 1572 und zu Straßburg 1580.

**) Vgl. Heppe, Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnisschriften desselben von 1549 bis 1576, S. 9 ff.

dem Titel: „Bekenntnisse und Vorclaringe vp dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch vnd Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren vnd Pediger tho Christliker vnd nödiger Vnterrichtinge gestellet (dorch Joachim Louw gedrucket)", worin fünf seit 1548 entstandene konfessionelle Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betreffend den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmalslehre) zusammengestellt waren. Durch Beschluss des Magistrats zu Hamburg wurde dieses Bekenntnisbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das eigentliche Hamburger Corpus doctrinae, anerkannt und demgemäß am 6. Juli 1560 von allen Predigern und Lehrern der Stadt unterschrieben. Späterhin wurde die symbolische Geltung dieser fünf Lehrschriften von dem Magistrat zu Hamburg widerholt bestätigt *).

Das erste spezifisch lutherische Bekenntnisbuch, welches die Bezeichnung „Corpus doctrinae" fürte, ist indessen das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig, das mit einem Vorwort des Rats der Stadt B. vom 30. Okt. 1563 erschien und folgende fünf Schriften umfasste: 1) „der erbarn Stadt Braunschweig christliche Ordnung, zu Dienst dem heil. Evangelio — — durch Joh. Bugenhagen Pomer. beschrieben", welche ursprünglich (im J. 1528) plattdeutsch in 8° zu Wittenberg und Braunschweig, hernach (1531 und 1534) auch hochdeutsch in 4° erschienen war; 2) die Augsb. Konfession; 3) die Apologie derselben; 4) die Schmalkalder Artikel und 5) die sogen. „Lüneburgischen Artikel", d. h. die niedersächsische Konfession, welche von Joach. Mörlin zu Braunschweig verfasst und unter dem Titel: „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herrn Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Juli dieses 61. Jahres gehalten, gethan haben", von den auf einem Konvent zu Lüneburg versammelten deputirten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. Aug. 1561 unterzeichnet worden war **). — In dem Bekenntnis der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekenntnisschriften als „Corpus doctrinae" der Stadt B. nochmals bestätigt.

Im Jare 1564 kam das Corpus Pomeranicum, das Bekenntnisbuch der lutherischen Kirche Pommerns, zu stande. Bis dahin galt nämlich in Pommern als öffentliche Lehrnorm der Landeskirche Melanchthons Corpus doctrinae, welches in plattdeutscher Bearbeitung von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode symbolisirt worden war. Im Jare 1564 ward jedoch zu diesem niedersächsischen Corpus Misnicum eine zweite Sammlung von Bekenntnisschriften hinzugefügt, welche folgende Schriften Luthers enthielt: 1) den kleinen, 2) den großen Katechismus Luthers, 3) die Schmalkald. Artikel, 4) etliche Bedenken Luthers, deutsch gestellt auf dem augsburgischen Reichstag 1530, 5) „ein Bedenken auf den Tag zu Schmalkalden, am 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dagewesen", und 6) das „Bekenntnis des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529". Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositionsmittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, dass man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne" (Walch Bd. XVI, S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Teilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonieen und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII, S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX, S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot — — in den allen de Summa Christlicker Euangelischer Lere rein vnde richtig begreven hs. Vor de Kercken vnde Pfarherrn zu Pommern tho hope gedrücket. Wittenberg Anno MDCLXIIII." — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jare neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande melanchthonischer und einem Bande lutherischer Schriften bestehende Werk

*) Vgl. Staphorst, Die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg. Vorwort S. 4—11.

**) Schon in dieser Bekenntnisschrift (Art. 1) wird der Ausdruck „Corpus doctrinae" gebraucht.

ward mit dem Gesamttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Lere nha vnholde Gödtliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcker schal — — yn alle Pamersche Kercken, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho nütte der Parheren vnd Kerckendener gekofft, verwaret vnde demsülnigen gemeth geleret werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565" *).

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publizirung eines spezifisch lutherischen Bekenntnisbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genötigt zur Ausrottung des Osiandrismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jares 1566 die wegen ihres Widerspruches gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnisschrift und eines Corpus doctrinae beraten zu helfen **). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jare mit einem Vorwort des Herzogs als immerwärendes Symbol der preußischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Widerholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkald. artickeln begriffen ꝛc. — Gedruckt zu Königsperg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567". — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt" one Angabe einer Jareszal. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im Jare 1570 zu Königsberg in 8° veröffentlicht.

Die Aufstellung eines braunschweig-wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jare nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreä ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publizirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigentümlichen Konfessionsschrift die Bestimmung, dass man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthons Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Konfession, wie sie in der Apologie, in den schmalkaldischen Artikeln, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden", festhalte. — Ein Konvent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten sie nicht norma doctrinae sein, sondern müsten cum iudicio gelesen und nach der Kirchenordnung regulirt werden".

Gleichzeitig erfolgte in dem Wiegensitze des spezifischen Luthertums zu Gunsten desselben eine neue Kundgebung des lutherischen Konfessionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm versehen, erschien nämlich zu Jena im Jare 1570 das Corpus doctrinae Thuringicum unter dem Titel: „Corpus doctrinae Christianae, das ist Summa der Christlichen Lere, aus den Schrifften der Propheten und Aposteln, durch D. Mart. Lutherum sonderlich vnd andere dieser Lande Lerer zusamen gefasset, — — Jhena, durch Christian Rhödingers Erben, 1570". (Fol.) — In diesem Werke sind abgedruckt: 1) die drei alten ökumenischen Symbole; 2) der kleine, 3) der große Katechismus Luthers; 4) die Augsb. Konfession samt derselben Apologie; 5) die Schmalkaldischen Artikel; 6) das Thüringische Bekenntnis von 1549 und 7) das sog. Konfutationsbuch von 1558.

*) Über einen dritten zu dem Corp. Pomer. später hinzugekommenen Teil vgl. Baumgartens Erläuterungen der im Konkordienbuch enthaltenen symbol. Schriften S. 414—416.

**) Vgl. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, Bd. IV, S. 434 ff.

Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm zu Weimar voraus, welches die eigentliche Tendenz dieses Corp. doctr. Thuring. darlegt.

Im J. 1572 folgte das Corpus doctrinae Brandenburgicum. Kurfürst Johann Georg von Brandenburg ließ dasselbe unter dem Titel erscheinen: „Die Augspurgische Confession aus dem rechten Original, der kleine Catechismus, Erklerung und kurtzer Auszug aus D. Lutheri Schrifften von fürnehmbsten Artickeln, auf Verordnunge Herrn Johansen Georgen Churfürst, vor die Kirchen in S. Curf. Gn. Landen neben einer allgemeinen Agenden zusammengedruckt. Frankf. a. d. Oder 1572". — Das ganze Werk umfaßt 203 Foliablätter. Auf das Vorwort des Kurfürsten folgt zunächst die Augsb. Konfession nach einer Kopie, welche der Hofprediger Cölestin auf kurfürstlichen Befehl von dem angeblichen (aber unechten) Original des Reichsarchivs zu Mainz (weshalb am Schluß der Augsburg. Konfession die seltsamen Worte stehen: „Maintzische Cantzley") genommen hatte. Hieran schließt sich Luthers kleiner Katechismus und sodann die Hauptschrift des ganzen Werks: „Erklerung der augspurgischen Confession, des kleinen Catechismi, Consens vnd bestendige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemsten Puncten vnserer Religion vnd christlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri ꝛc. aus den Postillen vnd Lehrschriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verstand zusammengezogen". Diese von Andreas Musculus verfaßte, nicht weniger als 136 Folioblätter umfassende Schrift enthält in neun Abschnitten nichts als Exzerpte aus Luthers Schriften, welche sich sämtlich auf die damals kontrovers gewordenen Lehrpunkte beziehen.

Den Abschluß der gesamten lutherisch konfessionellen Produktion, welche dem „Konkordienwerk" vorherging, nehmen wir in den Jaren 1575 und 1576 in den Herzogtümern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel war.

In dem ersteren suchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehrweise durch eine Art Corpus doctrinae zu normiren, welches er im Jare 1575 publiziren ließ. Dasselbe erschien unter dem Titel: „Wie man fürsichtiglich vnd ahn ergernis reden sol van den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, Für die jungen einseltigen Prediger. D. Urbani Regii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein, was eines jedern Artikels rechter verstandt sey, Vnd wie man in Gottesfurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfest des Göttlichen Warts, mit bescheidenheit reden möge vnd solle". — Die erstere dieser beiden Schriften ist die deutsche Bearbeitung des von dem (im Jare 1541 verstorbenen) Lüneburger Generalsuperintendenten Urban Rhegius schon im J. 1535 herausgegebenen Traktats Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro innioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi. Die zweite Schrift war auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. von Martin Chemnitz ausgearbeitet worden.

Aber schon im folgenden Jare 1576 ließ Herzog Wilhelm auf diese vorläufige Ausgabe symbolischer Bücher ein eigentliches Corpus doctrinae, das sog. Corpus Wilhelminum des Fürstentums Lüneburg folgen, welches unter dem Titel: Corpus doctrinae, das ist Summa, Form vnd vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heiligen Göttlichen Schrifft, der Propheten vnd Apostel zusammengezogen ist", folgende Schriften umfaßte: 1) die drei Hauptsymbola; 2) die Augsburg. Konfession; 3) die Apalagie; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Katechismen Luthers. — Das Buch erschien zu Ulssen bei Michel Körner, 1576 (Fol.). Die Vorrede des Herzogs Wilhelm d. J. ist unterzeichnet: Celle den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde das vorjärige kleinere Corpus doctrinae aufs neue bestätigt, indem dasselbe in zweifachem Texte erst lateinisch und dann deutsch dem Corpus Wilhelm. angebunden ward.

Fast gleichzeitig wurde auch die Landeskirche des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Herzog Julius mit einer neuen Lehrnorm, dem sog. Corpus Julium bedacht. Dasselbe erschien im Jare 1576 unter dem Titel: „Corpus doctrinae d. i. Summa, Form vnd Fürbilde der reinen Christlichen Lehre aus

der heiligen Göttlichen Schrift der Propheten vnd Apostoln zusammengezogen, darin folgende Schrifften begriffen: Die drei Hauptsymbola —, die Augsp. Confession a. 1530 Kaiser Carolo vberantwortet, vnd folgends 1531 gedruckt. Die darauf erfolgte Apologia a. 1531 gedruckt. Die Schmalkald. Artikel. Der kleine vnd große Katechismus Lutheri. Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre ꝛc. Das Büchlein D. Urbani Rhegii, wie man fürsichtiglich von fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre reden soll, mit einem nützlichen Appendice ꝛc. Aus gnädiger Verordnung — Herrn Julii Herzogen zu B. — für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammengedruckt — Heinrichstadt, 1576". — Den Eingang dieser Schrift bildet ein kurzer Aufsatz unter dem Titel: „Was das Corpus doctrinae d. i. die Form vnd das Fürbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll". Hierauf folgen der „Kurze einfältige und notwendige Bericht" der Kirchenordnung von 1569, sowie die auf dem Titel des Corp. doctr. angegebenen Schriften. Zum Schlusse des Ganzen ist die Schrift des Rhegius: „Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll" (jedoch mit Weglassung der §§ 11—15 in Kap. 16: „Wie man die Heiligen ehren solle", weil dieser Abschnitt Streitigkeiten erregt hatte) und die des Chemnitz: „Walgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", d. h. das Lüneburger Corp. doctr. von 1575 abgedruckt. — Spätere Ausgaben des Corpus Julium erschienen zu Wolfenbüttel 1584, zu Helmstädt 1603, zu Braunschweig 1690. Die in der Vorrede versprochene lateinische Ausgabe ist nicht erfolgt.

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesamte lutherische Kirche in der Konkordienformel und dem Konkordienbuch ein gemeinsames Corpus doctrinae erhielt, welches von da an die Grundlage ihres Bekenntnisstandes war. In dem torgischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewißen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctrinae" folgen, der allerdings im bergischen Buche in der Weise geändert ward, dass man den Ausdruck Corpus doctrinae hier wie auch an allen anderen Stellen, wo er vorkam, strich und gegen andere Bezeichnungen vertauschte *); aber tatsächlich war und blieb das Konkordienbuch für die lutherische Gesamtkirche genau das, was man sonst Corpus doctrinae zu nennen gewont war.

Gleichwol entstand später in einem Lande — was aus dessen besonderen historischen Verhältnissen zu erklären ist, — nach ein neues lutherisches Corpus doctrinae, nämlich in Hessen-Darmstadt, wo unter dem 20. Mai 1626 die „Christliche Confession — auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusammengebracht, Marburg 1626" (12°) publizirt ward. Dieses Corpus doctrinae Hassiacum umfasste die Augsburg. Konfession, Apologie, die Wittenberger Konkordie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luthers. In neuer Auflage erschien dasselbe zu Darmstadt 1667 (12°).

Außerdem ist noch ein kirchliches Bekenntnisbuch von ganz anderem Charakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 festgestellt, aber erst im J. 1646 gedruckt wurde. Es sind dieses die Ansbach-Nürnbergischen Normalbücher. Dieselben sind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luthers und der brandenb.-ansbachischen Kirchenordnung) modifizirte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegensatz zu dem damals gegen die brandenburg-ansbachische und nürnbergische Kirche andringenden modernen Luthertum aufgestellt und festgehalten wurde. In Brandenburg-Ansbach unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, wonach sie sich verflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach der sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen", anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luthers beide Katechismen; 3) „die Augspurgische Confession vnd sonderlich auch neben der letzteren die Erste Edition, Lateinisch und Deutsch, So zu Naumburgk

*) Vgl. Heppe, Der Text der Bergischen Concordienformel, in seiner Genesis aus den Entwürfen zu derselben dargestellt, namentlich S. 5.

Anno 61 von Chur- und Fürsten ratificirt und unterschrieben worden"; 4) die Apologie der Augsb. Konfession; 5) die Schmalkald. Artikel; 6) die Confessio Saxonica; 7—11) Melanchthons Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stancari; 12) die Brandenburgische Kirchenordnung. Zugleich wurde in diesem Revers erklärt: „es sollen doch durch dieses Corpus und Norma doctrinae andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtigt, verworfen und verdammt sein, sondern dieser Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderst heiliger Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden". — Für Nürnberg wurden diese Normalbücher durch Ratsbeschluss vom 30. März 1573 autorisirt*). Indessen wurden dieselben erst im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Saubers) zusammen abgedruckt. Auf dem Titel ward dieses nürnbergische Corpus doctrinae bezeichnet als Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studiosa iuventute et candidatis ministerii. Der Haupttitel ist indessen: Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen samt der Nürnbergischen Kirchenordnung und Katechismuspredigten. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erschien im J. 1721 unter dem Titel: Libri normales Noribergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergischen Kirchen. Noribergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausfürlichere Mitteilungen über einzelne der hier aufgezälten Bekenntnisbücher finden sich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini, Bibliotheca symbolica evangelica lutherana p. 1 sqq.; Baumgarten, Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften, Anhang S. 399 ff.; Stäbner, Historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den herzogl. Braunschweigischen Landen, S. 36 ff.; Heppe, Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1548—1576.

Heppe.

Corpus Evangelicorum (auch Corpus sociorum Augustanae confessionis) hieß die zu einem selbständigen politischen Kollegium organisirte Gesandtenkonferenz der evangelischen Stände des deutschen Reichs. Seinen Ursprung hatte dasselbe nicht eigentlich in den temporären Bündnissen der Evangelischen zu Torgau, Schmalkalden u. s. w., auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolglosen Bestrebungen einzelner evangelischer Reichsfürsten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Konföderation oder wenigstens einer regelmäßigen „Korrespondenz" zu vereinigen. Vielmehr war die Entstehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Tatsachen, dass die evangelischen Stände auf den Reichstagen sich veranlasst sahen, die Interessen der Einzelnen als Gemeininteressen zu beraten und zu vertreten. Dasselbe Bedürfnis machte sich gleichzeitig auch den katholischen Ständen fülbar, und so kam es daher, dass die beiden „Religionsteile" auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in sich geschlossene Korporationen erschienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewönten sich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältnis, das schon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jare 1582 als eine res bene et sapienter a maioribus instituta angesehen und namentlich in den westfälischen Friedensverhandlungen faktisch geltend gemacht wurde.

Indessen erfolgte die eigentliche Konstituirung des Corpus Evangelicorum als eines ständigen Kollegiums erst am 22. Juli 1653 auf dem Reichstage zu Regensburg, als an diesem Tage alle versammelten evangelischen Stände (damals 39) zur gemeinsamen Beratung ihrer Gravamina im Quartier des kursächsischen Gesandten zusammentraten und den Beschluss fassten, nun ausschließlich als ein unter dem Vorsitze Kursachsens vereinigtes ständiges Kollegium zu handeln.

*) Vergl. darüber Strobels Beiträge zur Litteratur besonders des 16. Jarhunderts, S. 263—402.

Es lag in der Natur der Sache, daſs der kaiſerliche Hof dieſe Einrichtung nur ungern ſehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organiſirte — nicht bloß Korporation, ſondern — Behörde ins Daſein getreten und behauptete ſeine Exiſtenz. Alles, was zur Warung der evangeliſchen Intereſſen im allgemeinen und im einzelnen gehörte, wurde jetzt als ſeiner Kompetenz zuſtehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum korreſpondirte ganz ſelbſtändig mit dem Kaiſer, mit einzelnen Reichsſtänden und mit auswärtigen Souveränen.

Das Direktorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kurſachſen ausgeübt. Allerdings veranlaſste der Übertritt des Kurfürſten Friedrich Auguſt zum Katholizismus (1677) und mehr noch die im Jare 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jare ſpäter zu Wien publizirte Konverſion ſeines Kurprinzen die lebhafteſte Erörterung der Frage, ob Kurſachſen zur Ausübung des Direktoriums fernerhin noch fähig ſei. Kurbrandenburg (welches ſich durch Einreichung eines unioniſtiſchen Bekenntniſſes zu empfehlen ſuchte), Kurbraunſchweig und die erneſtiniſche Linie des Hauſes Sachſen machten bereits ihre Anſprüche auf das Direktorium ſehr energiſch geltend. Indeſſen ließ Kurſachſen Zuſicherungen aller Art maſſenweiſe nach Regensburg ſtrömen, und die Beſorgnis, daſs das einflufsreiche Kurhaus, wenn ihm das Direktorium entzogen würde, ſich vielleicht zum Übertritt in das Corpus Catholicorum veranlaſst ſehen könnte, bewirkte es endlich, daſs demſelben die Leitung des Corpus Evangelicorum auch für die Zukunft belaſſen wurde. Indeſſen wurde ausdrücklich ſtipulirt, daſs der kurſächſiſche Komitialgeſandte in der Ausübung des Direktoriums von dem Kurfürſten durchaus unabhängig ſein und ſeine Inſtruktionen nur von dem Geheimeratskollegium zu Dresden empfangen ſolle.

Die Konferenzen des Corpus Evangelicorum waren teils regelmäßige, teils außerordentliche. Jene wurden ſpäterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten und zwar in dem fürſtlichen Nebenzimmer auf dem Rathauſe zu Regensburg. Daneben kamen auch vertrauliche Beſprechungen vor, welche der kurſächſiſche Geſandte in ſeinem Quartier mit einzelnen Ständen veranſtaltete. Auch beſtanden ſeit 1770 zwei ſtändige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Unterſuchung derjenigen Religionsbeſchwerden, in welchen das Corpus zur Unterſtützung oder Fürſprache aufgefordert wurde, und die andere zur Aufnahme der ſechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Kaſſen.

In dieſer Einrichtung beſtand das Corpus Evangelicorum bis zum Jare 1806, wo es mit der deutſchen Reichsverfaſſung zu Grabe ging. Vgl. H. W. v. Bülow, Über Geſch. und Verfaſſung des Corporis Evang. u. ſ. w. 1795.

Heppe.

Corpus juris canonici, ſ. kanoniſches Rechtsbuch.

Correctionsanſtalten, geiſtliche, ſ. Demeritenhäuſer.

Corrodi, Heinrich, einer der namhafteren Aufklärungsmänner des vorigen Jarhunderts, wurde am 31. Juli 1752 geboren und erhielt die früheſte, ſeinem kün aufſtrebenden Geiſte wenig entſprechende Erziehung durch ſeinen Vater, einen damals amtlos in Zürich lebenden pietiſtiſch-orthodoxen Geiſtlichen. In Halle bildete er ſich unter Semler, zu welchem er in das innigſte Verhältnis trat, zu einem der Vorkämpfer der neuen Vernunft- und Humanitätsreligion, deren Hiſtoriker zu werden er Hoffnung gab. Nach ſeiner Heimkehr wirkte er für dieſe Grundſätze, anfangs durch Privatkollegien, ſeit 1786 als Profeſſor des Naturrechts und der Moral am Gymnaſium in Zürich, als deſſen „ſchönſte Zierde" er indes bereits am 14. September 1793 ſtarb. Ein Mann von ungewönlicher Arbeitskraft und raſtloſem Forſchungsgeiſt, durch kein Ergebnis befriedigt, durch keinen Zweifel geſchreckt, warf er ſich auf die verſchiedenſten Gebiete des Erkennens, one daſs ihm bei dem Encyklopädiſchen und Rhapſodiſchen dieſes Verfarens eine nachhaltige Einwirkung gelang. Auch als Theolog nicht one Eigentümlichkeit und ſelbſt im Verhältnis zu Semler bis auf einen gewiſſen Grad ſelbſtändig, verarbeitete er doch im ganzen nur die von dieſem in Umlauf gebrachten Ideeen, ſo daſs ſeine Schriften mehr als charakteriſtiſche Symptome denn als Faktoren

der Zeit von Wichtigkeit sind. Sie erschienen meist anonym. Unter den theologischen behaupten, abgesehen von den periodischen „Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion", 1780 ff., 18 Hefte (die beiden Hefte 19 und 20 als „neue Beiträge"), die erste Stelle: 1) die deutsche Übersetzung der Briefe holländischer Gottesgelehrten über R. Simons kritische Geschichte des A. T.'s 1779; 2) die Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 1792, 2 Bde. — mehr Aphorismen über beliebig ausgewälte und dilettantisch behandelte Fragen, als eine erschöpfende Geschichte; 3) die kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 ff., 4 Bde.: — das Hauptwerk, stoffreich und belehrend, aber in Plan und Ausfürung unkritisch, mit weit ausgesponnenen Digressionen, oft mehr eine rhetorische Strafpredigt gegen Mystik und Orthodoxie, als Geschichte im strengeren Sinn. Im Hochgefül einer Aufklärung, welche sich glücklich schätzt, dass sie über die „elenden Begriffe eines Justinus, eines Irenäus" hinaus sei, will sie im Interesse der „vernünftigen Religion" dartun, welch' „unsicherer Wegweiser eine versengte Einbildungskraft", dagegen „welch' unschätzbares Geschenk die Vernunft" sei. Das Wesen des Christentums ist Moral, ihr reinster Ausdruck der Brief des Jakobus; die Schriften der Apostel voll judaistischer Vorurteile; eine organische Einheit zwischen dem Alten und Neuen Testament vielfach nicht nachweisbar. Die Apokalypse enthält im Text wie Ausdruck eine Menge Anklänge on die Kabbala. Vgl. Allg. deutsche Biographie IV, 502 ff. **Semisch.**

Corvey. Diese altberühmte, vormalige gefürstete, unfern der Stadt Höxter am Ausflusse der Schelde in die Weser, in einer der schönsten Gegenden des Wesertals gelegene Benediktinerabtei hat schon insofern für die christliche Religon und Kirche eine vorzügliche Bedeutsamkeit, als sie nicht nur wärend einer längeren Zeit des Mittelalters eine der wichtigsten Pflegerinnen gründlicher Gelehrsamkeit in der Theologie, Philologie und Geschichte gewesen ist, sondern auch als erste Missionsanstalt im nördlichen Deutschland eine große Anzal begeisterter, mutig ausdauernder und durch Geist und Charakter ausgezeichneter Glaubensboten bildete, welche das Christentum sowol unter den rohen und trotzigen Sachsen befestigten, als auch weiterhin unter den skandinavischen Völkern des europäischen Nordens verbreiteten. Eine Kolonie des von der fränkischen Königin Bathilde, der Gemalin Chlodewigs II., um das Jar 664 gestifteten und von den Schriftstellern des Mittelalters Corbeja aurea oder vetus genannten Klosters Corbie in der Nähe von Amiens in der Pikardie, verdankt sie ihre Entstehung dem edlen und statsklugen Abt Adalhard dem Ältern, welcher, angeregt durch die Gespräche mit einigen, seinem Kloster auf Karls d. Gr. Anordnung zur Erziehung und zum Unterrichte im Christentum übergebenen sächsischen Jünglingen, den Beschluss fasste, einige ältere Mönche mit dem jungen Sachsen Theodrad in dessen Heimat zu schicken und im Sollinger Walde ein Kloster zu gründen, von dem sich bis auf den heutigen Tag in der Gegend von Neuhaus unweit der jetzigen Stadt Uslar in den Benennungen der Altwiese, des Klosterteiches, der Mönchsbreite und des Klosterholzes unleugbar Spuren erhalten haben*). Indessen stellten sich dem glücklichen Fortgange des rasch begonnenen Unternehmens große, schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen. Die fremden Ansiedler vermochten in dem ungünstigen Klima kaum mit den größten Anstrengungen dem unfruchtbaren, mühsam urbar gemachten Waldboden die notwendigsten Lebensbedürfnisse abzuringen. Ihre widerholten Klagen und die immer dringender geforderte Hilfe veranlassten den Abt, selbst die Beschwerden der weiten Reise, ungeachtet seines Alters, nicht zu scheuen, und nachdem er sich von der misslichen Lage derselben durch den Augenschein überzeugt hatte, an den Hof des Kaisers zu eilen, um persönlich die Genehmigung zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend zu erbitten. Auch gewärte der gütig gesinnte Kaiser Ludwig der Fromme die ihm vorgetragene Bitte um so bereitwilliger, je einleuchtender es ihm gemacht wurde, dass

*) Sie wird in alten Schriften Hetha oder Hechi genannt.

von ihrer Erfüllung die Befestigung des Christentums unter den Sachsen mit Grund zu hoffen sei.

Beinahe sieben Jare hatten die Brüder im Sollinge unter unsäglicher Mühe und Arbeit zugebracht, als der würdige Abt Adalhard, nach erhaltener Genehmigung des Kaisers mit mehreren ausgezeichneten Mönchen seines Klosters, wie Paschasius Radbertus, Witmar, Ansgar, Autbert u. a. zu ihnen zurückkehrte. Jetzt wurde nach kurzer Überlegung der Grund und Boden der kaiserlichen Villa Hyxori (Höxter) auf dem gegenüberliegenden Ufer der Weser zu dem neuen Kloster gewält und der Bau mit solchem Eifer betrieben, dass man schon im Herbst 822 in feierlicher Prozession mit den Heiligtümern der alten Kirche in das neue Kloster hinüberziehen konnte, welches bei der Einweihung durch den Bischof Badurad von Paderborn dem hl. Stephan gewidmet war und von der Mutteranstalt in Flandern den Namen Neucorvey (nova Corbeja) erhielt. Eine mit großer Andacht vor der ganzen christlichen Versammlung gehaltene Messe beschloss die Feier dieses denkwürdigen Tages (cf. Historia Translationis S. Viti bei Pertz, Mon. scriptt. T. II, p. 579; Chronicon Corbej. bei Meibom. Scriptt. T. I, p. 577).

Mit großer Vorliebe begünstigte seitdem der Kaiser Ludwig der Fromme dies erste, unter ihm in Sachsen gegründete Kloster. Er nahm dasselbe auf die Bitte Adalhards nicht nur durch zwei am 27. Juli 823 gleichzeitig ausgestellte Urkunden in seinen unmittelbaren Schutz und verlieh ihm alle Rechte und Freiheiten der fränkischen Kirche (vgl. Böhmer, Urkunden sämmtlicher Karolinger [Frankf. a. M. 1833], S. 38, sondern schenkte ihm auch bedeutende Güter und Einkünfte und bewilligte ihm die Freiheit von allen Ansprüchen und Anmaßungen weltlicher Beamter, sowie von den öffentlichen Lasten, namentlich vom Heerbanne. Des Kaisers Beispiele eiferten bald viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch aufblühende Stiftung mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Wärend das so begünstigte Kloster mit jedem Jare an Umfang, Reichtum und Einfluss gewann, sahen sich die fleißigen Benediktiner frühzeitig in den Stand gesetzt, ausschließlich ihrem höheren Berufe zu leben und nicht nur für ihre eigene geistige Ausbildung, sondern auch für die Ausbreitung des Christenlums zu wirken. Mit herzlicher Freude blickte der würdige Abt Adalhard auf das Gedeihen der jungen Pflanzung, die er vorzugsweise sein Werk nennen durfte und wol hauptsächlich aus diesem Grunde seitdem zu seinem regelmäßigen Aufenthalte wälte, der nur bisweilen durch Reisen nach Altcorvey unterbrochen wurde. Da er indessen in dem Mutterkloster begraben zu werden wünschte, so erteilte er, als ihm des Alters Beschwerden und die Abnahme seiner Kräfte immer fülbarer wurden, den Ordensbrüdern im sächsischen Corvey seinen väterlichen Segen, empfahl ihnen seinen Verwandten Warinus, einen Son des mächtigen Grafen Ekbert und der Ida, zu seinem Nachfolger, und begab sich, von Ansgar, Autbert und anderen Mönchen, die ihm aus liebevoller Anhänglichkeit folgten, begleitet, nach Altcorvey, wo er den 2. Jan. 826 (Paschasius Radbertus in vita Adalhardi c. 69, 74, 80 bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. II, p. 528 sqq.; Historia Transl. S. Viti c. 12 bei Pertz l. c.) starb.

Adalhard hatte bis dahin beiden Klöstern als Abt zugleich vorgestanden; nach seinem Tode folgte ihm in dieser Würde in Altcorvey sein Bruder Wala, wärend dass in Neucorvey, seinem Wunsche gemäß, Warinus zum Abte gewält und als solcher vom Kaiser bestätigt wurde. Obgleich diese Trennung in dem Mutterkloster ungern gesehen und sogar anfangs mit Unwillen aufgenommen ward, so blieben doch nichtsdestoweniger beide Klöster noch lange Zeit in so naher Beziehung untereinander, dass fast kein Jar verfloss, in dem sich die fränkischen und sächsischen Brüder nicht durch gegenseitige Besuche und Mitteilungen erfreuten. Mittlerweile ward Neucorvey mehr als die Mutteranstalt von Kaisern und Königen begünstigt und stieg nach und nach zu immer höherem Ruhme und Ansehen empor. Namentlich erhielt dasselbe vom Kaiser Ludwig dem Frommen das Münzrecht, sowie das Eigentumsrecht über Höxter, Eresburg und Meppen nebst anderen nicht unerheblichen Vorteilen. Bald nachher übergab ihm ein begüterter Graf Gerolt, der sich aus dem Geräusche der Welt in die Einsamkeit der Kloster-

mauern hierhin zurückgezogen hatte, vor seinem Tode im Jare 851 seine sämtlichen wertvollen Besitzungen. Aber bedeutender als alle diese Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Übertragung der Gebeine des hl. Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im J. 836, da sich die Sachsen seitdem weit freigebiger als früher gegen das Kloster erwiesen, weil sie auf den Besitz dieses Heiligtumes den Glauben an die Fortdauer ihres Glückes und an die überwiegende Herrschaft des deutschen Reiches über die Franken begründeten. (Historia Translat. St. Viti bei Pertz l. c. und Wigand, Geschichte Corvey's I, S. 67 fg.). Wenn übrigens in der Folge die Corveyer sogar behaupteten, dass der Kaiser Lothar aus Dankbarkeit für die Hilfe des heiligen Vitus im J. 844 nach der glorreichen Besiegung des slavischen Königs Gestimulo dem Kloster die ganze Insel Rügen als immerwärendes Eigentum urkundlich übergeben habe, so ist diese Angabe nicht nur an und für sich höchst unwarscheinlich, sondern es lässt sich auch überzeugend dartun, dass einesteils die darüber aufgestellten Urkunden unächt und untergeschoben, andernteils die älteste Angabe über diese Tatsache, wie sie sich in den Corveyer Jarbüchern (Annales Corbejenses bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. III, p. 3) und bei Thietmar von Merseburg (lib. VII, c. 9 und 54 bei Pertz, Mon. T. III, p. 840 und 860) findet, erst lange nachher in den Handschriften interpolirt ist. Eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Quellen berechtigt uns, nur soviel als gewiss anzunehmen, dass von Corvey aus schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die rohen, kriegerischen Slaven, zum Christentume zu bekehren und dass darauf die Einwoner der Insel Rügen, nachdem sie von den Karolingern mit Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen waren, dem heiligen Vitus geweiht und zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey verpflichtet wurden, welche dasselbe durch Aufseher (villici) verwalten ließ, jedoch in späterer Zeit wider verlor und dann durch erdichtete Urkunden und entstellte Angaben, so gut es gehen wollte, zu retten suchte. Daraus allein ist es auch zu erklären, wie die Corveyer dazu kamen, ihre Ansprüche auf den Besitz der Insel mit solcher Hartnäckigkeit fortzusetzen, dass sie sich dieselben sogar noch unter dem Abte Wicbold im Jare 1154 vom Papste Hadrian IV. förmlich bestätigen ließen.

Der Abt Warinus starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jarhunderts haben sechzig Äbte dem Kloster Corvey vorgestanden, von denen viele aus den edelsten sächsischen Geschlechtern abstammten, die meisten aber sich entweder durch Bildung und Geschäftstüchtigkeit, oder durch echte Frömmigkeit und regen Eifer für das Christentum rühmlich auszeichneten. Wir können indessen hier nicht auf die weitere Geschichte des Klosters und seiner Äbte eingehen, müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes und für die Geschichte der christlichen Kirche besonders wichtig sind. Die höchste Blüte hat das Stift unter der kräftigen Herrschaft der sächsischen Kaiser erreicht, welche demselben wegen des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in dem sie zu mehreren Äbten und Schirmvögten des Klosters standen, ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem mächtigen Schutze erwarb sich vor allem die bald nach der Gründung des Klosters gestiftete und von Ansgar zuerst geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm (vgl. d. Art. Ansgar). Die vornehmsten Familien, selbst Fürsten Könige und Kaiser, schickten ihre Söne hierher, um sie in der Religion, in den alten Sprachen und den Wissenschaften unterrichten zu lassen. Den überlieferten Nachrichten zufolge sollen hier einst über vierundzwanzig Lehrer Unterricht in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Test.'s erteilt haben. Außerdem wurden neben der griechischen und lateinischen Sprache mehrere Wissenschaften, vorzüglich Medizin, Mathematik und Astronomie von Lehrern und Schülern fleißig getrieben. Bei dem in Sachsen schnell verbreiteten regen Streben nach höherer Bildung hatte sich schon der kluge und tätige Abt Adelgar (von 856 bis 876) genötigt gesehen, neben der Hauptschule eine zweite Schule ausschließlich für die griechische und lateinische Sprache zu errichten, welche zwar unter der Aufsicht der ersten stand, aber in kurzem so sehr in Aufnahme kam, dass sie mit ihr wetteifern konnte. Und gleichwie sich Corvey durch seine Schulen und einen segensreichen Un-

terricht der Jugend auszeichnete, so ward es auch bald für viele andere Klöster Vorgänger und Muster im christlich frommen Leben und in der Übung strenger Mönchsdisziplin. Mit Recht wird es deshalb bei Thietmar von Merseburg Haupt und Mutter aller übrigen Klöster, des ganzen Vaterlandes Zierde, ein Wunderwerk Sachsens und ganz Deutschlands genannt; denn dadurch wurde es recht eigentlich die Pflegerin der Religion und Bildung, die Lehrerin des ganzen Nordens. War und treffend sagt in dieser Beziehung Wigand (Geschichte Corvey's I, S. 79 und 81): In jener herrlichen Zeitperiode gelangte das Stift, das unter so glücklichen Auspizien begonnen hatte, zu seinem höchsten Flor und zu einem Ruhme, dessen die Nachwelt nicht undankbar vergessen sollte. Durch Lehre und Beispiel hatte es die Bekehrung Sachsens begründet und befestigt, und in einem großmütigen und festen Sinne trachtete es immer nach seinem ursprünglichen Ziele: Verbreitung des Christentums. Von diesem erhabenen Standpunkte müssen wir vor allen Dingen sein Streben würdigen; denn es wurde Hauptschule und Sitz aller Missionarien des Nordens, und es fehlte nicht an großen Männern, die dem Beispiele des heiligen Ansgar nachzustreben im Stande waren und mit Kraft und Glück in seine Fußtapfen traten. Allen Gefaren und Verfolgungen Trotz bietend, wurden unabläßig Lehrer und Missionarien nach dem Norden gesandt, die mit unermüdetem Eifer endlich das Werk befestigten. In dieser ganzen Zeitperiode wurden die meisten Lehrer und Prediger des Nordens aus dem Kloster Corvey berufen, und der Ruhm und das Ansehen dieser Mönche war so groß, dass weit und breit die höchsten geistlichen Würden aus ihnen besetzt wurden, weil man ihr Stift als die Pflanzschule des reinen und echten Christentums ansah. — Wie aber die Mönche draußen mit Würde und Kraft auftraten und als Apostel dem Christentume und dem christlich-europäischen Staatenbunde Freunde, Brüder und Genossen in der Bekehrung ganzer Reiche und Völker schafften, so lebten sie daheim still und einfach der Lehre, der Wissenschaft und dem Gottesdienste, und für Arme und Notleidende, für dürftige Schüler und wandernde Pilger war dies Kloster ein rettender Stern, ein Hafen und eine heilige Ruhestätte. Alle Zeitgenossen wetteifern in überschwenglichem Lobe und Preise dieser ewig denkwürdigen Anstalt. Aus der großen Zal der ausgezeichneten Männer, die ihre Bildung dem Kloster verdankten und zu hohen Kirchenämtern berufen wurden, heben wir hier die bremischen Erzbischöfe Ansgar, Rimbert, Adalgar, Hoger und Unni, den Erzbischof Bruno von Köln, die Bischöfe Thiagrin von Halberstadt, Bruno von Verden, Wigbert von Hildesheim und Folkmar von Paderborn hervor. Neben ihnen glänzen die Namen der mutigen Glaubensboten Autbert, Witmar, Gislemar, Ardger, Gautbert, Adalgar, Eribert, Adaldag, Ansfried, Nithard, Stephan, Otger, Adelverd u. a., die insgesamt beschwerliche Missionsreisen in die Länder des nördlichen Europas unternahmen und zum teil den Tod der Märtyrer starben.

Wärend dass diese Männer durch ihre Verdienste den Ruhm und das Ansehen des Stiftes weithin verbreiteten, strebten nicht wenigere von denen, die im Kloster zurückblieben, mit glücklichem Erfolge als Lehrer und Schriftsteller nach demselben Ziele. Schon unter den ersten Mitgliedern des Klosters treffen wir auf die Namen einiger Mönche, die aus Altcorvey den Sinn für Geschichte und deren Aufzeichnung nach Sachsen verpflanzten; und wenn sich auch anfangs die niedergeschriebenen Denkwürdigkeiten nicht über den beschränkten Kreis der Begriffe jener Zeit und der klösterlichen Einsamkeit erheben mochten: so sind uns doch immer durch dieselben manche schätzbare Nachrichten für die Geschichte der christlichen Kirche in Deutschland und der nordischen Missionen aufbewart worden. Adam von Bremen meldet (Lib. I, c. 32 und 35 bei Pertz, Mon. Scriptt. T. VII, p. 270), er habe aus Neucorvey eine Sammlung von kürzeren Klosternachrichten, die er mit dem Worte computus bezeichnet, ferner das Leben des heiligen Rimbert und das historische Werk des corveyschen Abtes Bovo I, eines Zeitgenossen des ebengenannten Erzbischofs Rimbert, erhalten. Bovo I. regierte von 880 bis 890 und schrieb die Geschichte seiner Zeit, die leider für uns verloren gegangen zu sein scheint, die aber manche spätere Geschichtschreiber des Mittelalters als Quelle noch benutzt haben. Nicht lange nach Bovo verfasste der treffliche Widu-

sind außer einigen anderen Schriften die bekannte und mit Recht allgemein geschätzte Geschichte der Sachsen (Res gestae Saxonicae bei Pertz, Mon. Scriptt. T. III, p. 408—467), welche bis zum Jare 968 reicht. Widukind war von sächsischen Eltern geboren und wurde von ihnen seiner früh hervortretenden Fähigkeiten wegen zuerst in die blühende Klosterschule zu Hirschau und von da nach Corvey geschickt, wo er nach einem längeren Aufenthalte selbst als gefeierter Lehrer und Vorsteher der Schule in der zweiten Hälfte des 10. Jarh.'s wirkte und großes Ansehen genafs. Um seinen Fleiß und seine Verdienste zu ehren, ließ ihm der Abt Hofed im Jare 1004 ein einfaches Denkmal errichten (Annales Corbej. recentiores ad a. 1004 bei Leibnitz, Scriptt. T. II, p. 206). Hierauf schrieb zur Zeit des Kaisers Heinrich IV. der Mönch Bernhard in Corvey eine oratio invectiva in imperatorem Henricum IV., sowie um das Jar 1082 Isbart von Amelunxen ein Breviarium rerum memorabilium. Durch die Bemühungen und Schriften dieser Männer blieb der Sinn für die Geschichte unter den Mönchen in Corvey so frisch und lebendig, dafs noch um das Jar 1206 der Abt Thietmar alle van Amtsgeschäften freien Stunden auf geschichtliche Studien verwandte und sich dabei der Hilfe des kenntnisreichen Ordensbruders Maurus bediente (Annales Corbej. recentiores ad a. 1206 bei Leibnitz, Scriptt. II, p. 207). Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Geschichte wurde hier fleißig gearbeitet, sondern mehrere gelehrte Mönche widmeten auch der Theologie ihre Tätigkeit als Schriftsteller. Unter anderen schrieb ein gewisser Arnulph um 982 ein metrisches Werk über die Sprüchwörter Salomonis, und um dieselbe Zeit Eberhardus einen Kommentar zu den fünf Büchern Mosis, sawie sich die corveyschen Mönche Robert, Meinholt, Rager und Alger als Lehrer und Schriftsteller an dem bekannten Streite über das heilige Abendmal gegen die als ketzerisch geltenden Bekenntnissätze des hart verfolgten Berengarius lebhaft beteiligten (Trithemius, De scrippt. eccles. lib. II, c. 90).

Dieser wissenschaftliche Eifer fand eine nicht geringe Aufmunterung und Unterstützung in der Bibliothek, welche eine beträchtliche Sammlung von theologischen, historischen und klassischen Handschriften enthielt und zu der schon sehr früh der Grund gelegt war. — Ungeachtet Corvey bei solchem Reichtume an litterarischen Schätzen, die zum teil die Ergebnisse des beharrlichen Fleißes seiner eigenen Bewoner waren, auch nach seiner Glanzperiode noch eine zeitlang sein wolverdientes Ansehen unter den Klöstern Deutschlands behauptete, so vermochte es sich doch seit dem im J. 1174 erfolgten Tode des klugen, bei Kaisern und Fürsten viel geltenden Abtes Wicbold gegen die nachteiligen Einwirkungen ungünstiger Zeitverhältnisse nicht immer kräftig genug zu schützen. Dazu gesellten sich innere Streitigkeiten und Zerwürfnisse, durch welche die Klosterdisziplin allmählich immer mehr in Verfall geriet. Daher nahm auch der bedeutende Einfluss, welchen Corvey bis dahin nach außen auf die Ausbreitung des Christentums ausgeübt hatte, mehr und mehr ab. Wärend nämlich zur Zeit Ansgars, dem das neue gestiftete Erzbistum van Hamburg 831 übertragen und dann 849 mit dem Bistum von Bremen vereinigt war, van hier aus hauptsächlich durch Mönche aus Corvey die Verbreitung des Christentums ins Nordalbingien, in Jütland und Schweden befördert war, hörte dieser Einfluss mehr und mehr auf, als die meisten dieser Länder, welche zu der Kirchenprovinz des Erzbistums Hamburg-Bremen gehört hatten, dem im Jare 1104 für den skandinavischen Norden gestifteten Erzbistum Lund untergeben wurden.

Die härtesten Verluste trafen das Kloster in den Stürmen des dreißigjärigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv desselben zerstreut, seine Gebäude beschädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehnten und andere Gefälle meist gar nicht oder sehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie sehr sich auch die am Katholizismus festhaltenden Äbte nach dem westfälischen Frieden bemühen mochten, das Zerstreute wider zu sammeln und van dem Verlornen soviet als möglich wider zu gewinnen, so blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Besitzungen doch nur noch ein Ländchen von fünf Quadratmeilen mit 20,000 Einwonern übrig.

Litteratur. Eine vollständige und zugleich kritisch genaue Geschichte Corveys besitzen wir noch nicht. Zwar fehlt es nicht an zalreichen Quellenschriften, aber die meisten derselben erfordern eine sorgfältige Prüfung ihrer Angaben. — Unter den älteren, durchaus unkritischen Bearbeitungen sind anzuführen: Joh. Letzner's Corveyische Chronik, Hamb. 1593, 4°; E. F. Paullinis (als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewarte) neue, vollständige historische Beschreibung des uralten löblichen Kaiserl. freyen Fürsten-Stifts Corvey im V Büchern, 1683 in Fol.; C. F. Paullini, Theatrum illustrium virorum Corbejae Saxonicae, Jen. 1686, 4°; Entwurf einer Historiae Corbejensis diplomaticae der hochberühmten Kaiserl. freyen und gefürsteten Reichs-Abtei Corvey von Joh. Fried. Falcken, Braunschweig 1738, 8°; Codex Traditionum Corbejensium, Diplomatarium nec non Registrum Abbatis Sarachonis. ed. Jo. Fr. Falke, Lipsiae 1752, fol. — Die gründliche Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Corvey und Höxter von Paul Wigand, Bd. I, Abth. 1 und 2, Höxter 1819, 8°, reicht nur bis zum Jare 1146. und ist unvollendet geblieben. Vgl. Hassel in der allg. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch u. Gruber, Bd. 19, S. 392; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. 2, Abth. 1 der 4. Auflage; Münter's Kirchengesch. Dänemarks; Giesebrecht's Wendische Geschichte, 2 Bände, Berlin 1843. Die Bekehrung Nord-Albingiens und die Gründung des Wagrischen Bistums Altenburg-Lübeck von E. A. Th. Laspeyres, Bremen 1864, und meine historischen Forschungen und Darstellungen, 2 Theile, Bremen 1843 und 1845. **G. H. Klippel.**

Corvinus, Antonius (mit deutschem Namen „Räbener"), einer der bedeutendsten unter den Reformatoren Norddeutschlands, wurde am 27. Februar 1501 im paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach seiner Grabschrift manchmal irrig angegeben ist) geboren. Von den Verhältnissen seiner Jugend ist uns nichts überliefert, selbst darüber erfaren wir nichts, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Schon im Jare 1523 wurde er aus dem Kloster Loccum, wo er wie früher in Riddagshausen seine Bildung empfing, als Anhänger der lutherischen Lehre verjagt. Nun ging er nach Wittenberg und setzte dort seine Studien fort, one jedoch, wie es scheint, mit den Häuptern der Reformation in nähere persönliche Berürung zu kommen. Im Jare 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Universität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amsdorfs Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen Ende des Jares 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jaren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf, und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenderen kirchlichen Verhandlungen, wie zu dem Konvent von Ziegenhain 1532, dem Casseler Gespräch zwischen Melanchthon und Buzer 1535, zum schmalkaldischen Konvent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen münsterschen Widertäufern, einen Versuch zu ihrer Bekehrung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im lippischen Lande, indem er einen Streit der lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitirte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zalreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation tätig. Einen Ruf nach Riga lehnte er 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der ältere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefärte Kaiser Maximilians, rauh und hart, one Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemalin Katharina,

hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewuſst, obwol in den Städten, namentlich Hannover und Göttingen, ſeine durch lange Abweſenheit vom Lande geſchwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos ſtarb, vermälte er ſich 1525 zum zweiten Male mit Eliſabeth, der Tochter Joachims I., eines der heftigſten Feinde der Reformation. Eliſabeth, vielleicht ſchon durch der Mutter ſtilles Dulden um des Evangeliums willen erfaſst, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder, den Markgrafen Johann von Küſtrin, der ſie 1538 in Münden beſuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum erſten Male in Münden predigte, trat in demſelben Jare 1538 zur evangeliſchen Kirche über. Erich, obwol er ſelbſt ſein lebenlang bei der römiſchen Kirche verblieb, hinderte ſie nicht und geſtattete, daſs Corvin auf Eliſabeths Bitten und mit Philipps von Heſſen Erlaubnis von Zeit zu Zeit herüberkam, um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluſs im Lande. Im Jare 1539 reformirte er Nordheim und gab dieſer Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erſt nach Erichs Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau geſtorben war, und Eliſabeth die vormundſchaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einfürung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite ſtanden Juſt Waldhauſen, ihr Kanzler, von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melanchthons, mit Corvin verſchwägert; vor allen Corvin ſelbſt, der anfangs noch in Witzenhauſen blieb, am Ende des Jares 1541 oder Anfang 1542 aber in Eliſabeths Dienſte übertrat und zum Superintendenten von Kalenberg-Göttingen ernannt wurde.

Schon im Herbſt 1540 handelte man mit den Ständen in Pattenſen über die Reformation, und dieſe ſagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlaſſen. Die Ceremonieen blieben vorerſt unverändert, doch ſorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung ſollte ſich erſt innerlich vollziehen; erſt nachdem das geſchehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingſten 1542 erſchien die von Corvin in hochdeutſcher Sprache (ſpäter ward ſie auf Bitten der Geiſtlichkeit ins Niederdeutſche überſetzt) abgefaſste Kirchenordnung. Durch eine Viſitation des ganzen Landes (vgl. die Inſtruktion für dieſelbe bei Havemann, Geſch. der Lande Braunſch. u. Lüneb. II, 198) ſollte die Ordnung wirklich ins Leben gerufen werden. Dieſe hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geiſtlichen und Laien 1542 im Göttingiſchen, 1543 im Kalenbergiſchen. Die noch vorhandenen Abſchiede zeigen, daſs die Abſicht der Viſitatoren beſonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädikanten wurden geprüft, unfähige entlaſſen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienſt in Kirchen und Klöſtern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wider zum Dienſt der Kirchen und Schulen herangezogen und angemeſſen verteilt, die Bibel und die Hauptſchriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwiſchenzeit nahm Corvin mit raſtloſer Tätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den ſchmalkaldiſchen Bundesfürſten geſandt war und die Kirchenordnung abfaſſen half, ſowie an der Reformation des beſetzten braunſchweig-wolfenbüttelſchen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Viſitation teil. Dann wandte er ſich wider dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die erſten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattenſen, 1545 in Münden gehalten; auf Reiſen, durch Predigt und Schrift war Corvin tätig, um die Kirchenordnungen ins Leben zu rufen und im Leben zu erhalten, und war auch noch nicht aller Widerſtand gebrochen, ſo konnte doch das Land für völlig reformirt gelten; das Werk ſchien für beſtändig gegründet. Da fiel Erich II. zur römiſchen Kirche wider ab. An des Kaiſers Hoflager, im Felde gegen die proteſtantiſchen Seeſtädte, wandte er ſich dem alten Glauben wider zu; im Mai 1547 bei Drakenburg an der Weſer geſchlagen, kehrte er flüchtig in ſein Land zurück und wollte nun auch dieſes wider von der Reformation abziehen. Das Interim ſollte angenommen werden. Eliſabeth berief dagegen ihre Geiſtlichen nach Münden, mit Dr. Joachim Morlin

verfaſste Corvin (ſeine letzte Amtshandlung) eine Widerlegung, die von allen unterſchrieben wurde. Nun wandte Erich Gewalt an; viele Klöſter fielen wider ab, eine große Zal Prediger muſste flüchten, Corvin wurde zugleich mit Walther Hoiter in der Nacht auf den 1. November 1549 in Pattenſen von ſpaniſchen Soldaten gefangen genommen und auf den Kalenberg gebracht. Faſt drei Jare hat er hier in hartem Gefängniſſe zugebracht; Verwendungen von Seiten Eliſabeths hatten keinen Erfolg; Corvin litt mit ſtiller Geduld für die Sache des Evangeliums, der er mit ſo raſtloſem Eifer gedient hatte. Erſt im Oktober 1552, als Erich II., beſonders durch den Einfluſs des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach bewogen, wider auf die Seite der Evangeliſchen getreten war, wurde Corvin ſeiner Haft entlaſſen. Allein die Härte des Gefängniſſes hatte ſeine Kräfte aufgezehrt. Schon erkrankt brachte man ihn nach Hannover, wo er am 5. April 1553 ſtarb. Vor dem Altare der Kirche St. Georgii und Jacobi liegt er begraben.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich ſchöpferiſchen Geiſtern der Reformationszeit, aber in dem Kreiſe von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, iſt er einer der treueſten geweſen, in weiten Kreiſen einflusreich und tätig. Seine Gelehrſamkeit war nicht unbedeutend, auch in klaſſiſchen Studien zeigt er ſich bewandert. Nur ſeine dichteriſchen Anlagen ſcheint er überſchätzt zu haben. Bedeutſamer als ſeine Schriften, von denen jedoch einzelne (beſonders ſeine Poſtille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, iſt ſeine organiſirende Tätigkeit. Was ihn am meiſten ziert, iſt ſeine große Treue, die er im ganzen Leben bewärte im Handeln wie im Dulden um des Wortes willen, ein reich geſegneter Arbeiter, ein treuer Konfeſſor der evangeliſch-lutheriſchen Kirche.

Litteratur: Baring, Leben Corvins, Hannover 1749; Zeit- und Geſchichtsbeſchreibung von Göttingen, Götting. 1738, II, 505 ff.; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland II, 141 ff.; Havemann, Eliſabeth, Herzogin von Braunſchweig-Lüneburg, Götting. 1839; Geſchichte der Lande Braunſchweig u. Lüneburg II, 195 ff.; Uhlhorn, Ein Sendbrief von Antonius Corvinus mit einer biographiſchen Einleitung, Göttingen 1853. Eine Biographie, wie Corvin ſie verdiente, fehlt noch. **G. Uhlhorn.**

Cotelerius (Cotelier), Johann Baptiſt, geboren im Dezember 1627, ſtammte aus einer angeſehenen Familie zu Nimes. Sein Vater, erſt reformirter Prediger daſelbſt, trat nachmals zur katholiſchen Kirche über. Er beſorgte den erſten Unterricht ſeines Sones mit ſo gutem Erfolg, daſs dieſer ſchon in ſeinem dreizehnten Jare die Bibel des Alten und des Neuen Teſtaments geläufig in der Grundſprache leſen konnte. Im Jare 1641 begab ſich der junge Cotelerius nach Paris, wo er Philoſophie und Theologie ſtudirte. 1648 ward er Doktor der Sorbonne. Der Miniſter Colbert erteilte ihm 1667 den Auftrag, die griechiſchen Handſchriften der kgl. Bibliothek zu unterſuchen und ein Verzeichnis darüber anzufertigen, auf welche Arbeit er fünf Jare verwandte. Im Jare 1676 ward er Profeſſor der griechiſchen Sprache am kgl. Kollegium. Er ſtarb den 19. Auguſt 1686 in einem Alter von 58 Jaren. Mit dem Schmuck der Gelehrſamkeit hatte er zeitlebens den der Beſcheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeſchichte iſt ſein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, Paris 1672, in 2 Bänden *). Dieſe Ausgabe hatte das traurige Schickſal, daſs die meiſten Exemplare derſelben durch eine im Collège Montaigu entſtandene Feuersbrunſt zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe beſorgte der gelehrte Clericus (ſ. d. Art.) 1698 und 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Altertums edirt **). — Vgl. über

*) Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis.

**) Homiliae IV in Psalmos et interpretatio Prophetae Danielis, graece et latine interprete J. B. Cotelerio, Paris 1661, 4°. (Cotelerius ſchrieb ſie dem Chryſoſtomus zu.) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677—1688.

ihn Steph. Baluze in einem Brief an Bigot, abgedr. in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bande der Patres apost. von Clericus. — Ancillon, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres, Amst. 1709, p. 379 ff.; Nicéron, Mémoires, T. IV, p. 243 ff.; Biographie universelle u. d. W. **Hagenbach** †.

Court, Anton, und die Kirchen der Wüste, 1696—1760. Anton Court, der hochverdiente Widerhersteller der reformirten Kirche Frankreichs, der in seltenem Maße das Bild eines Christen und eines Helden in sich vereinigte, entstammte einer braven protestantischen Familie des Vivarais. Der frühe Tod des Vaters (Jean Court) 1700 nahm der Familie ihr weniges Besitztum und legte der ernsten und strengen, aber glaubensstarken und willenskräftigen Mutter (Marie, geb. Gébelin) neben dem Joch der Armut die Pflicht der Erziehung ihrer 3 Kinder auf, von denen Court (geb. 17. Mai 1696 oder 1695 in Villeneuve de Berg, Dép. Ardèche) das älteste war. Der dürftige Unterricht der Dorfschule genügte dem begabten wissensdurstigen Kinde nicht; im 7. Jare hatte er alles, was sie bot, gelernt, das Jesuitenkollegium in Aubenas wollte er nicht besuchen und so lernte er mit dem Eifer und der Beharrlichkeit, welche eine Haupteigenschaft seines Charakters bildete und den Erfolg seiner Wirksamkeit garantirte, wo er konnte und was er konnte. Mit der Muttermilch hatte er eine tiefe Abneigung gegen den Katholizismus eingesogen, die Spöttereien seiner Dorfkameraden, der tägliche Anblick der Verfolgungen und Strafen, welche die Andersglaubenden trafen, steigerte dieselbe, seine Kindheitserinnerungen reichten an den Märtyrertod von Brousson (s. den Art.) und Homel, an die Leiden und Wunder der Cevennenkriege, die Erzälungen davon, die Klagen (complaintes) über die Märtyrer, das Los der Galeerensträflinge, der Gefangenen bildeten das tägliche Gespräch der Protestanten; schon als Knaben musste ihn seine Mutter zu einer geheimen Versammlung, welche eine Frau hielt, mitnehmen; so bildete sich in ihm ein unwiderstehlicher Trieb, Geistlicher zu werden und seinen Landsleuten das zu geben, was sie am meisten bedurften und was am schwersten bestraft wurde, die Predigt des Evangeliums. Bestärkt wurde er durch die Lektüre von Schriften wie La consolation de l'âme fidèle von Drelincourt, la Dispute d'un berger avec son curé u. a. Bald las er in den Versammlungen vor und 17järig begleitete er einen „Prädikanten" Brunel auf seinen Wanderungen durch das Vivarais, bald wagte er, selbst zu predigen; die Bewunderung und Freude, welche sein Eifer und seine Unerschrockenheit unter seinen Glaubensgenossen erregte, gab seinem Entschluss, Geistlicher zu werden, die letzte, bestimmende Weihe. Die mütterlichen Bedenken gegen sein Vorhaben wurden überwunden und getragen von dem Bewusstsein, unter Gottes besonderem Schutze zu stehen, so lange er sich dessen nicht unwürdig mache, one Furcht vor dem Tod am Galgen, der jedem Prediger drohte, „da er ja der Kirche zu gute kam, für welche der Son Gottes das Leben am Kreuze gelassen", unternahm er 1714 — 1715 seine erste „Reise", durchzog die Cevennen, Languedoc, Dauphiné, wagte sich in Marseille in die entsetzlichen Gefängnisse der Galeerensträflinge, überall predigend, Versammlungen haltend und mit aufmerksamen Augen den Zustand von Land und Leuten beobachtend. Der französische Protestantismus war durch die Verfolgungen Ludwigs XIV. bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, ein Netz von Edikten umgab den Protestanten von der Wiege bis zum Sarg, sodass es unmöglich war, seinen Glauben zu halten und den Strafen der Edikte, die mit Blut geschrieben waren und von grausamen Intendanten strenge gehandhabt wurden, zu entgehen; wenige, meistens arme Leute, bekannten ihren Glauben offen. Die meisten hielten als „Neubekehrte" die katholischen Gebräuche, auch wenn sie im Herzen ihr evangelisches Bekenntnis bewarten. Da als ein Edikt Ludwigs XIV. vom 8. März 1715 den Protestantismus in Frankreich geradezu als nicht mehr existirend erklärte und alle Protestanten als Abtrünnige (relaps) mit den schwersten Strafen bedrohte, fasste ein namenloser junger Mann den wunderbar künen Plan, ihn aus seinen Trümmern zu erheben, nicht etwa bloß damit, dass einzelne in ihrem Glauben gestärkt oder mehr Versammlungen als bisher gehalten werden, sondern durch die Widerherstellung eines geregelten Gottesdienstes und Pfarr-

amtes, der kirchlichen Ordnung und Gemeinschoft die reformirte Kirche in Frankreich wider zu gründen und durch dieses Streben, durch den edlen Heroismus der Männer, die daron arbeiteten und dafür starben, durch den Eifer, welcher in den Gemeinden erweckt wurde, durch dos Gelingen, womit Gott dies Werk segnete, ist diese Zeit, welche so überraschende Änlichkeit mit dem Christentume der ersten Jarhunderte borbietet, eine der interessantesten wenn auch unbekonntesten der Kirchengeschichte. Als Kind des Südens frühreif, mit wunderbarem Organisotionstolente begabt, geschäftsgewandt im höchsten Moße und ausgerüstet mit jener praktischen Klarheit, welche den rechten Weg leicht findet und auch scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten besiegt, voll Gottvertrouen, Eifer und zäher Beharrlichkeit gelong Court, mit kleinem anfongend, das Größte zu erreichen; er lehnte sich dabei an die bewärte Verfassung und Ordnung der alten reformirten Kirche Frankreichs on, soweit es die Verhältnisse erloubten, um auch die Zusammengehörigkeit der Kirche von 1685 und der jetzigen vor den Augen der Welt wie in den Herzen der Reformirten festzustellen. 21. August 1715 berief Court die „erste Synode", um dieses in der reformirten Kirche so wichtige Institut wider zu Ansehen und Geltung zu bringen. An einem Kreuzweg bei Nîmes tagten bei Sonnenaufgang einige Loien und Geistliche (Rouvière-Crotte, Huc-Mozel, Vesson, Arnaud, Durand, Court), beinahe die letzten Reste der Camisarden-Prediger und -Anfürer; unter dem Vorsitz von Court wurde eine kleine Kirchenordnung festgestellt, welche den Gottesdienst, Zeit, Ort und Art desselben, die Synoden, die Tätigkeit der Ältesten und Geistlichen regelte, den Frouen und Prophetinnen das Predigen verbot, auch einschärfte, den „sogenannten Offenbarungen" keinen Glauben zu schenken. Mit neuem Eifer machten sich die Männer ans Werk; die geringen Kenntnisse (Mazel war Dragoner, Vesson Böttcher gewesen, Arnaud und Durand noch sehr jung) musste die Begeisterung ersetzen, die Versammlungen wurden häufiger gehalten und zalreicher besucht; Court selbst durchzog die Cevennen, die blutgetränkte Stätte der Camisardenkriege, hielt 1716 eine zweite Synode, predigte, mante, schrieb Fosttage ous, trat auch mit dem Ausland in Verbindung, besonders um Bücher, gegen welche der Katholizismus auch mit Scheiterhousen und Konfiskation gewütet hatte (Katechismen von Drelincourt, Neue Testamente, Predigtbücher, Psalmbücher ꝛc.), zu beziehen. Weitere Mitarbeiter woren außer den Genannten Bonbonnoux, ebenfalls ein früherer Camisordenfürer, und besonders Pierre Corrière, genannt Corteis. Auch dieser Mann hatte ein Leben voll Abenteuer, Geforen und Opfer hinter sich; geb. 1680 in Rogaret, hatte er mit 17 Jaren zu predigen begonnen, an den Greueln der Camisorden sich nicht beteiligt, sondern wor mit einem Pass nach Genf gegangen, 1704 hatte er dort sich weiter ausgebildet, bis er 1709 mit Sabotier und Arnoud wider in die Heimat zurückkehrte, um sein gefärliches Amt ouszuüben; feste Freundschaft verband die beiden Männer, herbeigefürt durch denselben Glouben und dieselbe Liebe zu ihrer Kirche, selten störten Meinungsverschiedenheiten ihr Zusammenwirken. Auch mit Jacques Roger trat Court in Verbindung; er war 1675 in Boissières (bei Nîmes) geboren, hatte 1696 Frankreich verlassen, kehrte aber nach 12järigem Aufenthalte in Deutschland und der Schweiz 1708 zurück und sammelte die Protestanten des Delphinats um sich; 1715 ließ er sich in Hessen ordiniren, wurde zum Geistlichen von Mariendorf berufen, kehrte aber auf die Nochricht von dem Tode Ludwigs XIV. in die Dauphiné zurück. 22. August 1716 hielten Corteis und Roger dort die erste Synode, welche die Beschlüsse der von Languedoc annahm. Um das Amt eines Geistlichen vollständig versehen zu können und der alten Kirchenordnung zu genügen, ging Corteis auf den Wunsch der Gemeinden nach Genf (Ende April 1718) und von dort nach Zürich, dos den Reklamationen der fran[illegible] Regierung weniger ausgesetzt war, ließ sich dort exominiren und ordi[illegible] Aug.). Nach Frankreich zurückgekehrt, weihte er Court vor einer zal[illegible]ammlung 21. Nov. 1718 durch Hondauflegung zum Geistlichen (ministre). [illegible]Eifer setzten sie ihre Arbeit fort; neben der Seelsorge für die Ge[illegible] Court besonders bestrebt, tüchtige junge Leute zu Predigern zu ge[illegible]ohm sie als Begleiter einige Monate mit, erklärte ihnen die Schrift,

ließ sie über Gegenstände aus der Dogmatik und Ethik disputiren, gab ihnen Anweisung im Predigen — alles wärend ununterbrochener Wanderungen. Vor einer Synode mußte der Kandidat (proposant) ein Examen bestehen, dann wurde er Prediger (prédicant). Als solcher hatte er sämtliche Befugnisse des geistlichen Amtes, nur das Reichen der Sakramente und die Handauflegung stand dem ordinirten Geistlichen (ministre) zu; infolge der Synodalbeschlüsse von 1721 und 1723 erhielten die Geistlichen auch einen kleinen Gehalt, aus den Beiträgen der oft bitter armen Protestanten aufgebracht. Die größte Schwierigkeit bot die Herstellung der Kirchenzucht; es wurde bei Strafe des Ausschlusses vom hl. Abendmal verboten, die Kinder durch katholische Priester taufen, die Ehen durch dieselben einsegnen zu lassen; und wenn auch die von evangelischen Geistlichen „in der Wüste" *) getauften Kinder vor dem bürgerlichen Gesetze als Bastarde, die „in der Wüste" geschlossenen Ehen als Konkubinate galten, so blieben doch Court, die Geistlichen und die Synoden unerschütterlich bei dieser Maßregel, weil dadurch allein die reformirte Kirchengemeinschaft als eine bestehende vor aller Welt gezeigt wurde. Die wachsende Zal dieser Taufen und Trauungen „in der Wüste" boten später die Veranlassung, die Aufsicht über den Civilstand der Reformirten den katholischen Geistlichen abzunehmen und eine rein weltliche Civilstandsgesetzgebung für sie zu schaffen.

Mit namenlosen Schwierigkeiten hatte Court zu kämpfen. Die französische Regierung blieb auch unter der Regentschaft der Politik Ludwigs XIV. getreu; offiziell gab es keine protestantische Religion mehr, ja die Ausübung derselben wurde strenge bestraft. Vom Jar 1715—1723 wurden allein in Languedoc 7 Versammlungen überrascht, die gefangenen Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen nach Aigues-Mortes. Häuser wurden rasirt, Einzelne und ganze Ortschaften mit schweren Geldstrafen belegt, 22. Januar 1718 endete Etienne Arnaud „als Prediger der Wüste" am Galgen auf der Citadelle von Montpellier. Im Jare 1719 schien die Furcht, Albéroni, der unruhige Minister Spaniens, möchte die Bewoner von Languedoc und Poitou zu den Waffen rufen und einen neuen Camisardenkrieg entzünden, eine Änderung in der Handlungsweise der Regierung (des Hofes, wie es durchaus damals hieß), hervorzurufen. Der französische Gesandte in Holland veranlaßte Basnage, der das Entstehen der Versammlungen nicht gern gesehen hatte, in einer Lettre pastorale, die Protestanten Frankreichs zur Unterwerfung unter ihre rechtmäßige Obrigkeit aufzufordern. Courts würdige entschiedene Antwort, in welcher er seine Glaubensgenossen glänzend von dem Verdachte der Felonie rechtfertigte, beruhigte zwar den Machthaber Frankreichs, eine Änderung, eine mildere Handhabung der Edikte trat jedoch nicht ein. Die Verfolgungen dauerten in allen Teilen des Landes, wo der Protestantismus Lebenszeichen gab, fort.

Eine andere Gefar tauchte inmitten der Reformirten selbst auf; gleichsam als Vermächtnis einer bewegten Vergangenheit waren einige Propheten, Mazel, Vesson und Prophetinnen aus der Camisardenzeit übrig; weissagend und predigend durchzogen sie das Land, bei dem aufgeregten Volke, das unter einem entsetzlichen Drucke seufzte und mit allen Gedanken der Sehnsucht in der Zukunft lebte, wegen ihres Mutes und ihrer (vermeintlichen oder wirklichen) Sehergabe oft hoch angesehen. Aber die Gefaren des Spiritualismus traten in der Verwerfung der Bibel, im Auseinandergehen in verschiedene Sekten deutlich hervor. Court war entschlossen, dem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen; durch Wort und Brief mante er, den Propheten nicht mehr zu folgen. Auf der Synode von 1716 wurde die heil. Schrift als alleinige Erkenntnisquelle der Offenbarung

*) Als „Kirche der Wüste" (du désert) bezeichnete sich die französisch-reformirte Kirche damaliger Zeit mit Beziehung auf Apok. 12, 6, sowie auch, weil die Versammlungen an abgelegenen Orten, in Einöden ꝛc. stattfanden; der Ausdruck war ein vollständig stehender für die damalige Zeit; Tauf-, Trauzeugnisse, selbst Bittschriften wurden „aus der Wüste" datirt. Zugleich war damit über den Aufenthalt der Geistlichen, über den Ort der Versammlungen, deren Angabe bei schwerer Strafe verlangt wurde, Stillschweigen bewart.

festgestellt und die beiden Prediger Vesson und Huc-Mazel, welche den Prophetismus begünstigten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Synode vom 13. September 1720). Der erstere schloss sich der spiritualistischen Sekte der Multipliants an, dem letzten Ausläufer des Prophetismus der Cevennen, wurde mit ihnen gefangen und starb 22. April 1723 in Montpellier am Galgen. 5. Mai traf das gleiche Los Hue „als Prediger der Wüste"; das Abschwören seines Glaubens konnte ihm das Leben nicht retten. — Ende 1720 machte Court eine Reise nach Genf, er trat in persönlichen Umgang mit Pictet, Turretini, wusste die Häupter des Protestantismus in der Schweiz mehr für die Sache ihrer Brüder in Frankreich zu gewinnen, korrespondirte auch in gleicher Absicht mit dem Erzbischof von Canterbury, William Wake. Neu gestärkt kehrte er August 1722 zu seinen Gemeinden zurück, die ihn sehnlichst erwarteten; der Zustand war ein sehr erfreulicher; eine schöne Frühlingszeit war über die französischen Reformirten angebrochen, überall war die kirchliche Ordnung hergestellt, eine feste Organisation gegründet, Taufen und Trauungen wurden von den evangelischen Geistlichen begehrt, die Versammlungen waren häufiger und wurden immer zalreicher besucht (2—3000 Personen). Auch räumlich mehrten sich die Zeichen des neuerwachenden Lebens; außer in den früher genannten Provinzen fanden sich Gemeinden in Poitou, Bretagne, Agenois, Foix, Provence, Picardie. Da erschien — ein Donnerschlag für die Evangelischen — die berüchtigte Deklaration vom 14. Mai 1724, welche die früheren Strafbestimmungen gegen die Reformirten erneuerte, die Umgehung der katholischen Taufe und Trauung viel härter als früher andete; veranlasst war sie durch eine Erklärung des katholischen Klerus, welcher bei seiner Versammlung 1723 sich bitter über den Zustand der „Neubekehrten" beschwerte, redigirt von Bâville, der ein langes Leben des Kampfes gegen die Reformirten damit schloss. Die Protestanten beschlossen (Synode Oktober 1724) nicht auszuwandern, sondern geduldig alles Kreuz zu tragen, das über sie verhängt sei, aber bei ihrem Glauben zu bleiben; ein allgemeiner Bußtag gab ihrer Stimmung Ausdruck. Immer fester wurde die kirchliche Organisation; die Interessen der Protestanten dem Ausland gegenüber sollte Duplan als Generaldeputirter, Mai 1725 gewält, vertreten; die einzelnen Gemeinden schlossen sich wider zur Kirche zusammen. 16. Mai 1726 wurde nach 66järiger Unterbrechung in einem Tal des Vivarais die erste Nationalsynode *) wider gehalten, sie war besucht von 3 Geistlichen, 8 Kandidaten und 36 Ältesten, den Vertretern der südlichen Provinzen Dauphiné, Languedoc, Vivarais. Die in Languedoc geltende kirchliche Ordnung wurde allgemein angenommen, regelmäßig widerkehrende Synoden vorgeschrieben, den Geistlichen bestimmte Kirchspiele (quartiers) zu regelmäßiger Amtstätigkeit angewiesen; bald kamen auch Abgesandte der nördlichen Provinzen, mit der Bitte um Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft. In einer interessanten Zusammenstellung, Ende 1728 abgefasst, wird die Zal der Evangelischen in Languedoc und Dauphiné auf 200,000 Seelen angegeben, die Besucher der Messe nicht gerechnet; sie hatte merkwürdigerweise seit der Widerrufung des Ediktes von Nantes nicht abgenommen; Languedoc mit Rouergue und Vivarais zälte 120 Kirchspiele mit 3 Synoden, 16 Kolloquien, welche die laufenden Geschäfte besorgten, 4 Geistliche (Corteis, Court, Durand, Roger) und 18 Kandidaten; selbst an Psalmenschulen fehlte es in dieser wolorganisirten Provinz nicht. Diese reichen Früchte waren der Treue der Gemeinden, besonders aber der aufopfernden Tätigkeit der Geistlichen zu danken; ihr Leben war reich an Gefaren und Abenteuern aller Art; one Rast, immer auf der Wanderung, oft Nacht für Nacht das Quartier wechselnd, das ihnen der gute Wille der Glaubensgenossen bot, von Spionen umringt, als letzte Aussicht immer vor sich das Schaffot, übten sie ihren mühevollen Beruf aus bei Regen und Sonnenbrand, in Sturm und Wetter, kärglich besoldet, oft Jare lang von ihren Frauen getrennt, und genossen keinen andern Lon, als das Bewusstsein der Pflichterfüllung, die Freude über das Wachsen der Gemeinden und die Hoffnung der ewigen

*) Weitere Nationalsynoden 1727, 1730, 1744, 1748, 1756, 1758, 1763.

Seligkeit. Bis 1729 hatte auch Court diese Mühe geteilt und von der Arbeit einen noch größeren Teil auf sich genommen, indem er als geistiger Fürer eine umfangreiche Korrespondenz mit den Freunden fürte, Memoiren entwarf, Synoden berief ꝛc., da beschlofs er, sich in die Schweiz zurückzuziehen, wohin er seine geliebte „Rahel" (eigentlich Etiennette Pagès seit 1722) vorausgesandt; das Zusammensein mit der zärtlich geliebten Gattin, der Sinn für wissenschaftliche Arbeit, der bisher mit Mühe zurückgedrängt war, das Bewufstsein, auch dort für das Wol seiner Brüder wirken zu können, bestimmten ihn dazu; die Bitten der Gemeinden, die Vorwürfe über „Fanenflucht" brachten ihn nicht davon ab, erst 33 Jare alt, hatte er doch das Recht, von dem Schauplatz zurückzutreten, auf welchem er so grafses ausgerichtet. Er ging nach Laufanne, wo schon seit 1726 französische Jünglinge sich auf das Predigtamt in ihrer Heimat vorbereiteten; Court hatte den Plan zu diesem Seminar entworfen, Duplan die Gelder dazu gesammelt; allmählich erweiterte sich durch Courts Sorge dieses segensreiche Unternehmen; die Studenten waren bei mäßigem Kostgeld bei den Professoren der Akademie untergebracht, hatten einen Kurs von 2—3 Jaren durchzumachen, der später bis auf 5 Jare ausgedehnt wurde, allmählich auch wissenschaftliche Studien, Lateinisch und Griechisch umfafste, wenngleich die praktischen die Hauptsache blieben und das Haupterfordernis der Geist des Glaubensmutes, der Aufopferung (l'esprit du désert) blieb; ordinirt wurden die Zöglinge in Laufanne, später in Languedoc, die nötigen Geldmittel brachten die Kirchen der Wüste, die Schweizerstädte und andere Freunde der Protestanten zusammen; von 1726—1756 studirten über 90 Franzosen an der bescheidenen Anstalt. Court bekleidete kein Amt an derselben, er blieb geflüchteter Geistlicher, der da und dart predigte, aber indirekt übte er doch den grösten Einflufs auf die Bildung der jungen Leute, wie er auch den Vermittler zwischen den Kirchen der Heimat und den Studenten bildete. Um die Aufmerksamkeit des Auslandes auf die Sache der Protestanten Frankreichs zu lenken, trat Court in Verbindung mit dem preußischen Oberhofprediger Jablonski (1731), Zinzendorf (1731), später auch mit Friedrich d. Gr., dessen Fürsprache 13 Galeerensträflinge erlöste (1742). Courts weitere Tätigkeit bestand in der Sammlung van Dakumenten zu einer ausfürlichen Geschichte seiner Kirche seit 1685, einer Ergänzung und Weiterfürung des Werkes von Elie Bénoît, Histoire de l'édit de Nantes, aber nur seine Geschichte der Camisarden (s. d. Art.) wurde vallendet und gedruckt, ein anderes liegt handschriftlich vollendet vor; seinen unermüdlichen Sammelfleiß zeigt die Kallektion Court in der Bibliothek von Genf, 116 Bände Mannskripte umfassend, eine unerschöpfliche Fundgrube für die Geschichte seiner Zeit und seiner Kirche.

1744 (1. Juni bis 2. Okt.) hielt sich C. wider in Frankreich auf, um eine Spaltung, welche die Kirchen Languedocs in 2 Lager trennte und die schlimmsten Folgen für das junge Gemeinwesen in Aussicht stellte, zu heben; der Geistliche Boyer war der Unzucht angeklagt, aber der Schuld nicht überwiesen, von der Provinzialsynode abgesetzt warden, fur jedoch fort, sein Amt weiterzufüren; durch einen vermittelnden Spruch stellte Court die Eintracht wider her, wonte einer Versammlung bei, welche von tausenden besucht war und wurde von der Nationalsynode 18. Juni 1744 zum Generaldeputirten an Stelle von Duplan ernannt. Später hat er seine Heimat nicht mehr besucht, er blieb zwar in fartwärendem Verkehr mit ihr, war aber nicht mehr der geistige Leiter der Bewegung, diese ging an Paul Rabaut über (geb. 1718, seit 1743 Geistlicher, s. d. Art.), in jeder Hinsicht der würdigste Nachfalger Courts. Sein Werk aber blieb in stetem Wachstum und Gedeihen; 1744 zälte die reformirte Kirche 33 Pastaren, die Normandie 17 Kirchspiele, Poitou 30, Dauphiné 60, in Nîmes rechnete man 20,000 Gläubige; 1756 war die Zal der Geistlichen auf 48 gestiegen, zu denen 18 Kandidaten und 15 Studenten kamen; 1763 waren es 62 Geistliche, 35 Kandidaten und 15 Studenten — und dies alles tratz heftiger widerholter Verfolgungen; 22. April 1732 endete P. Durand am Galgen in Montpellier mit dem fröhlichen Mute eines Märtyrers; 1739 starb der Prädikant Morel in Folge einer Wunde auf der Flucht; 24. August 1732 wurde der sehr tätige Geistliche Bartholomäus

Claris (geb. 1697) gefangen und entrann nur durch eine abenteuerliche Flucht aus der Citadelle von Alais dem sichern Tode (er starb November 1748). Die Galeeren, die Klöster, die Gefängnisse erhielten jedes Jar neue Gäste, Juni 1730 wurden in Nîmes, 1735 in Beaucaire tausende von konfiszirten Bibeln, Neuen Testamenten ꝛc. verbrannt. Freilich traten auch Pausen der Ruhe, der Duldung ein, so am Anfang der vierziger Jare, aber es war eine Ruhe vor dem Sturme. 1745 brach, veranlaßt durch die Bitten des katholischen Klerus, dessen Wünsche mit denen des Hofes zusammentrafen, eine furchtbare Verfolgung aus, welche mit wenigen Unterbrechungen bis 1752 wärte und beinahe auf alle Teile des Reiches sich erstreckte. März 1745 starb der Geistliche Louis Ranc in Die (Dauphiné) am Galgen; 22. Mai folgte ihm J. Roger in Grenoble, ein 70jähriges tatenreiches Leben mit dem Märtyrertod beschließend, 2. Febr. 1746 erlitt der Geistliche Desubas in Montpellier das gleiche Schicksal, El. Vivien in La Rochelle, Februar 1752 endlich François Bénézet ebenfalls in der blutgetränkten Citadelle von Montpellier.

In Contumacia zum Tode verurteilt, in effigie gehenkt wurden unzälige; das Parlament in Grenoble verurteilte 1745 und 1746 über 250 Personen zu verschiedenen Strafen, der Turm von La Constance in Aigues-Mortes, ein Frauengefängnis, zälte von 1719—1759 gegen 50 Gefangene, von welchen einige 30 und noch mehr Jare, Marie Durand 38 Jare, eingesperrt waren; durch Geldstrafen wurden einzelne und Gemeinden fast ruinirt, in Languedoc allein wurden in 6 bis 7 Jaren 716,680 Livres Strafgelder erhoben, auch die Dragonnaden begannen wider, die Ehen und Taufen in der Wüste wurden aufs neue verboten, ja man ging so weit, den Protestanten ihre Kinder zu nehmen, um sie zu taufen. Allmählich aber erkannte die Regierung, dass alle diese Maßregeln nicht zum Ziele fürten: nur 2 gefangene Geistliche, Arnaud, genannt Duperron, und Molines, genannt Fléchier, hatten abgeschworen, in den kriegerischen Verwicklungen von 1746, als man einen Einfall in der Provence befürchtete, hatte sich die Loyalität der Protestanten auf das überzeugendste gezeigt, die Maßregel wegen der Kinder drohte die Protestanten zur Auswanderung zu treiben. Die Intendanten, keineswegs stets die Freunde des Klerus, sprachen immer unverholener ihre Überzeugung aus, dass es unmöglich sei, $1^1/_2$ Mill. Franzosen, welche faktisch nicht Katholiken seien, doch als solche zu behandeln, und wenn auch 1760 ein Edikt erging, das den blutdürstigen Geist von 1724 atmete und 1754 der Geistliche Teissier (Lasage) am Galgen in Montpellier starb, im allgemeinen trat von 1754—1760 unter den Intendanten Mirepoix und Thomond eine stillschweigende Duldung ein; eine Menge Streitschriften, besonders über die Toleranz, in welchen Court mit gewonter Besonnenheit und Kraft (in Le Patriote françois, Villefranche 1751 u. 1753) seine Glaubensgenossen verteidigte, erregten Aufmerksamkeit und bereiteten die Entscheidung zu Gunsten der Protestanten wenigstens vor, bis der Justizmord an Jean Calas verübt (s. d. Sache unter dem Art. Rabaut) und Voltaires mächtige Stimme dieselbe herbeifürte. Court erlebte dieselbe nicht mehr, im Kreise seiner Familie brachte er ruhig seine letzten Lebensjare zu, die Studien seines talentvollen Sones Court de Gébelin leitend, stets durch Briefe und schriftstellerische Arbeiten unermüdlich tätig. 1755 verlor er seine geliebte „Rahel", das Heimweh nach ihr verließ ihn nicht mehr, 15. Juni 1760 ging er zur ewigen Ruhe ein; als er auftrat, war die französische Kirche ein wüster Trümmerhaufen, als er starb, war sie ein blühender Garten Gottes voll Kraft und Leben, und dass sie das wurde, ist besonders sein Verdienst.

Quellen: Das Hauptwerk über Court ist: Ant. Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle par Edmond Hugues, II. Ed., Paris 1872, auf den gründlichsten Quellenstudien beruhend, treffliche, warme Darstellung; A. Coquerel, Histoire de l'église du désert, T. 1, 2, Paris, bietet immer noch interessantes; La France protestante, T. III, S. 91—98; Peyrat, Histoire des pasteurs du Désert, Paris 1842, lebendige Schilderung, aber nicht immer genau; im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français passim; Histoire de l'église réformée de Montpellier par Corbière, Paris

1861; über Corteis die interessante Monographie: Mémoires de Pierre Carrière dit Corteis publ. p. J. G. Baum, Strasbourg 1871; über Roger: D. Benoit, Un martyr du désert, Jacques Roger restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné, Toulouse 1875.

Der einzige Son von Court, Antoine Court de Gébelin (diesen letzteren Namen trug er nach dem seiner Großmutter), geb. 25. Januar 1728 in Nîmes, studirte unter den Augen seines Vaters in Lausanne und später in Genf Theologie; seit 1755 lehrte er in Lausanne Moral und Logik und war daneben der Sekretär und Gehilfe seines Vaters, das praktische Amt eines „Geistlichen der Wüste" trat er indessen nie an, seine vorzügliche Begabung und ein unersättlicher Wissenstrieb fürte ihn bald zu gelehrten Studien; 1762 verließ er Lausanne, durchwanderte den Süden Frankreichs, der gerade durch die Hinrichtung von Rochette und Calas (s. d. Art. Rabaut) aufs tiefste aufgeregt war; seine Eindrücke legte er nieder in Les Tonlousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée etc., Edimb. (Lausanne) 1763; es war der erste Dienst, den Gébelin seiner Kirche in dieser Schrift, die auch wichtige Details über die genannten Ereignisse enthält, leistete; neben seinen wissenschaftlichen Studien blieb es fortan seine Lebensaufgabe, seinen Glaubensgenossen Anerkennung und Duldung zu erringen. 1763 ließ er sich in Paris nieder, um die nötigen litterarischen Hilfsmittel zu haben; als angenehmer, sehr unterrichteter Mann kam er rasch mit den verschiedensten Kreisen der gelehrten und vornehmen Welt in Verbindung, war ein geachtetes Mitglied der Pariser „Gesellschaft". Diese Stellung benützte er, um seinen bedrängten Glaubensgenossen, deren Leiden er nie aus den Augen ließ, alle möglichen Dienste zu leisten; in ihrem Interesse korrespondirte er mit aller Welt, verfaßte Memoiren, brachte Geld zusammen, man könnte ihn den protestantischen Kultminister nennen; er war von den Protestanten zu ihrem Generaldeputirten ernannt worden (1765), freilich erst nach einigem Widerstreben wegen seiner freisinnigeren religiösen Anschauungen, erhielt auch einen kleinen Gehalt, der ihm indessen so unregelmäßig ausbezalt wurde, daſs er sich bitter beklagte, wie er seiner Kirche zu lieb auf Ehre und Rang und Stellung verzichtet habe, aber von ihr im Stiche gelassen, mit einer elenden Wonung im 4. Stockwerk sich begnügen müsse. Um 1780 wurde er zum königlichen Censor ernannt und diese Doppelstellung als kgl. Beamter und offenkundiger Agent der Protestanten, sein fortwärender Verkehr mit den höchsten Statsorganen, die er benützte, um das Los der Verfolgten zu erleichtern und eine tolerantere Anschauung überhaupt herbeizuſüren, und die ihn gebrauchten, um auf seine Glaubensgenossen beruhigend einzuwirken, die Anerkennung, die er in Paris genoſs, wärend die blutigen Gesetze vollständig noch in Geltung waren, bezeichnete deutlich die unhaltbaren Zustände der französischen Statsverwaltung, die rasch einer Revolution entgegeneilten. 1773 erschien der erste Band seines großen Werkes le monde primitif; sein Ruf als Gelehrter war damit fest gegründet; 1783 trat er an die Spitze einer Gesellschaft von Gelehrten und Künstlern, Musée de Paris genannt; aber diese neue Schöpfung brachte ihm wenig Glück; er geriet in Schulden, aufgerieben von Geschäften und Sorgen starb er 10. Mai 1784. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk: Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, wovon, Paris 1773—1784, 9 Bände erschienen und noch 6—7 erscheinen sollten, suchte Gébelin die Ursprache, das Uralphabet zu erforschen, gibt eine allegorische Erklärung der Mythologie, eine Etymologie der griechischen und französischen Sprache ꝛc.; neben einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit macht sich große Willkürlichkeit geltend und durch die neueren sprachwissenschaftlichen und mythologischen Forschungen ist es längst antiquirt. Andere Schriften: Affaires d'Angleterre et de l'Amérique, Anvers 1776ff., in Verbindung mit Franklin und Robinet herausgegeben; Lettre sur le magnétisme, Paris 1783; Dévoirs du prince et du citoyen, Paris 1789. (v. Polenz. †) Th. Schott.

Covenant. Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten und Presbyterianer die heiligen Bündnisse, die sie im 16. und 17. Jarhundert zur Verteidigung ihres Glaubens und Kirchentums gegen den Papismus und ferner.

gegen den Episkopalismus geschlossen haben. Über den Zusammenhang derselben mit der geschichtlichen Entwickelung der schottischen Kirche vergl. die Schrift des Unterz.: Die schottische Kirche u. s. w. 1852.

Gewönlich versteht man unter dem „schottischen Covenant" speziell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er sein will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation sein sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Bekenner und Verfechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich legten die letzteren, namentlich mehrere Adelige, mit dem Earl von Argyle an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): warnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, gelaben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu verteidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland". Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, dass sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge" (so des katholischen Kultus u. s. w.) aufbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Charakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Charakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzendienerischen" Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältnis zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. das oben genannte Buch des Unterz.).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloss er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnisschriften der schottischen Kirche, vgl. The confession of faith etc., Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sack, Die Kirche von Schottland, Bd. 2, S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, Collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntnis bezeugte Religion sei die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Missbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezält wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disziplin der gegenwärtigen wahren reformirten Kirche (wobei mit der Disziplin die durchs presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint sein sollte, während übrigens dieses statlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der einzelnen zeitlebens zu verteidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wolfart des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschwören haben, dass sie des Königs Person und Autorität in der Verteidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde verteidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Rates und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener altschottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4) trifft ihren eigenen

Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse des alten Israel nachgeamt, wo König, Priester und Volk untereinander dem waren Gotte den Eid der Untertanentreue abgelegt haben (vgl. 2 Kön. 11, 17 f.).

Nachdem König Jakob, one in jener Erklärung einen Widerspruch hiegegen anzuerkennen, eine episkopale Verfassung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholisirende Liturgie des Erzbischofs Laud auch der schottischen Kirche vorgeschrieben, dadurch aber den alten Eifer der schottischen Reformirten wider zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden sich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zusammengeströmten Scharen aufs neue und mit einer alles frühere übersteigenden Begeisterung. Es wurde vor Gott das Bekenntnis abgelegt, dass sie ihrem Bunde nicht treu geblieben seien. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 widerholt (die „gottlose Hierarchie des Papstes", welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Episkopalismus); hieran reihte man Citate der einst unter Jakob erlassenen, das Glaubensbekenntnis und den Presbyterianismus ratifizirenden und alle Papisten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidschwur, gegen die jetzt versuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienst und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen gesetzlichen Mitteln zu waren, auch in die jetzt geschlossene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu lassen und zugleich nach einer musterhaften Gottseligkeit des Lebens zu streben. Dies ist die Urkunde des großen Covenant (in: the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in Edinburg und weiter durchs ganze Land hin unterschrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Gesetz. Für den religiösen Geist, in welchem der Bund geschlossen wurde, ist wider bezeichnend, was MacCrie sagt (a. a. O. Ch. VII.): „sie fülten sich gegen Gatt und gegen einander verbunden nicht bloß durch die allen Menschen obliegenden, von der eigenen Zustimmung unabhängigen Verpflichtungen des göttlichen Gesetzes, sondern durch die dazugefügte Verpflichtung eines freiwilligen, von der Nation beschworenen, im Himmel einregistrirten Eides".

Im Jare 1642 wurde von den Schotten auch mit Kommissären des englischen Parlaments ein feierlicher Bund, „solemn league and covenant", abgeschlossen, zur Verteidigung der Religion, zum Kampfe gegen Papismus und Prälatentum u. s. w. (vgl. des Unterz.: die schottische Kirche u. s. w. 1852. S. 178 ff.)

Der Bund mit den Engländern, bei dessen Stiftung schon keineswegs volle Harmonie zwischen beiden Teilen statthatte, nahm ein schnelles Ende schon durch den Sieg der englischen Independenten über die Presbyterianer. — In Schottland kämpften die Insurgenten gegen Karl II. heroisch und glaubensmutig für ihren Covenant. Der Sturz der Stuarts brachte hier wider dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den strengen Grundsätzen der Covenanters, wonach der bischöflichen wie der päpstlichen Kirche alle Duldung im Lande eines Gottesvalkes hätte versagt, über alle bisher nachgiebigen Geistlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, soweit sie das gottwidrige Wesen noch dulde, hätte zurechtgewiesen, ja bekämpft werden müssen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geist der alten Covenants noch mit diesen Grundsätzen erfolgreich sich hätte geltend machen können. Die Covenanter oder, wie sie nach einem ihrer ersten Häupter hießen, Cameronier, welche dieselben auch fernerhin vertreten zu müssen meinten, bildeten seit 1743 eine besondere Gemeinschaft als „reformirtes Presbyterium", das jedoch 1876 mit der gegenwärtigen „Freien Kirche" Schottlands sich vereinigt hat. **J. Köstlin.**

Cramer, Johann Andreas, Dr. der Theol., während der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts, sowol in Deutschland als in Dänemark, einflussreicher Vertreter des sentimental-ästhetischen Christentums, einer der Phasen des damals in unsere Kirche eindringenden Rationalismus. Son eines Geistlichen zu Jöhstädt (St. Georgenstadt) im sächsischen Erzgebirge, wurde er den 27. Jan. 1723 daselbst geboren. Frühzeitig erwachte bei dem lebhaften, talentvollen Jünglinge die Liebe zu schöngeistigen Bestrebungen. Schon als Student der Theologie zu Leip-

zig (seit 1742) ward er Mitarbeiter an Schwabes „Belustigungen des Verstandes und Witzes“, und trat zugleich in einen Bund mit mehreren gleichgesinnten, für die Veredlung des Geschmackes und die Hebung der deutschen Litteratur begeisterten jungen Männern: L. C. Gärtner, den Brüdern Joh. Ad. und El. Schlegel, Ebert, Gellert, Zachariä, Cronegk, insbesondere dem lebenslänglich von ihm hochverehrten Klopstock. Aus diesem litterarischen Vereine ging seit 1744 eine, in Bremen erscheinende, zur Bekämpfung Gottscheds und seiner Schule bestimmte Zeitschrift hervor: „Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes“. Jedoch versäumte Cr. hierüber keineswegs sein Fachstudium; vielmehr sammelte er als Schüler J. A. Ernestis gründliche Kenntnisse in der theologischen Wissenschaft, während seine Richtung nicht nur von diesem Gelehrten, sondern namentlich auch von dem damals auftretenden Semmler ihr Gepräge erhielt. Nachdem er 1745 die Magisterwürde erworben hatte, ward er alsbald Docent der Theologie, betrat aber 1748 die praktische Laufbahn als Pastor zu Crellwitz (Stift Merseburg). Von dieser Zeit an machte er sich durch seine schwungvollen, das Klopstocksche Pathos mitunter überbietenden Dichtungen (meist religiösen Inhalts), sowie als beredter Prediger in weiten Kreisen bekannt. Im J. 1750 folgte er einem Rufe nach Quedlinburg als Oberhofprediger und Konsistorialrat und erhielt bald nachher auch das Diplom eines Doktors der Theologie. Klopstock, welcher ihn im zweiten Liede seiner Wingolfs-Ode gefeiert hat, empfahl Cramer dem dänischen Statsminister, Gr. Joh. Hartw. Bernstorff, durch dessen Vermittlung er 1754 vom K. Friedrich V. als deutscher Hofprediger nach Kopenhagen berufen wurde. Auch hier übte der vielseitig begabte, geistvolle, dabei persönlich achtungswerte Mann dieselbe Anziehungskraft. Um seine Kanzel in der Schlosskirche sammelte er aus den gebildeten Kreisen der Residenz eine bedeutende Zuhörerschaft; man bewunderte seinen leichtfließenden, wortreichen Vortrag, die hochfliegenden Redewendungen, mit denen er, wenn auch im Anschlusse an die Schriftsprache, vorwiegend nur die allgemein religiösen Vorstellungen von Tugend, Vorsehung und Unsterblichkeit mit Wärme und sittlichem Ernst verkündigte. Ein erregbares Publikum, dem das orthodoxe Christentum, wie das pietistische, nachgerade langweilig und trocken erschien, ließ sich von der poetisch volltönenden Rede, welche Rürung, sentimental-phantasievolle Stimmungen, statt wirklicher Erbauung, hervorrief, leicht hinnehmen. Durch die von ihm redigirte Zeitschrift: „Der nordische Aufseher“ (3 Bände 1758—60), in welcher er die litterarischen Erscheinungen jener Zeit charakterisirte und kritisirte, auch manche seiner geistlichen Lieder mitteilte, daneben die Lektüre der heil. Schrift als einen ästhetischen Genuss, „eine Andacht des Witzes und einer regelmäßigen Einbildung“ anpries, erweiterte er seinen Einfluss auf Geschmack, Bildung und Gesinnung, wie auf die Litteratur der Dänen. Der Beiname: „der Eigode“ (d. h. der Seelengute), den die Kopenhagener ihm beilegten, war ein schönes Zeugnis der Achtung und Liebe, die er sich zu erwerben wusste. Durch widerholte Rügen der unter dem Struenseeschen Regimente aufkommenden Üppigkeit und Frivolität zog er sich Feindschaft in den Hofkreisen zu. Inzwischen hatte er, seit 1765, als angestellter Universitätsprofessor in nicht geringem Umfange auch auf die studirende Jugend gewirkt, indem er der erste war, welcher sie mit der Methode und den (seinerseits nicht durchweg gutgeheißenen) Ergebnissen der kritischen Wissenschaft und den rationalisirenden Theorieen Deutschlands bekannt machte. Der bisher hochangesehene Professor Rosenstand Goische, ein gelehrter und scharfsinniger Dogmatiker, welcher die Orthodoxie in „den Stalharnisch“ der Wolfschen Methode kleidete, wurde durch Cramer völlig in Schatten gestellt. Dieser fühlte sich indes bewogen, einem neuen Rufe, und zwar zur Heimkehr in sein Vaterland, zu folgen, als nämlich der Senat der fr. Reichs- und Hansastadt Lübeck ihm das, seit Joh. Gottl. Carp[illegible]nte Amt eines Superintendenten antrug. Am 25. Sep[illegible]. In diesem neuen Wirkungskreise scheint er [illegible]n früheren Stellungen genossen zu haben, [illegible]ium Lubecense unter dem Einflusse des [illegible]rate geworden war. Sein dortiges Haupt-

werk war ein neuer, von seinen Kollegen approbirter, vom Senate mit einem Exklusiv-Privilegium eingefürter Katechismus, dessen unkirchlicher, eudämonistischer Charakter durch die grundlegende Frage 1 hinlänglich gekennzeichnet wird: „Wünschen nicht die Menschen allezeit froh und glücklich zu sein? Wir Menschen wünschen alle immer froh und glücklich zu sein". Und dieser Katechismus (ein größerer und ein, für Anfänger bestimmter, kleinerer), durch welchen der bisherige vortreffliche des Super. Hanneken (1702) verdrängt wurde, hat sich durch zwei Jarzehnte im Gebrauche behauptet, und s. Z. auch außerhalb Lübecks eine ziemliche Geltung gefunden. Jedoch sollte Cr. dort nicht lange bleiben. Nachdem Struensee gestürzt und Bernstorff von Hamburg, wo er als Verbannter weilte, ans dänische Statsruder zurückgerufen war, gedachte man auch des einst gefeierten Hofpredigers und bemühte sich ernstlich, ihn dem Königreiche wider zu gewinnen. Und Cr. ließ sich 1774 nach Kiel versetzen, und zwar zunächst als erster Professor der Theologie an der dortigen Universität, wo er sich durch gefälligen Vortrag seiner zeitgemäßen Doktrin ebenfalls bald Ansehen erwarb. Im J. 1784 wurde ihm das hohe und einflusreiche Amt eines Prokanzlers der Universität übertragen. In dieser Stellung machte er sich nicht allein durch manche Reformen bezüglich der akademischen Institute, sondern auch um das Schulwesen der Provinz und andere gemeinnützige Einrichtungen verdient. Dass zu diesen Verdiensten die dortige Einfürung seines Katechismus, sowie des von ihm bearbeiteten schleswig-holsteinischen Gesangbuches gezält werden dürfe — welche bis auf den heutigen Tag noch nicht durch besseres verdrängt und ersetzt werden konnten — wird von den meisten bezweifelt. Die in großer Zal von ihm „verfertigten" Kirchenlieder nahmen nicht bloß in dem genannten, sondern in den meisten damals neu eingefürten Gesangbüchern einen bedeutenden Platz ein. Über seine Lyrik fällte Lessing ein sehr ungünstiges Urteil. Alle ihm reichlich widerfarende Auszeichnung und Ehre konnte ihn doch nicht vor mancher Kränkung und schmerzlichen Erfarung schützen, welche je mehr und mehr an seiner Lebenskraft zehrte. Wärend er auf seinem letzten Schmerzenslager sich nach Erlösung sehnte, sprach er es aus — jedoch bezeichnend genug „als philosophirender Theologe" — dass das lutherische System von der Begnadigung durch Christum unter allen Systemen die meisten Gründe der Beruhigung gewäre, und dass er einigen angesehenen Theologen das lebhafte Gefül, welches er jetzt hiervon habe, gerne mitteilen möchte. Sein Ende trat, wie er's vorher gesagt hatte, in der Nacht vom 11. auf den 12. Juni 1788 ein. — Cramer gehörte zwar zu den Anhanern des Rationalismus, jedoch zu den edleren und begabteren. Seine Autorschaft war sehr umfangreich und vielartig: Chrysostomus' Predigten und kleine Schriften, übersetzt (10 Bände 1748—51); zwei Sammlungen eigener Predigten (22 Bände 1755—71); Erklär. d. Br. P. an die Hebräer, 2 Thl., 1757, 4°; Gedichte (3 Theile, 1782 und 83); dazu „hinterlassene Gedichte" (als 4. Theil, 1791), herausgegeben von seinem ältesten Sone Karl Friedrich, ursprünglich Theologe, dann Prof. der Philosophie, später Buchhändler u. s. w. (durch seine leidenschaftliche Beteiligung an der französischen Revolution und seine buntscheckige Schriftstellerei s. Z. bekannt geworden); Bossuets Weltgeschichte, übersetzt und commentirt (7 Theile, 1757—86); Poetische Bearbeitung der Psalmen (4 Theile, 1762—63); Biographie Gellerts (1774) u. a. m. Vgl. Allgem. deutsche Biographie, Bd. IV (Leipz., Duncker und Humblot 1876 u. d. N.); C. H. Sack, Geschichte der Predigt (Heidelb. 1866, S. 48—56); Kochs Kirchenlied, Thl. 6, 340 ff. **Al. Michelsen.**

Cranmer, s. den Artikel am Ende dieses Bandes.

Crato von Craffstheim. Johannes Krafft, geb. 22. Nov. 1519 zu Breslau, wo er zuerst ausgebildet wurde, und dann im J. 1534 die Universität Wittenberg bezog. Auf die Empfehlung des Breslauer Reformators Joh. Heß, nahm Luther ihn in sein Haus auf, wo er sechs Jare lang Tischgenosse war und vieles aufgezeichnet hat, was später Joh. Aurifaber in seine Ausgabe der Tischreden Luthers aufgenommen hat. Zu Melanchthon trat er auch in enge Beziehung. Beide, Luther und Melanchthon, verwendeten sich widerholt und mit Erfolg für

ihn beim Rate der Stadt Breslau. Luther fand, obgleich er ihn gern der Theologie zugefürt hätte, „seine Komplexion zu schwach zum Predigen“ und riet ihm, zur Medizin sich zu wenden. Mit Erlaubnis des Breslauer Rates widmete er sich seit 1543 sechs Jare lang diesem Studium, zuerst zu Leipzig, wo er mit Joach. Camerarius befreundet wurde, und zu Padua, wo der berühmteste Mediziner jener Zeit, Joh. Baptist Montanus, sein Lehrer wurde. Als Doktor der Medizin kehrte er nach Deutschland, gemäß seiner Verpflichtung dem Rate gegenüber nach Breslau zurück, wo er im J. 1550 zum Stadtphysikus bestellt wurde. Durch glückliche Kuren und gelehrte Schriften gelangte er rasch zu bedeutendem Rufe. Im J. 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nacheinander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II. Er verließ bei zunehmender Schwäche Ferdinands im J. 1563 Breslau und lebte seitdem, mit kurzer Unterbrechung nach Maximilians Tode, am kaiserlichen Hofe. Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rate, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens: Crato von Crafftheim, in den Adelsstand und erteilte ihm außer anderen Gunstbezeugungen im J. 1568 die Privilegien eines Pfalzgrafs. Das große Vertrauen, welches er bei dem Kaiser Maximilian genofs, benutzte er offenkundig und entschieden zur Förderung des Protestantismus. Er war es, der die Versuche des Bischofs Hofeus und der Jesuiten am kaiserlichen Hofe, Maximilian aus seiner kirchlich unentschiedenen Stellung heraus ganz auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen, fortdauernd vereitelte. Daher er am kaiserlichen Hofe sehr angefeindet war, umsomehr, als der klug angelegte Plan, nach welchem der Protestantismus bekämpft werden sollte, vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des strengen Luthertums (Flacianismus) gegen die mildere melanchthonisch-calvinische Richtung im deutschen Protestantismus fürte. Zu dieser hatte sich Crato immer entschiedener hingeneigt. Schon in Breslau hatte er sich im Sakramentsstreit auf die Seite Melanchthons gestellt, von dem ein wichtiger Brief an Cr. (21. März 1559) vorliegt. Seine vertraute Freundschaft mit Zacharias Ursinus, die sich aus der früheren Gönnerschaft gegen diesen seinen Breslauer Landsmann später gebildet, befestigte ihn in seiner kirchlichen Parteistellung. Daher er sich auch zu dem reformirten Statsmanne Languet, dem früheren Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann Ratgeber Joh. Kasimirs und Diener Wilhelms von Oranien, hingezogen fülte und mit den Schweizern Bullinger und Beza in Briefwechsel stand. — Mit mehr oder weniger Erfolg half er die von der flacianischen Richtung ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer streng lutherischen Kirche in Deutschland zu bekämpfen. Er nahm in diesem Sinne einen wesentlichen Anteil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden (im J. 1568) zu ordnen. Er trat als ein Hauptfürsprecher der böhmischen Brüder auf und als der Vergleich zu Sendomir in Polen (im J. 1570) eine Union der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder glücklich hergestellt hatte, versuchte er die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Konfession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu verschaffen. — Die Umtriebe der Gegner des Kurfürsten Friedrichs III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen wurden durch ihn vereitelt. — Der Versuch, den umsichtigen, überall tätigen Mann in die Wittenberger Katastrophe des J. 1574, welche die Niederlage der melanchthonisch-calvinischen Richtung in Kursachsen herbeifürte, zu verwickeln und so seinen Sturz herbeizufüren, mifslang zwar, aber doch wufsten die Gegner ihn vom Sterbebette Maximilians ferne zu halten und des Kaisers Tod (12. Okt. 1576) zog seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er kehrte nach Breslau zurück. Der schmähliche Angriff seines Kollegen, des kaiserlichen Leibarztes Dodonäus, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung Maximilians beschuldigte, sollte ihn für immer beseitigen. Sein Ruf als Arzt war aber so fest begründet, dafs Kaiser Rudolph II. ihn im J. 1578 wider an seinen Hof berief. Hier hatten sich unterdes die Verhältnisse so verändert, dafs an eine einflufsreiche Stellung, wie früher, nicht mehr zu denken war. Des Hoflebens müde und körperlich geschwächt zog sich Crato im J. 1581 auf sein früher erworbenes Gut

Rückerts bei Reinerz in der Grafschaft Glatz zurück, wo er eine evangelische Gemeinde gegründet und nach pfälzer, also reformirter Ordnung eingerichtet hatte. Im J. 1583 kehrte er nochmals nach Breslau zurück und bildete neben Andreas Dudith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, welche die wichtigsten Zeitfragen eingehend erörterten und mannigfache kirchliche Anregung gaben, die auf die konfessionelle Wandelung am Hofe von Liegnitz, Brieg und Ohlau einen entscheidenden Einfluss übten. Daher der Bischof von Breslau den beiden gleich verhassten Männern Crato und Dudith noch einmal eine Nachstellung bereitete und im J. 1584 einen kaiserlichen Befehl zur Untersuchung und event. Ausrottung des Calvinismus in Breslau erwirkte, der den von melanchthonischem Geiste beseelten Rat bestimmte, die angefochtene Sache offen gegen den Bischof in Schutz zu nehmen. Crato starb in seiner Vaterstadt 19. Okt. 1585.

Seine großen Verdienste um die Medizin hat neuerdings Henschel gewürdigt, der ihn als den Reformator der mittelalterlichen Materia medica bezeichnet, in der Schrift: Crato von Crafftheims Leben und ärztliches Wirken, Breslau 1853, 4°. Über seine kirchengeschichtliche Bedeutung: Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, Frankfurt a. M. 1860, 2 Theile, mit Benützung des teils gedruckten, teils handschriftlichen reichen Briefschatzes, der das sprechendste Zeugnis für seine ausgebreiteten Verbindungen und großen Einfluss liefert. Von seinen Werken gedruckt L. Scholz, Joh. Cratonis a Krafftheim consilia et epistolae medicinales, Francof. 1671, 7 Tom.

Dr. Gillet† (W. Krafft).

Creatianismus, s. Seele.

Credner, Karl August. Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 die Universität Jena, von wo er schon im Herbste desselben Jares nach Breslau übersiedelte. Von Einfluss auf seine Ausbildung wurden hier besonders die von David Schulz geleiteten Übungen des theologischen Seminars, denen er seine Einfürung in das Studium der älteren Kirchenväter zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halleschen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner Richtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntnis binden wollte, nicht zur Ausfürung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufban zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Kollegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Stromeier ꝛc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannaver eine Erzieherstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Verteidigung der Dissertation „De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole“ zu Jena die philosaphische Daktarwürde und habilitirte sich im folgenden Jare (1828) auf Grund seiner Abhandlung „De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium“ ebendaselbst als Privatdozent. 1830 wurde er außerordentlicher Professor in Jena, welcher Beförderung 1832 die Berufung zum o. Professor der NTl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nachfolgte. Hier wirkte er fast volle 25 Jare, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur wärend der letzten 4 Jare sah er sich infolge eines Schlagflusses, der lämend auf seine Sprachorgane wirkte, zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genötigt.

Seine bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen fallen in die Zeit seiner Gießener Wirksamkeit.

Aus den vorhergehenden Jaren ist, außer den bereits erwänten Habilitationsschriften, nur noch die in Winers Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie (Jarg. 1827 u. 1829) enthaltene Abhandlung: „Über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben", sowie der durch gediegene sprachliche und historische Untersuchungen wertvolle Kommentar zum Propheten Joël (Der Prophet Joël übersetzt und erklärt, Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er seine akademische Tätigkeit mit einem Programm: „Nicephori chronographia brevis", Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Teil folgte. — Kurz vor dieser akademischen Gelegenheitsschrift hatte er die Veröffentlichung seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" begonnen, one Zweifel eine seiner verdienstlichsten Schriften. Der erste Band (Halle 1832) enthält scharfsinnige Untersuchungen über die „Evangelien der Petriner oder Judenchristen"; der zweite (1838) behandelt die altteſt. Citate in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinsichtlich dessen hier bewiesen ist, dass es immer nach einem solchen Exemplare der LXX citirt, das in den messianischen Stellen nach dem hebräischen Grundtexte geändert war.

Die im Jare 1836 erschienene „Einleitung ins Neue Testament" hat mit Recht von allen Schriften Credners die günstigste Aufnahme gefunden, obgleich sie unvollendet geblieben ist. Der allein (in zwei Abteilungen) erschienene erste Band enthält außer einer einleitenden „Geschichte der Einleitung ins N. Test." (S. 6—52) nur die sog. spezielle neutest. Einleitung oder die Entstehungsgeschichte der neutest. Schriften (S. 53—750). Diese übertraf an Gründlichkeit und anschaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf diesem Gebiete Erschienene und zeichnete sich namentlich auch durch die verhältnismäßige Objektivität und Unbefangenheit, sowie durch das im ganzen ziemlich positive Resultat ihrer Untersuchungen vorteilhaft aus; ein Vorzug, der bei Credners rationalistisch befangener Grundrichtung, wie sie in seinen späteren Schriften auch wider mehr hervortrat, ziemlich hoch anzuschlagen war. In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, für denkende Leser der Bibel" bleiben zwar die früheren Forschungsergebnisse bezüglich der Authentie der einzelnen neutest. Bücher zum teil unverändert so, wie die „Einleitung" sie dargeboten hatte, stehen; doch verrät nicht nur der Umstand, dass die früher wenigstens noch teilweise verteidigten pauliniſchen Pastoralbriefe jetzt sämtlich für unecht erklärt werden, sondern auch der stark rationalistisch gefärbte Eingang, sowie namentlich die Art, wie die Bekehrung Pauli S. 37 ff. natürlich zu erklären gesucht wird, ein Fortschreiten nach der heterodoxen Seite hin. Nüchterner und objektiver ist dann wider die Haltung der in dem Werke „Zur Geschichte des Kanons" (Halle 1847) veröffentlichten historisch-kritischen Untersuchungen, die sich hauptsächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon", auf das muratorianische Fragment, den Index Script. Sacrae bei Nicephorus, die Synopsis Athanasii und das Decretum Gelasii beziehen. Dagegen macht sich in der nach seinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon" (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baurschen Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neutest. Schriftsammlung, sondern hand in hand mit dieser auch die aus den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenchristentums sich hervorbildende katholische Kirche erst tief im 2. christlichen Jarhundert entstehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneischen Evangeliums aufgibt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypse für apostolisch-johanneisch erklärt. Den Übergang zu dieser mehr destruktiv-kritischen Haltung hat seine Teilnahme an den neueren kirchlichen Bewegungen im Großherzogtum Hessen seit dem Ende der vierziger Jare vermitteln. Unter den zalreichen durch diese Wirren hervorgerufenen Brochüren kirchenpolitischen Inhalts (gerichtet wider den röm.-kath. Universitätskanzler Statsrat v. Linde, wider den lutherisch-orthodoxen Pfarrer D. Reich u. a.) verdient besondere Hervorhebung eine 1852 in antiorthodoxer Tendenz von ihm veröffent-

lichte neue Ausgabe von „Philipps des Großmüthigen Heſſiſcher Kirchenreformations-Ordnung“ (von der Homberger Synode von 1526), die in einer langen Vorrede faſt alle möglichen kirchlichen und politiſchen Zeitfragen in Beſprechung zieht, um die Notwendigkeit religiöſen Fortſchrittes und liberaler kirchlicher Inſtitutionen nach verſchiedenen Seiten hin darzutun.

Vgl. H. E. Scriba, Biogr.-lit. Lexikon der Schriftſteller des Großherzogthums Heſſen im 19. Jahrh., Abth. II.; Zuchold, Bibliotheca theologica I, 249. Proteſt. K.Ztg. 1858 Nr. 44. Allg. deutſch. Biogr. 4, 575. **Zöckler.**

Crell, ſ. Krell.

Crespin, Johann, Son eines Rechtsgelehrten von Arras, ſtudirte zu Löwen, ward Advokat am Pariſer Parlament, ging zum Proteſtantismus über und floh 1548 nach Genf. Hier errichtete er eine Buchdruckerei, an welcher ſich anfänglich auch Beza beteiligen wollte. 1555 erteilte ihm der Genfer Rat das Bürgerrecht, er ſtarb 1572. Wie mehrere andere berühmte Buchdrucker jener Zeit, war er ſelbſt Schriftſteller, und hat, außer einigen juriſtiſchen und philologiſchen Werken, auch mehrere für die Geſchichte des franzöſiſchen Proteſtantismus wichtige Schriften verfaßt. Wir füren beſonders an: L'estat de l'Eglise, avec les discours des tems, depuis les apostres jusques à présent (Genf 1562, 8° u. ö.), und die Histoire des martyrs, welche hauptſächlich die Geſchichte der Märtyrer des 16. Jarhunderts, zunächſt der franzöſiſchen, erzält. Von Crespin franzöſiſch verfaßt, wurde ſie 1556 durch Claude Baduel lateiniſch überſetzt (Genf, 8°); one Zweifel ging dieſer Ausgabe eine franzöſiſche voran. Bayle (Art. Crespin) erwänt einer Ausgabe von 1560, 4°. Von Simon Goulart bedeutend vermehrt, erſchien das Werk 1570 (Genf, Fol.), und noch mehr erweitert 1619, Genf, Fol. Sämtliche Ausgaben ſind äußerſt ſelten; die von 1570 und 1619 ſind die wichtigſten wegen der darin enthaltenen Aktenſtücke. **C. Schmidt.**

Crocius, Johann, reformirter oder, wie er ſich ſelbſt noch lieber nennt, evangeliſcher Theolog zu Caſſel und Marburg im 17. Jarh., war am 28. Juli 1590 zu Laasphe in der Grafſchaft Wittgenſtein geboren, wo ſein Vater Paul Crocius, geb. 1551, geſt. 1607, 1582 Dr. theol. von Baſel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten „großen Martyrbuches“ bis 1572, Prediger und Inſpektor war. Johann ſtudirte zu Herborn und dann zu Marburg, am letzteren Orte gerade zu der Zeit, wo kurz vorher (1605) die eifrig lutheriſchen Theologen Balth. Mentzer u. a. vertrieben, und bei Einfürung der „Verbeſſerungspunkte“ (Herſtellung des Brodbrechens und des Dekalog, Verwerfung der Ubiquität und der Bilder) dieſer Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingeſetzt waren, Ge. Cruciger, ein Son des 1576 aus Wittenberg vertriebenen Philippiſten Kaspar Cruciger, Sturm, Molther und Dulcis *); noch mehr ſcheint er ſich an den „heſſiſchen Ariſtoteles“ und „Plato von Marburg“, an Rudolf Goclenius (geb. 1547, geſt. 1628), angeſchloſſen zu haben, welcher ſeinen achtzehnjärigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magiſter promovirte, ſchon in lateiniſchen Verſen beſang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz zu Caſſel und 1613 Doktor der Theologie; durch ſeine Schrift erronea dogmata novorum Arianorum in Polonia (der Socinianer), Bremen 1612, 8°, ward er auch ſchon weiter bekannt. So berief Kurfürſt Johann Sigismund von Brandenburg den 24järigen Doktor der Theologie von ſeltenen Kenntniſſen, vermittelnder Richtung und impoſantem Äußern **), nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabſichtigten Reformirung ſeiner Landeskirche, und da Landgraf Moritz ihn auch nicht verlieren wollte, einigten ſie ſich zuletzt dahin, daſs Crocius dem Kurfürſten auf zwei Jare überlaſſen ward: in den Jaren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die erſten reformirten Pre-

*) Über dieſe alle Strieder, Heſſ. Gel.-Geſch. 2, 454 ff. 3, 243 ff. 9, 168 ff. 16, 65 ff., und Joſ. Tilemann Schenck, vitae theologorum Marburgens. Daſ. 1727, 4°.

**) Noch in der Leichenrede 1659 ſagt Hieron. Wetzel S. 24: „Er hatte ſolche heroiſche Mienen und Geberden an ſich, als wol immer ein fürnehmer Kriegsgeneral an ſich haben mag“. Sein Bild in der Marburger Aula beſtätigt dies.

digten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen nach zwanzig Jare später in seinem „gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes“ (Cassel 1637, 4°) einige gedruckt wurden; schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Thealogie Rechenschaft in der Schrift conversatio Prutenica, 2 Theile, Berlin 1618, 8°, woran sich noch eine pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio gegen Balth. Mentzer (Marburg 1623, 8°) anschloss. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr schon als Kurprinz Georg Wilhelm ihn in Preußen behalten hätte *), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht auf, und machte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jare alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Konsistorialrat in Marburg. So wurde er von hier an auf mehr als 40 Jare der vornehmste theologische Wortführer und Leiter der zur reformirten Kirche übergegangenen hessencasselschen Landeskirche, deren evangelischen, aber nicht calvinischen Charakter und deren Ungeschiedenheit von den übrigen deutschen Protestanten und von der Anerkennung der augsburgischen Konfession er in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen derselben zu begründen suchte. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tillys Soldaten gestützt in Marburg das Luthertum rehabilitirte, musste Crocius mit neun anderen Kollegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Cassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformirte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften: dahin gehören in jener vermittelnden Richtung „summarische Nachricht, dass die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwinglii und Calvini verhassten Namen übel ausgerufen worden, niemal in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt aber von Gemeinschaft der Augsb. Cof. ausgeschlossen und des Rel.-Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt worden“, Grebenstein 1636, 4°, ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der conversatio Prutenica berürten Materien in dem „commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam exclusos, nec leges a Regiomont. ministerio praescriptas recipere teneri“, Cassel 1647, 4°, in demselben Jare auch die den schwedischen Friedenskongressgesandten übergebene „illustratio dissortationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore Irenaco Philaletha“, Cassel 1647, 4°; dazu „de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali factione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suam a Papali factione in ecclesia grassante secessionem“, Cassel 1650, 8°; seine polemische Handschrift gegen katholische Angriffe ist der „Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erschien Würzburg 1623, 4°) movit, examen ex S. S. et antiquitate institutum“, Cassel 1643, 2 starke Bände in 4°, wozu später noch Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio, Marburg 1654; daneben auch ein „Anti-Weigelius“, Cassel 1651, und noch viele andere lateinische und deutsche Streitschriften **). Im Jare 1631 nahm er an dem Friedensgespräch lutherischer und reformirter Theologen zu Leipzig teil. Bald nachher (1633) ward seine Wirk-

*) Über seine Tätigkeit in Preußen auch Hering, Nachricht vom Anfang der ref. K. unter Joh. Sigismund (Halle 1778), S. 79 ff. 337 ff. Eigene Äußerungen von Crocius über dies Verhältnis in einer Zueignung vom J. 1647 an den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm.

**) Am vollständigsten aufgezält bei Strieder a. a. O. Bd. 2, S. 403—419, und in den Nachträgen.

samkeit in Cassel einige Jare durch einen Prozeſs unterbrochen, in welchem er aber freigesprachen ward; er hatte einen Carnett Christian Hund, als dieser Nachts zu seiner Tochter ins Fenster stieg, mit einem Hammer erschlagen. Im Jare 1651 ward er van dem Landgrafen Ernst van Hessen, welchem er nach 1650 die Schrift de ecclesiae unitate zugeeignet hatte, mit Calixtus und Haberkorn zu der Disputatian mit dem Kapuziner Valerianus Magni eingeladen, welche der Landgraf seinem Übertritt zur katholischen Kirche vorangehen lassen wollte, konnte jedach wie Calixtus nur schriftlich sich aussprechen, da ihm wie diesem und Haberkarn die Teilnahme nicht gestattet ward; man scheute wal die Blöße, welche die drei protestantischen Thealagen durch ihre eigene varauszusehende Uneinigkeit dem kathalischen Streiter geben möchten. Er erlebte nach den Frieden, die Widereröffnung Marburgs 1653 als resarmirter Universität und seine eigene Zurückversetzung darthin in die schan ein Menschenalter vorher eingenammene Stellung; wie er bei seiner Vertreibung 1624 Rektar der Universität gewesen war, sa hielt er am 16. Juni 1653 wider als erster Rektor die Inauguralrede *). Auch an der letzten hessencasselschen Kirchenardnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Resarmirten seines Landes, wenn nicht uniren, doch möglichst einander nähern wollte, wie diese Kirchenardnung van 1657 auch wirklich dieser ihrer Bestimmung gemäß nach jetzt von beiden gebraucht wird, erhielt Crocius als der Hauptkonzipient der zuletzt apprabirten Beschlüsse den größten Anteil **). Er starb zu Marburg am 1. Juli 1659. Auch sein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, gest. 1655 als Dr. u. Prof. der Theol. und als Pastar zu St. Martini in Bremen, ist als Verfasser van Streitschriften gegen kathalische, lutherische und socinianische Theologen, sonst aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Thealoge bekannt. Ein Son von Joh. Crocius, Jah. Georg Crocius, geb. 1629, gest. 1674, wurde nach bei Lebzeiten seines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg, überlebte diesen aber nicht lange. **E. Henke.†**

Crucifix, s. Kruzifix.

Cruciger (Creuziger, Creutzinger), Kaspar, ein treuer, einsichtsvaller Gehilfe beim Reformationswerk, ward am 1. Jan. 1504 zu Leipzig in einer geachteten bürgerlichen Familie gebaren, bei anfangs scheinbar mäßigen Anlagen von Georg Helt, Kasp. Börner, Rich. Crocus und Pet. Mosellanus, bei letzteren mit Camerarius „in beiden Sprachen“ unterrichtet, bald nach seiner höheren Begabung erkannt und als Zeuge der Leipziger Disputatian, 1519, im Stillen für die reinere evangelische Lehre gewonnen. 1521 mit seinen Eltern wegen der Pest nach Wittenberg übergesiedelt hörte er zunächst Melanchthan, nach Luthers Rückkehr von der Wartburg auch diesen, trieb eifrig das Hebräische, dabei aber auch Batanik und Mathematik und ward 1524 als Rektor der Jahannis-Schule nach Magdeburg berufen, wa er teils als salcher, teils durch seine erbaulichen Predigten höchst segensreich wirkte. Aber schon 1528 kehrte er nach Wittenberg zurück, übernahm die Predigten an der Schlasskirche und Varlesungen über das Alte und Neue Testament, half Luther bei der Bibelübersetzung, wozu ihm seine Kenntnis der Medizin und Naturwissenschaften ast trefflich zu statten kam, ward, zugleich mit Bugenhagen und Aepin, 1535, in großer Promatian Doktar der Thealogie und nahm mehrfach teil an allgemeineren thealogischen Verhandlungen und den deshalb gepflagenen Zusammenkünften. So am Marburger Religionsgespräch, 1529, an der Wittenberger Konkardie, 1536, am Tage zu Schmalkalden, 1537, am Warmser Konvent, 1540, wa er das Protokoll so geschickt fürte, dass ihn Granvella für einen Schreiber erklärte, gelehrter denn alle Kathalischen. Dazwischen ward er, 1539, mit Myconius zur Einsürung der Reformatian nach Leipzig berufen und dort dauernd begehrt, aber van seinem Kurfürsten auf Luthers Rat als „ein Fürbund in der Thealagie, auf den er es nach seinem Tade

*) In der Beschreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, hypotyposis paliliorum acad. Marburgensis u. s. f., Cassel 1653, 4°, S. 63–84.

**) Heppe, Einführung der Verbesserungsp. und der hessischen Kirchenordnung von 1657 (Cassel 1849), S. 184. 191. 194. 197–215.

gesetzt", nicht losgegeben, ein Urteil, welches um so merkwürdiger ist, als Luther, wie gegen Melanchthon, so gegen Cruciger ziemlich mißtrouisch geworden war, erst wegen der Abendmals-, dann wegen der Rechtfertigungslehre, in welcher letztern Cruciger ouch ondern nicht gonz gesund erschien. Vgl. Corp. Ref. III, 159; IV, 1037. Indes ward das Verhältnis bis zu Luthers Tode nicht wesentlich gestört. Desto mehr war dies der Fall mit Crucigers von ihm so sehr geliebtem Stilleben wärend des schmalkoldischen Krieges, wo er, zuletzt mit Bugenhagen fast ollein zurückgeblieben, zwei Jare hindurch ein schweres Rektorat verwalten mußte. Diesen Beschwerden und den Anstrengungen des unablässigsten Studiums wor sein zarter Körper nicht gewachsen. Nach longem, mit großer Geduld getragenen Leiden starb er, ein rechter „Kreuzträger", tief beklagt om 16. Nov. 1548 mit Hinterlassung zweier Töchter, deren eine mit Luthers Son Johannes verheiratet, und eines Sones, Kaspor (geb. 19. März 1525), welcher später Melanchthons Nachfolger, ober, in die kryptocalvinistischen Händel verwickelt, deshalb vertrieben ward und 1597 ols Pfarrer in Cossel starb, wo er, nach gnesioluthe-rischem Urteil als „optimi patris pessimus filius", zur Einfürung der reformirten Lehre gewirkt hatte. Sein Son Georg (geb. 24. Sept. 1575) wor Lehrer des derselben eifrig ergebenen Landgrafen Moritz, wurde von ihm erst zum Professor der Philosophie, dann der Theologie zu Marburg ernannt, wonte als sotcher der Dortrechter Synode mit bei und starb nach mancherlei Vexationen wärend des dreißigjärigen Krieges daselbst am 8. Juli 1637.

Cruciger d. ä. ist offenbar eine der mildesten und reinsten Erscheinungen der Reformotionszeit. Als *ταχυγραφώτατος* schrieb er mit Rörer viele Vorlesungen und Predigten Luthers nach und bereitete sie zum Druck, übersetzte mehreres von ihm ins Lateinische und hat eine Reihe von Reden (unter Mel. Deklamotionen im Corp. Ref. XI u. XII), Abhandlungen (de missa, de primatu Papae, enarratio in Symbol. Nic. etc.) und exegetische Schriften (Ausl. des 22. Psolms, Enarr. in Ev. Joh., Commentar. in 1. ep. ad Tim.) hinterlassen, welche noch heute nicht one Wert sind. Seine Briefe s. im Corp. Ref. Vgl. Er. Reinholds Gedächtnisrede (im Corp. Ref. XI, 833), Adami, Vit. Theol., Bosseck, diss. de C. Cr., Leipz. 1739, und Schmieder in Pipers ev. Kalender, 1854. O. G. Schmidt, Leipz. 1862; Th. Pressel, Elberfeld 1862. **E. Schwarz.**†

Crusius, Christan August, nach Buddeus (s. d. Art.) der bedeutendste theologische Gegner der Wolfischen Philosophie, wor den 10. Jon. 1715 zu Leuno bei Merseburg geboren und in Zeiz für die Universitöt Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewönlichen akademischen Grade durchlousen, ward er 1744 a.-o. Professor der Philosophie, 1750 o. Professor der Theologie und 1757 deren Primorius. Er starb den 18. Okt. 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, schorfsinnigen und eigentümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Charokters, Eigenschaften, welche er unerschütterlich zu bewaren wußte unter dem Streit, der domols den größten Teil der Universität in Ernestioner und Crusioner spaltete. Wärend nämlich das Haupt der erstern mit der Idee der rein grammotischen Schriftauslegung hervortrat und dieselbe mit aller Konsequenz durchzusüren suchte, hielt Crusius die Exegese, für welche er geringere philologische Mittel besoß, durch das traditionelle Kirchensystem mehr oder weniger gebunden und verstattete demselben bei einem gewissen Hange zur Mystik auch Einfluß auf seine Philosophie. Mit ihr trot er seit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Psychologie, Metaphysik und Moralphilosophie dem herrschenden Formalismus des Wolfischen Systemes entgegen, indem er zunächst die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern bestritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriffe von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkürlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in seiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annohme synthetischer Urteile a priori. Indes drang er mit seinem Systeme nicht durch und fand wenige bouernde, dann aber auch nur um so enthusiastischere Anhänger. S. J. E. Würtemann, Einl. in d. Lehrgebäude des H. Dr. Crusius, Wbg. 1757. — Unter seinen vielen theologischen Schriften theoretischen und praktischen Inhaltes, welche u. a.

Jöcher-Adelung verzeichnet, ſind die bedeutendſten die Hypomnemata ad theol. propheticam, 3 Thle., Leipz. 1764 ff., der dritte auch unter dem Titel: Commentarius in Jesaiam cur. Pozold, 1779; und der kurze Begriff der Moraltheologie, 2 Thle., Leipz. 1772 f. Auch in ihr ſtellt er ſich ſchon durch ſein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Prinzip des göttlichen Willens der Wolfiſchen Moral mit ihrem Prinzip der Vollkommenheit entgegen, erſtrebt überall „charakteriſtiſche Begriffe“ und ſucht „die ganz und unverſtümmelt chriſtliche, nach der ganzen Schrift ſich one Ausnahme demütig richtende theologiſche Moral, nicht Naturaliſterei, nicht Deiſterei, nicht ein Zerſtreuen und Verſplittern der Güter des Herrn“. So handelt er denn im erſten allgemeinen Teil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menſchen und gibt im zweiten die beſondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weitſchweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangeliſchen Kern und verdient, der Vergeſſenheit entriſſen zu werden, der es zu früh verfallen iſt. — Mit der prophetiſchen Theologie iſt dies neuerlich von Hengſtenberg und Delitzſch geſchehen. Nachdem man längere Zeit Cruſius' Theorie, mit Ausnahme einiger Pietiſten und Zinzendorfianer, entweder ignorirt oder belächelt hatte, beſonders weil man ſich an allerlei apokalyptiſche und andere Schwärmereien ſtieß, die ihm ſelbſt jedoch nur als beſcheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erſchienen, haben die genannten auf ihn zurückgewieſen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anſchauung von dem Weſen und Zweck der Prophetie und ihrem Zuſammenhange mit der Heils-Ökonomie zu finden geglaubt. Vgl. Delitzſch in deſſen und Caſparis bibliſch-theol. und apologetiſch-kritiſchen Studien, 1. Band, Berl. 1845. **E. Schwarz.†**

Cuddbert oder Cuthberht (Biſchof von Lindisfarne, zu unterſcheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jarhundert und galt für einen durch alle chriſtliche Tugenden ſowie durch Wunder- und Weisſagungsgabe ausgezeichneten Mann. Sein Leben hat zuerſt ein Kloſterbruder in Lindisfarne und teils dieſem folgend, teils aus mündlichen Mitteilungen ſchöpfend Beda in Poeſie und Proſa ausfürlich beſchrieben und einen Auszug davon in ſeiner Kirchengeſchichte IV, 27—32 gegeben.

Er war niederer Herkunft und ſoll ſchon als Knabe auf wunderbare Weiſe von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und beſonders durch Engelerſcheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsſtandes hingetrieben worden ſein. Wol mochte der Aufenthalt bei einer frommen Witwe, die ſeit ſeinem achten Jare Mutterſtelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das Kloſter Mailros ein, deſſen frommer Abt Eata einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne war. Aber beſonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boiſil, dahin, der im Ruſe großer Heiligkeit ſtand. Dieſer wurde ſein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller chriſtlichen Tugenden. Und ſo eiferte er ſeinem Meiſter nach, daſs er ſchon nach wenigen Jaren, als Eata auf König Alchfrids Anlaſs das Kloſter Inrhypum (jetzt Ripon) nach der Regel von Mailros ſtiftete, ihn mitnahm und um ſeiner liebenswürdigen Eigenſchaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber ſchon 661 muſsten die Mailroſer, warſcheinlich weil ſie der ſcotiſchen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Peſt, die damals in Britannien wütete, raffte Boiſil weg und Cuddbert, der ſelbſt an den Rand des Grabes gelangt war, wurde ſein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als ſolcher trat er nicht bloß ganz in ſeines Vorgängers Fußtapfen, ſondern ließ es ſich beſonders angelegen ſein, die ganze Umgegend zu durchziehen, und die Finſternis des Aberglaubens durch ſeine Predigt zu verſcheuchen. Er fand die bereitwilligſte Aufnahme ſelbſt in dem ferneren Lande der pictiſchen Nidwaren. Nach mehreren Jaren verſetzte ihn Eata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieſes Kloſter, um dasſelbe im römiſchen Sinne zu reformiren. Er muſs demnach ſelbſt nach dem Abgang der Scoten, wie Eata, das römiſche Paſſah und die römiſche Tonſur angenommen haben. Seiner Milde und Entſchiedenheit gelang es, die

Mönche für seine Ansicht zu gewinnen. Längst hatte er eine große Vorliebe für ein einsiedlerisches Leben gezeigt. Er zog sich oft tagelang zum Gebet und frommen Übungen zurück und erwälte endlich die kleine Insel Farne bei Lindisfarne zu seinem Aufenthalt. Der Ruf seiner Heiligkeit zog viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bistum Lindisfarne durch Eatas Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einstimmig zum Bischof erwält. Aber nur die dringendsten Bitten konnten ihn bewegen, sein Einsiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jaren, wärend deren er wie früher in mannigfaltiger Weise namentlich im Predigen innerhalb seines Sprengels unermüdlich tätig gewesen, legte er sein Amt nieder, und zog sich Ende 684 auf Farne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 starb. Er wurde in Lindisfarne beigesetzt und nach eilf Jaren soll sein Leib unversehrt gefunden worden sein. Um seiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er später unter die Heiligen versetzt. **C. Schöll.**

Cudworth, einer der bedeutendsten englischen Philosophen und Theologen im 17. Jarhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholisirende Richtung und die puritanische sich am heftigsten bekämpften und Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus nacheinander zur Herrschaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erschüttert wurde. One an den äußeren Kämpfen sich zu beteiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platonisirenden Philosophie und nahm zwischen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

Ralph Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, das seine zweite Heimat wurde, und studirte in dem Emanuel-College alle Zweige der Litteratur und Philosophie. Er promovirte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Kollegiums gewält und fand als Lehrer solchen Beifall, dass er einmal die sonst unerhörte Zal von 28 Zöglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jare trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmal („the true notion of the Lord's Supper") gegen die katholisirende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmales, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow", in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, lässt seine Vorliebe für Kabbala und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jar wurde er zum Vorstand des Kollegiums Clare hall und im folgenden Jar zum Regius Professor des Hebräischen erwält. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel, und die jüdischen Altertümer. 1647 wurde er aufgefordert, an einem öffentlichen Bußtage eine Predigt vor dem Parlamente zu halten, welche mit großem Beifall aufgenommen wurde und seinen theologischen Standpunkt zeigt. 1651 wurde er Doktor der Theol. und 3 Jare später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jare in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Anteil. Er war zwar mit Männern des Protektorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Übersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Ämtern erhielt er noch 1662 die Pfarrei Ashwell und später eine Präbende von Gloucester, one dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, one sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben „The true Intellectual

System of the Universe Part I“ gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verketzerungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesetzt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab zuerst Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches tat Tho. Wise 1706 für Cudworths Heimat. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Übersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit wertvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts besseres tun zu können, als Mosheims Zusätze ins Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, dass der Deismus nicht bloß das Christentum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1) der demokritische Materialismus, der das Dasein eines bewussten Gottes schlechthin leugne, 2) der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf die Willkür Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3) der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber stellt er 1) die Idee eines persönlichen, alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2) die Idee des an sich seienden Guten (*φύσει καλὸν καὶ δίκαιον*), das unabhängig von der Willkür Gottes, in sich notwendig und unveränderlich sei; 3) die Idee der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Diese drei Ideeen der Persönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menschlichen Freiheit bilden die Grundlage seines „waren Systems des Universums“. Darnach legte er sein Werk auf drei Teile an, aber nur den ersten veröffentlichte er, wärend er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem „Treatise concerning eternal and immutable Morality (ed. Chandler 1731) „Discourse on moral Good and Evil“ (fol. 1000 p.) und „Discourse of liberty and necessity“ (fol. 1000 p.): „on Freewill“ (ed. Allen 1838) handschriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er selbst sagt, das erste gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für sich. Es ist dies nach Mosheims Urteil ein ausgezeichnetes Werk, das an gelehrtem Material, gründlicher Forschung und Schärfe der Kritik seinesgleichen nicht viele hat. In dem ersten Kapitel handelt Cudworth zunächst von dem atomistischen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus sei älter als Demokrit und erst durch diesen zum Atheismus geworden, an sich aber vielmehr die einzige Naturphilosophie, die zum Theismus führe, wärend die Platos und des Aristoteles dem Atheismus die Türe öffne. Nur müssen neben den körperlichen auch geistige Substanzen angenommen werden. Im zweiten Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiisch verhören. Andere Formen desselben, den hylozoistischen, hylopathischen u. s. w., die zu seiner Zeit wider auftraten, legt er im folgenden Abschnitt dar; im vierten Kapitel entwickelt er sodann die Idee Gottes und sucht, hierin den Prinzipien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweisen, dass alle heidnischen Religionen *einen* höchsten Gott annehmen, ja dass die platonische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form so gut wie das Christentum eine Trinität, eine Einheit in hypostatischen, gleich ewigen Unterschieden, lehre. Das letzte Kapitel ist dem Beweis für das Dasein Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluss wird gesagt: Den Ursprung aller Dinge aus einer leblosen, unbewussten Materie abzuleiten, sei Unsinn, ebenso eine organisch schaffende, aber unbewusste, oder nur halbbewusste Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur *eine* unendliche, durch sich daseiende Natur, aus der alles stamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommensten, allweisen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerspruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Dasein Gottes in einem solchen Lichte dargestellt, dass er sich die Widerlegung erschwert und fast unmöglich gemacht habe.

Bayle sah ganz richtig, wie gefärlich die atomistische Naturphilosophie für Cudworths Standpunkt sei. Am meisten aber wurde seine Trinitätslehre angefachten. Er sei ein Tritheist, hieß es, im besten Falle ein Arianer, Sozinianer, oder Deist. Wie vielfach Cudworth misverstanden wurde, erhellt daraus, dass längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erschien, in der er nicht von den verschiedensten Parteien als Gewärsmann angefürt wurde. Aber bei aller Vorsicht, mit der sich Cudworth ausdrückt, ist doch seine starke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Cudworth als Philosoph nicht reiner Platoniker war. In der Metaphysik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphilosophie den Atomisten, in der Religionsphilosophie Herbert. Sein theologischer Standpunkt, der sowol aus seinen obigen Schriften, als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war teils durch seine Philosophie, teils durch den religiösen Zustand seiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur sabellianisch zu fassen wusste, so verwarf er die absolute Prädestination aufs entschiedenste. Er behauptete die Notwendigkeit der geoffenbarten Religion, sah aber auch in der Philosophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehässigen Parteikämpfen gegenüber suchte er das Wesen des Christentums in der aus der Rechtfertigung entspringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglikanische Kirche ließ er andern Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit widerfaren. Er stand in der Mitte zwischen hochkirchlichem Formalismus und independentischem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfassung und Gottesdienstordnung, mit den andern die Notwendigkeit der innern Erleuchtung und des sittlichen Lebens. Um dieser vermittelnden Stellung willen wurde ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Name Latitudinarier gegeben. So ungerecht meist das Urteil war, das über diese theologische Richtung gefällt wurde, indem man sie des Deismus und Atheismus zeihte, so ist doch zuzugeben, dass ihre Stellung zum Dogma vielfach eine schwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewönlicher Gelehrsamkeit, scharfer Urteilskraft und tiefem Forschungsgeist. Er war in Litteratur, Sprachen und Altertumskunde, wie in Philosophie und Mathematik zu Hause. Der Stil in seinen gelehrten Werken ist oft weitschweifig und dunkel, in seinen Predigten rhetorisch, oft mit griechischen und lateinischen Citaten überladen. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Bescheidenheit aus.

C. Schöll.

Culdeer, s. keltische Kirche.

Cultus, der christliche, s. Gottesdienst.

Cummean, Cumean, Comean, nach alten handschriftlichen Zeugnissen ein geborener Irländer und der Verfasser eines Pönitentialbuches (s. den Art. Bußbücher III, 21), welches früher schon mehr aber weniger vollständig, jetzt aber mit Benützung vieler kritischer Hilfsmittel in Wasserschlebens Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 460—493 gedruckt worden ist. Man weiß weder die Person, noch die Zeit, wann sie gelebt hat, mit Sicherheit zu bestimmen; nach Mone, Theiner und Kunstmann (Wasserschleben l. c. S. 61) soll er ein Vorgänger, nach Wasserschleben höchstens ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury (a. 668—690) gewesen sein, und allerdings ist diese letztere Ansicht dadurch hinlänglich begründet, dass die Handschriften des Cummeanischen Pänitentialbuches an mehreren Stellen (Wasserschleben S. 465, 468, 472 f.) ausdrücklich den Theodorus als Cummeans Quelle nennen. Dass er aber Verfasser jenes ihm zugeschriebenen Werkes gewesen, läst sich auch gegenüber von Mone's (Quellen und Forschungen I, 494 ff.) Einwendungen unbedenklich annehmen, da spätere Sammlungen in großer Anzal Fragmente aus demselben als judicia Cumeani aufgenommen haben. Aus eben diesem Grunde ergibt sich auch, dass er vor Bedas und Egberts Zeit, spätestens am Anfang des 8. Jarh.'s, gelebt hat. Wasserschleben denkt, da er auch fränkische Kanonen und Columbans Regel als Cummeans Quellen nachweisen konnte (l. c. 64), an einen Bischof dieses Namens, welcher von Irland nach Italien gekommen ist und in des Königs Liutprands Namen

das Kloſter Bobbio regiert hat; hier, jedenfalls nicht in Irland, ſei das Pönitentialbuch geſchrieben worden.

Das Werk beginnt mit einer Vorrede Incipit de diversis criminibus. Diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum u. ſ. w. und enthält 14 Kapitel, deren einzelne Sätze faſt alle von Waſſerſchleben auf bekannte Quellen zurückgefürt werden konnten; es iſt im fränkiſchen Reich und in Italien viel verbreitet, und von ſpäteren häufig ſowol wider für Pönitentialbücher (Waſſerſchleben S. 66 f. 494 ff.), als auch in vorgratianiſchen Kanonenſammlungen benützt worden.

Merkel†.

Cunibert (Chunebert), Biſchof von Köln im 7. Jarh., einer der bedeutendſten Inhaber dieſes Stules *vor* deſſen Erhebung zur Metropolitanwürde. (Wenn Cunibert einigemal Erzbiſchof genannt wird, z. B. in einem Diplom K. Sigeberts, ſo ſind entweder die betr. Urkunden falſch oder iſt es bloß perſönliche Auszeichnung, vgl. Rettberg II, 602; Theol. R.-Enc. Bd. VII der 1. Aufl. S. 775 ff.) Eine Vita C. bei Surius Nov. 12 ſtammt aus ſpäter Zeit, früheſtens aus dem 10. Jarh., und iſt one hiſtoriſchen Wert. — Geboren an der Moſel im Bistum Trier von adeligen Eltern (Krallo und Regina), ſcheint er ſeine Bildung im trierſchen Klerus empfangen zu haben, wird Archidiakonus in Trier, 623 (angeblich am 25. Sept.) zum Biſchof von Köln geweiht. Als ſolcher unterſchreibt er erſtmals 625 auf einer Synode zu Rheims (Manſi X, 593) und behält dieſe Würde bis zu ſeinem Tode im Jar 663. Er iſt eines der erſten Beiſpiele, wie nach vollendeter Chriſtianiſirung Söne des fränkiſchen Adels dem Kirchendienſt ſich widmen, um im Beſitz der höchſten geiſtlichen Würden, neben und im Bund mit der weltlichen Ariſtokratie, eine einflusſreiche politiſche Stellung und Wirkſamkeit zu gewinnen. Dieſe eröffnet ſich ihm ſeit 627, nach dem Rücktritt Arnulfs von Metz, am Hofe der merovingiſchen Könige Chlotar II., Dagobert I. und beſonders ſeines minderjärigen Sones, des Königs Sigebert III. (632—656) in Auſtraſien, wo Cunibert neben dem Majordom Adalgiſel, dem Sone Arnulfs, ein kräftiges, bei der Schwäche des Königtums um ſo ſegensreicheres Regiment fürt. So erſcheint er tätig in geiſtlichen und weltlichen Geſchäften, z. B. bei Teilung des Reichsſchatzes 638, bei Kloſtergründungen, z. B. der von Cougnon, Stablo und Malmedy 642—650, bei verſchiedenen Schenkungen und Erwerbungen der kölniſchen Kirche, auch beim Betrieb der Miſſion unter den Frieſen ꝛc. Nach dem Tode König Sigeberts III. 656 ſcheint ſich Cunibert in ſein Bistum zurückgezogen, 660 aber nochmals die Leitung des Königs Childerich II. übernommen zu haben. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als ſein Gedächtnistag gefeiert. Begraben iſt er in einer von ihm ſelbſt erbauten Clemenskirche zu Köln, an deren Stelle ſich ſpäter (i. 9. Jarh.) das Kollegiatſtift und die Kirche St. Cunibert erhob: der jetzige Bau in romaniſchem Stil iſt aus dem 13. Jarh., geweiht von Erzbiſchof Konrad von Hochſteden 1248.

S. Gallia christ. Bd. III; Gelenius, de adm. magnitudine Coloniae etc., Cöln 1645; Binterim, Erzd. Cöln I, 60; Rettberg, K.-G. Deutſchl. I, S. 296 u. ö. II, 602; Heſele in Wetzer und Welte, K.-Lexikon. **Wagenmann.**

Curatus, der Inhaber eines beneficium curatum, d. i. eines Kirchenamtes, mit welchem die Seelſorge über einen beſtimmten Sprengel verbunden iſt. Vgl. den Art. Benefizium II, 289. Im allgemeinen ſind daher alle Pfarrer unter dieſer Bezeichnung begriffen; im eigentlichen und engeren Sinne aber heißen ſo in der römiſchen Kirche Gehilfen und Stellvertreter der Pfarrer, welchen durch biſchöfliche Inſtitution ein ſtändiges Seelſorgeramt anvertraut iſt, vornehmlich an Filialkirchen, in welchem Falle ſie Kuratkapläne genannt werden. Der Name kommt in dieſer ſpeziellen Bedeutung nicht vor dem 15. Jarhundert vor, die Bezeichnung beneficium curatum iſt aber ſchon hundert Jare früher im Gebrauche geweſen; c. 11 Extrav. comm. de praeb. 3, 2. Von Anfang an beſtand ein derartiges Amt an den Domkirchen in Vertretung des Biſchofs (vicarius curatus, ſ. d. Artikel Vikar); aber beſonders ſeitdem die alten Pfarreien den Klöſtern und Stiftern überlaſſen oder mit Kanonikaten verbunden worden ſind, hat ſich die Kuratgeiſtlichkeit anſehnlich und ſchnell vermehrt, indem auch die inkorporirte Stelle

den Verwalter und Seelsorger nötig hatte. Der Kurat steht in der Seelsorge (cura actualis) unabhängig von dem eigentlichen Inhaber der Pfarre (parochus primitivus), höchstens unter dessen Oberaufsicht (cura habitualis), sonst regelmäßig bloß unter dem Bischof; nach dem tridentiner Konzil (Sess. VII, c. 5, 7 de reform.) ist auch der vielfältige Missbrauch, dieses Amt ihm nur temporär zu verleihen, oder mit einer anderen Kuratstelle zu verbinden, ausdrücklich untersagt. Durch die Säkularisationen seit dem westfälischen Frieden sind die Institute meistens aufgehoben, mit welchen die Kuratstellen vereinigt waren, diese letzteren aber als selbständige Benefizien nach wie vor geblieben. **Merkel** †.

Cureus, Joachim, war der Verfasser der im Jare 1574 erschienenen Schrift über das Abendmal, um deretwillen der Kurfürst August von Sachsen in demselben Jare seine melanchthonisch-gesinnten Räte und Theologen absetzen und vertreiben ließ, da er ihnen die Abfassung derselben und zugleich die Absicht zuschrieb, „Lutheri Meinung und Lehre aus der Leute Gemütern und Herzen zu bringen" und „Kirchen und Schulen zu vergiften". Cureus war 1532 zu Freistadt in Schlesien geboren, hatte 1550—1554 in Wittenberg Theologie und Philosophie studirt, und war von heftiger Anhänglichkeit für Melanchthon, für seine Behandlung der Alten (in Aristophanes' Rittern warf Melanchthon Seitenblicke auf die Umtriebe seiner Zeit), für seine Diktion und Versifikation, und vor allem für seine gemäßigte, das Fundamentale von den freizugebenden Nebenlehren unterscheidende Theologie und sein Verlangen nach dem Kirchenfrieden ergriffen; so beschreibt ihn sein Freund, Landsmann und Mitschüler Joh. Ferinarius, Professor zu Marburg, in einer kleinen Lebensbeschreibung, welche zuerst zu Liegnitz 1601 und später wider von K. F. Grusinger in der commentatio de Joach. Cureo, summo s. XVI medico, theologo, philosopho, historico, Marbnrg. 1853, 4°, herausgegeben ist. Im J. 1554 wurde Cureus Rektor seiner Vaterstadt, studirte aber nun erst hier und dann 1557—1559 in Padua und Bologna Medizin, und setzte sich nach seiner Rückkehr als Arzt in Glogau fest, wo er seit 1564 auch auf die Einfürung der Reformation ganz in Melanchthons Sinne Einfluss erhielt, aber schon 1573, 40 Jare alt, an der Auszehrung starb. Mehrere Schriften hatte er schon bei Lebzeiten herausgegeben: annales gentis Silesiae 1571, *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* 1567; von beiden werden noch zwei spätere Auflagen angegeben. Nach seinem Tode erschien physica sive de sensibus, Wittenberg 1584; ebenso, aber schon früher, jene folgenreiche Schrift über das Abendmal. Der Titel war exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta, ut privatim conscientias priorum erudiat, et subiicitur indicio sociorum Conf. Aug. etc., und sie war mit gesuchtem ausländischen Äußern, einige Exemplare auch mit der falschen Bezeichnung „Genevae, exendebat E. Vignon, 1574" von demselben Buchhändler Vögelin in Leipzig herausgegeben, welcher auch das corpus Philippicum hatte drucken lassen. Der Inhalt war eine Lehre vom Sakrament, nach welcher magisches und physisches Angeknüpftsein Christi an die Zeichen, Ubiquität und leiblicher Genuss, sowie Genuss der Ungläubigen verworfen, und die Sakramente als sigilla promissionis und als Aneignungsformen der allgemeinen Verheißungen an die einzelnen anerkannt wurden; zugleich sprach die Schrift den Wunsch nach mehr Gemeinschaft mit den Calvinisten aus, welche durch Märtyrertum und manche andere Vorzüge so ausgezeichnet seien und mit welchen man in der Anerkennung des Alten und Neuen Testaments, der alten Symbole und der augsburgischen Konfession, und selbst in der Abendmalslehre über die wirkliche Gegenwart Christi, also über die Hauptsache einig sei. Dies und der falsche Verdacht sollte jene Anklage begründen und das Verfaren gegen die Philippisten rechtfertigen. Vgl. hierüber Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd. 2 (Marburg 1853), S. 422 ff., 467—494. Die sehr selten gewordene Schrift selbst ist wider herausgegeben von W. Scheffer, Marburg 1853, 4°. **Henke** †.

Curie, s. Kurie.

Curio, Coelius Secundus (Celio Secondo Curioni), italienischer Protestant des 16. Jarh.'s, zuletzt Professor in Basel, — einer jener zalreichen eb-

len Italiener, welche von der evangelischen Bewegung ergriffen, bald aber durch die römische Gegenwirkung genötigt wurden, ihr Vaterland zu verlassen und diesseits der Alpen eine Zufluchtsstätte zu suchen.

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens ist die Oratio panegyrica de C. S. Curionis vita atque obitu, habita Basileae a. 1570 a. Joh. Nicol. Stupano, Med. Dr. et Prof., Basel 1570, 4°, abgedr. in J. G. Schelhorns Am. lit. T. XIV, S. 325 ff., sowie Curios eigene Schriften und zalreiche gedruckte und ungedruckte Briefe an und von Zeitgenossen (ep. selectae libr. II, Basel 1553; ungedruckte in Basel und anderwärts).

Curio ist geb. 1. Mai 1503 zu Cirie in Piemont bei Turin, als jüngstes von 23 Kindern eines Edelmannes, Namens Jakob Curio und seiner Gattin Charlotta Montrotier. Beide Eltern verlor er frühe. Sein Vater hinterließ ihm ein kleines Erbgut und eine kostbare Bibel. Nachdem er seine erste Bildung durch Privatlehrer, später auf einer öffentlichen Schule erhalten, studirte er zu Turin mit Eifer und Erfolg alte Sprachen, Geschichte und Jurisprudenz; wird, etwa zwanzig Jare alt, durch einen Augustinermönch, Hieronymus Niger, mit Schriften Luthers, Zwinglis und Melanchthons bekannt, die auf ihn und zwei gleichgesinnte Freunde solchen Eindruck machen, dass sie beschließen, nach Deutschland zu reisen, um die reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen sich die drei Freunde durch unvorsichtige Gespräche verdächtig, werden auf Befehl des Kardinalbischofs Bonifacius von Ivrea im Aostatal verhaftet und in einem benachbarten Kastell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird C. auf Verwendung angesehener Verwandten frei und in ein Kloster des hl. Benignus gebracht, wo er seine Studien fortsetzen soll. Aber hier war seines Bleibens nicht lange. Er sucht in der Stille für seine evangelischen Überzeugungen Propaganda zu machen, eifert gegen den anstößigen Reliquiendienst, flieht aus dem Kloster, besucht Rom und andere Städte Italiens, nimmt für einige Jare seinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beschäftigt, gewinnt zalreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin aus dem angesehenen Hause Isachi, Margaretha Blanca. Mit ihr hat er in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen nur ein Son und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, übersiedelte er nach Casale in Montferrat, später nach Piemont, nach Savoyen, an den Gardasee, nach Pavia, wo er drei Jare lang an der Universität lehrt und mit dem evangelisch-gesinnten Augustinermönch Agostino Mainardi verkehrt. Überall ist C. mit dem ihm eigentümlichen Feuer tätig für Verbreitung und Verteidigung evangelischer Grundsätze, kommt aber auch mehrmals durch sein mutiges Auftreten in Lebensgefar, aus der er nur wie durch ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikanermönch, der sich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mutig entgegen und straft ihn öffentlich Lügen. Die Inquisition wird auf ihn aufmerksam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen scheint ihm gewiss. Da weiß er durch List, indem er statt des eigenen ein falsches Bein fesseln läßt, zu entkommen. Auch in Pavia schützt ihn nur die stete Begleitung seiner zalreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquisition. Da er sich aber bald nicht mehr sicher fült, so sucht er eine Zuflucht in Venedig, weilt dann eine zeitlang am Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundschaftsband mit Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und seiner Tochter Olympia verband, die vorzugsweise durch C. für das Evangelium gewonnen wurden und daher fortan mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieben. Auf Empfehlung der Herzogin erhielt er eine Anstellung zu Lucca, wo er an der Universität lehrte und zugleich mit Peter Martyr und andern Gleichgesinnten für die evangelische Sache zu wirken suchte. Aber kein ganzes Jar (1541/42) dauerte hier sein Aufenhalt; der Papst verlangte seine Auslieferung; die Stadt sah sich außer Standes, ihn zu schützen. Curio hatte keine andere Wal mehr, als gleich so vielen seiner Landsleute und Gesinnungsgenossen sein Vaterland zu verlassen und jenseits der Alpen ein Asyl zu suchen. Mit Empfehlungsschreiben der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im August 1542 in die Schweiz, wurde in Bern

freundlich aufgenommen und erhielt eine Anstellung als Lektor an der neuerrichteten Schule zu Lausanne. Unter neuer Lebensgefar und neuer wunderbarer Bewarung holt er seine Familie aus Lucca nach und lehrt nun vier Jare lang (1543—1547) mit gutem Erfolg zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die teils zu Genf, teils zu Basel erschienen.

1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekannten Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden seiner Freunde entschloss er sich, hier zu bleiben, erhielt den Lehrstul der Eloquenz an der Universität, promovirte unter Sebastian Münsters Rektorat und Pantaleons Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jare lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fernen Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Kaiser Maximilian II. suchte ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog von Savoyen und sogar Papst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Übernahme eines Lehrstules in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, dass er seine religiösen Überzeugungen niemandem aufdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, wo ihm die von Erasmus her hier vorwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besser zusagte, als der in der französischen Schweiz vorherrschende strenge Calvinismus. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus religiöser Überzeugung; aber sein Protestantismus hatte niemals ein bestimmtes konfessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Litterator war. Ein kirchliches Amt als Prediger oder Seelsorger hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber er hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwärend mit lebendigstem Interesse sich beteiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und briefliche Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, mit deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchius, Calvin, Johann von Lasco u. s. w.), namentlich auch mit den zalreichen italienischen Flüchtlingen (Agostino Mainardi, Camillo Renato, B. Occhino, Gribaldi, Vermigli, Olympia Morata, dem Spanier Enzinas u. a.) unterhielt, die gleich ihm um des Evangeliums willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei anderen seiner Landsleute, ein ausgesprochener Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften sowie aus seinem Verkehr mit Lälio Sozini, Ochino, Gribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen. Wol aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren latitudinarischen Richtung, wie sie damals in Basel, „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie", bei Humanisten und Theologen, vorherrschend war. Calvin und seine Freunde beklagten sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen, wie die Anhänger des Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus an Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. O.), und als nach Servets Tod auch von Basel her laut missbilligende Stimmen gegen Ketzerhinrichtungen sich erhoben, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war: glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder intellektuellen Miturhebern neben Castellio, Lälio Sozini u. a. auch den Cölius Curio zu vermuten.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift de amplitudine beati regni Dei, 1554, zog ihm von P. P. Vergerius eine Denunziation wegen pelagianischer Irrlehren zu; und als man in Gribaldis Papieren Anmerkungen von Curios Hand entdeckt haben wollte, so fand sich widerum Vergerius und dessen Landesherr, Christoph von Württemberg, bewogen, in Briefen an die Schweizer vor Curio zu warnen. Doch hatten die Angriffe keine weiteren Folgen, als dass die beiden Landsleute und früheren Freunde, Vergerius

und Curio, ſich von da an aufs bitterſte entgegentraten und gegenſeitig verdächtigten.

In ſeiner Familie erlebte Curio neben vieler Freude auch ſchweres Leid. Von ſeinen 13 Kindern ſtarben 5 in zarter Kindheit, eine Tochter blieb in Italien zurück; eine andere Tochter, Violanthis, verheiratete ſich 1553 in Baſel mit dem Straßburger Theologen Hieronymus Zanchius, ſtarb aber ſchon nach wenigen Jaren, 1556 (Curio an Melanchthon den 1. September 1557, Corp. Ref. IV, 256). Drei andere Töchter raffte kurz nacheinander 1564 die Peſt weg, darunter die durch ihre gelehrten Kenntniſſe ausgezeichnete Angela, die den Vater bei ſeinen Arbeiten unterſtützte. Von ſeinen Sönen waren zwei auch ſchriftſtelleriſch tätig, Horatius und Auguſtinus; beide ſtarben vor dem Vater; nur ein einziger Son, Leo, überlebte ihn und wurde Stammvater mehrerer berühmter Basler Theologenfamilien (Buxtorf, Zwinger, Werenfels, Grynäus, Frey ꝛc.); ſ. d. Schrift de Curionis sex liberorum vita, obitu etc., Bas. 1572, 8°; Gerdes S. 238 ff.; Eſcher S. 374; beſonders aber Jules Bonnet, les filles de Curione in der Revue Chrétienne 1856, S. 140 ff.

Seit dem Tode ſeiner Kinder, an denen er mit rürender Zärtlichkeit hing, erwachte in ihm ein Heimweh nach dem himmliſchen Vaterlande, das ihn nicht mehr verließ; er ordnete ſeine Angelegenheiten und bereitete ſich vor auf ein chriſtliches Ende. Dieſes wurde ihm zu teil den 24. November 1569. Er wurde auf dem Kirchhofe des Münſters neben ſeinen Kindern beerdigt. Antiſtes Simon Sulzer hielt ihm die Leichenrede. Seine reichhaltige Bibliothek kam nach Wolfenbüttel.

Curios zalreiche Schriften theologiſchen, philologiſchen, pädagogiſchen, hiſtoriſchen und allgemeinen Inhalts ſind verzeichnet in den Athenae Rauric. p. 291 sqq., in Baumgartens deutſcher Ausgabe des Niceron Bd. XV, im Museum Helvet. part. 28, Zürich 1753, bei Eſcher S. 372 ff., bei Coquerel S. 37 bis 40, bei Schmidt a. a. O.

Wol die bekannteſte und für die Stellung Curios zur alten Kirche bezeichnendſte iſt ſeine Spottſchrift gegen das Papſttum und die römiſche Kirche unter dem Titel: Pasquilli ecstatici de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium, 8°. (Über Inhalt und Ausgaben ſiehe die erſte Auflage der R.-E. und beſonders Schmidt a. a. O.)

Eine poſitive Darſtellung der chriſtlichen Lehre verſucht Curio zu geben in ſeiner Christianae religionis institutio brevis et dilucida, ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium est, requiri posse videatur, Baſel, bei Oporin, 1549, 8°; mehr Katechismus als Dogmatik, zunächſt zum Unterricht ſeiner drei Söne beſtimmt, an das Symbolum apost., Vater-Unſer und Dekalog ſich anſchließend, zeigt einen ſehr weiten und unbeſtimmten dogmatiſchen Standpunkt; von Trinität und Verſönung iſt gar nicht die Rede, die natürliche Gotteserkenntnis und die Notwendigkeit guter Werke wird ſtark betont, die Sakramentslehre iſt ganz zwingliſch. (Über ſeine Stellung zum Abendmalsſtreit ſ. auch ſeinen Brief an Phil. Melanchthon vom 1. September 1557).

Deutlicher noch ſpricht der latitudinariſche Standpunkt Curios, ſeine Abweichung von der calviniſchen Erwälungs- wie von der lutheriſchen Gnadenlehre, ſich aus in derjenigen Schrift, welche ihm denn auch hauptſächlich den Verdacht der Heterodoxie zugezogen hat: ſeinen zwei Büchern de amplitudine beati regni Dei, zuerſt erſchienen 1554, 8°. Die Schrift, nach Curios eigenen Angaben ſchon in Italien geſchrieben, gedruckt zuerſt zu Poſchiavo, verſucht in der Form eines zwiſchen Curio und ſeinem Landsmanne Mainardi gehaltenen Dialogs den Satz durchzuſüren, daß das Reich Gottes größer ſei als das Reich des Teufels, alſo auch die Zal der Erwälten größer als die der Verdammten. Einige Äußerungen, beſonders der Satz: alle Warheit ſei von Gott, gleichviel wer ſie ausſpreche, Moſes, Plato, Paulus oder Cicero, ſodann die Behauptung, daſs auch die Heiden, die keine Kunde von Chriſto haben, dennoch unter gewiſſen Bedingungen ſelig werden können, erſchienen vielfach als bedenklich. Theologen der verſchiedenſten Art, wie

Brenz, Peter Martyr, Johann a Lasco, Wolfgang Musculus, Bullinger, Joh. Sturm, sogar Curios eigener Schwiegerson, Hieronymus Zanchius ꝛc. waren damit nicht einverstanden und meinten, das Buch wäre besser ungedruckt geblieben. Zu seiner Rechtfertigung schrieb Curio eine lateinische und eine deutsche Verteidigungsschrift: librorum de amplit. r. d. advers. Vergerium apologia, und „Summarische Antwort" — beide gedruckt bei Schelhorn, Amoenit. Bd. XII, S. 600 ff., wo die Geschichte dieser Verhandlungen ausfürlich erzält wird; zur Ergänzung dienen die von Trechsel Bd. I, S. 215 und II, S. 463 aus der Baseler Bibliothek beigebrachten Aktenstücke; vgl. Schmidt a. a. O.

Von theologischen Schriften Curios sind noch zu nennen: einige Traktate in seinen 1544 zu Basel erschienenen Opuscula, z. B. Araneus s. de providentia Dei, de immortalitate animarum, de liberis pie educandis, paradoxa christiana, paraphrasis in principium evangelii Johannis, adhortatio ad religionem; sodann eine Rede pro vera et antiqua ecclesiae Christi auctoritate in Antoninm Florebellum, Bas. 1546, 8°; 4 christ. Briefe v. J. 1552, in italienischer Sprache, endlich einige kleine historische Schriften: vita et doctrina Davidis Georgii haeresiarchae, Bas. 1559; Beiträge zu Pantaleons historia martyrum; ein Bericht über das unglückliche Ende des Franz Spiera, Basel 1549, 8°, an dessen Herausgabe wenigstens Curio Anteil hat. Auch die 110 Betrachtungen des Valdes, die otto difesioni des Vergerius, den litterarischen Nachlass der Olympia Morata und anderes gab Curio heraus.

Litteratur: Das ältere zusammengestellt bei Schelhorn, Amoenit. litt. XIV, pag. 382 sqq. Neuerdings ist sein Leben mehrfach bearbeitet: von Escher bei Ersch und Gruber; von E. Coquerel, De Coelii S. Curionis vita, Paris 1856; von Jules Bonnet in Revue Chrét. 1856, S. 140, und Lebensbilder aus der Reformationsgeschichte 1864; von Streuber, C. S. C. und seine Freunde, im Basler Taschenbuch 1853, S. 47 ff.; Carl Schmidt in Zeitschr. f. hist. Theol. 1860; Linder, ebendas. 1872; Mähly in der Allg. Deutsch. Biographie IV, 64 ff. — Notizen über ihn in den Athenae Rauricae; bei Gerdes, Italia ref. pag. 234 sqq.; M'Crie, Hist. of the progress and suppression of the reform. in Italy, Edinburg 1827; De Porta, Historia ref. eccl. Rhaet.; Mayer, Gemeinde von Locarno 1836, Bd. I und II; Trechsel, Die prot. Antitrinitarier Bd. I, 214; II, 263, 293 ff.; Bounet, Vie d'Olympia Morata, Paris 1850; Cesare Cantù, Gli eretici d'Italia, Vol. II, Torino 1866, S. 204 ff. sowie in andern Darstellungen der allgemeinen, der italienischen und der schweizerischen Reformationsgeschichte.

Wagenmann.

Curtius, Valentin (Korte oder Kortheim), lutherischer Theolog des 16. Jarhunderts, — wurde geboren den 6. Januar 1493 als Son eines Barbiers zu Lebus in der Mark Brandenburg. Nachdem er den vorbereitenden Unterricht in seiner Vaterstadt empfangen, studirte er 1512 ff. Theologie in Rostock, trat in den Franziskanerorden und wurde nach wenigen Jaren Lesemeister im Minoritenkloster zu St. Katharinen in Rostock. Durch Joachim Slüters evangelische Predigt für die Reformation gewonnen, wurde Curtius bald ein ebenso eifriger Fürsprecher der letzteren wie er zuvor ein Kämpfer für den Katholizismus gewesen war. Das bewog den Rat der Stadt Rostock, ihn auf Wunsch der Bürgerschaft am 28. April 1528 zum Prediger an der heil. Geistkirche, 1531 zum Hauptprediger an der St. Marienkirche zu ernennen. Mit Slüter hatte er in demselben Jare einen kleinen Streit wegen des Gebrauchs lateinischer Gesänge beim Gottesdienst, der aber durch eine zwischen beiden veranstaltete Konferenz friedlich beigelegt wurde. Im Jare 1532 verheiratete er sich und es wird hervorgehoben, dass der ganze Rat der Stadt, um ihn und das ev. Pfarramt zu ehren, dem Kirchgang und der Hochzeitsfeier angewont hat. (Weiteres ist von seinen Familienverhältnissen nicht bekannt, als dass er einen Son hatte, der c. 1554 in Wittenberg studirte, dem Vater Sorge machte und dessen Melanchthon sich annahm, s. C. R. Vol. VIII, Briefe Melanchthons v. 31. Jan. und 18. April 1554.) Zwei Jare darauf, zu Michaelis 1534, folgte Curtius einem Ruf nach Lübeck als Prediger an St. Petri, 1545

wurde er zum Hauptpastor an derselben Kirche gewält, 1554 vom Rat zum Superintendenten über die tübeckischen Kirchen ernannt, nachdem die Stelle seit Bonus Tod († 1548) erledigt geblieben und die Berufung von Aurifaber, Staphylus, Mörlin gescheitert war. In diesem Amte, als episcopus ecclesiae Dei in inclyta urbe Lubeca, Saxonici litoris corona, wie Melanchthon ihn nannte, erwarb sich Curtius die größten Verdienste um Erhaltung der reinen Lehre und um Pflege des kirchlichen Lebens; aber auch außerhalb griff er, als entschiedener aber friedfertiger Vertreter der strengsten lutherischen Orthodoxie, mit Rat und Tat freudig und kräftig ein, wo es sich um das Wol der lutherischen Kirche handelte. Im Jare 1550/51 nimmt er teil an einem Streit des Lübecker Ministeriums mit dem Prediger Lorenz Mörsken, der beschuldigt war, in dem Artikel der Justifikation ärgerlich und unrecht gelehrt, auch in der Dispensation des Sakraments und den Ceremonieen sich den andern nicht gleichförmig gehalten zu haben: das Resultat war die Entlassung des renitenten Predigers. Dieser lokale Streit war aber nur ein Vorspiel der allgemeinen Bewegungen und Streitigkeiten, in welche jetzt in der Zeit zwischen dem Interim und der Konkordienformel die Stadt Lübeck als einer der wichtigsten Vororte des norddeutschen Luthertums mit hineingezogen wurde. In den meisten jener Epigonenkämpfe der fünfziger und sechziger Jare wird nun auch Curtius' Name mitgenannt. So hat er schon im Juli 1548 mit einer Anfrage wegen des Augsburger Interims und seiner schädlichen Folgen an Melanchthon sich gewendet (s. den Brief M.'s an ihn im C. Ref. Bd. VII, d.d. 21. Juli 1548); im Jare 1551 korrespondirt er mit M. über Osiander, Flacius ꝛc. und M. bittet ihn um seinen Beistand ad sananda ecclesiae vulnera; 1553 nimmt er teil an einer Erklärung des Lübecker Ministerii ad Flacium et Gallum in Sachen des Majorismus; 1554 Febr. betreibt er gemeinsam mit seinen Kollegen die Ausweisung der englischen Flüchtlinge, die in Lübeck wie in andern norddeutschen Seestädten ein Asyl gesucht hatten; 1555 beteiligt er sich an einem Gutachten des Ministeriums wider den Osiandrismus; 1556 ist er Verfasser oder Mitunterzeichner einer, nachher von J. Westphal publizirten Confessio fidei de s. coena; 1557 den 14. Januar nimmt er teil an einem Konvent in Braunschweig, wo eine Mediation zwischen Flacius und Melanchthon verabredet war, und geht darauf als einer der erwälten Unterhändler zu der sogen. Koswiker Handlung und nach Wittenberg, wo er freilich bei Melanchthon ebensoweig ausrichtet als seine Kollegen (s. besonders Preger, Flacius II, S. 33 ff. nach Helmstädter, Wolfenb. und Münchener Aktenstücken).

1558 ist er wider bei einem Braunschweiger, 1559 bei einem Möllner Konvent, wo er das Bedenken der niedersächsischen Gnesiolutheraner gegen den Frankfurter Rezeß des Jares 1558 mit unterschreibt. Am deutlichsten aber hat Curtius seinen eigenen dogmatischen Standpunkt ausgesprochen und am nachhaltigsten sein Andenken in der lübeckischen Kirche selbst gesichert durch die von ihm mit Genehmigung des Rates und in Übereinstimmung mit dem Stadtministerium verfaßte, am 29. Februar 1560 von ihm und seinen sämtlichen Kollegen unterschriebene sogenannte Lübeckische Formel oder Formula consensus de doctrina evangelii et administratione sacramentorum, quam omnes praedicatores verbi divini in Ecclesia Lubecensi receperunt, simulque eandem suis subjectis chirographis religiose servaturos sunt testificati. Dieselbe enthält einerseits eine Verwarung gegen die Irrtümer der Papisten, Osianders, Schwenkfelds, der Anabaptisten, Sakramentirer, Interimisten, Majoristen, Adiaphoristen, Calvins, Mennos, Zwinglis, Thamers und ihrer Trabanten; andererseits die Verpflichtung, festzuhalten an der Lehre der Apostel und Propheten, an den drei allgemein-christlichen Symbolen, an der Conf. Aug., der Apologie und den schmalk. Artikeln, aber auch an dem consensus doctrinae und der confessio, quam ecclesiae harum civitatum contra libellum Interimisticum et Adiaphoristicas fraudes et Majoris corruptelas ediderunt, sowie endlich an den ritus ecclesiastici, wie diese durch die Bugenhagensche und Lübecker Kirchenordnung eingefürt seien (s. den Abdruck derselben bei Starcke I, 196 flg. und bei Gercken S. 2 flg.: die Behauptung des letztern, dass die Abfassung der Formula Lubecensis von 1560 vorzugsweise durch die Mörskenschen Streitigkeiten des

Jares 1550 veranlaſst ſei, iſt unbegründet: die Formel ſelbſt enthält hiefür keinerlei Anhaltspunkt; die Motive liegen in der allgemeinen Situation und ſpeziell in der Stellung, welche die drei engverbündeten Städte Hamburg, Lübeck, Lüneburg, die Tripolis Saxonica, in der lutheriſchen Kirche Norddeutſchlands einnahmen). An der ſo zuſtandegekommenen Eintrachtsformel hielt Lübeck in den folgenden Jaren feſt, gegenüber den Verſuchen der Jenenſer Flacianer, welche in widerholten, immer zudringlicheren Zuſchriften die Niederſachſen zu gemeinſamen Schritten im Sinne ihres gneſiolutheriſchen Confutationsbuches zu verleiten ſuchten; wie bei den weiteren Verhandlungen, wozu teils der Hardenbergiſche Streit, teils die Beſchlüſſe des Naumburger Fürſtentages vom J. 1561 Anlaſs gaben. Noch mehrmals fungirte C. als Abgeordneter des Lübecker Magiſtrats und Miniſterii auf den deshalb gehaltenen Konventen und Kreistagen: zu Braunſchweig 1561 Febr. gegen Hardenberg, im Juli desſelben Jares zu Mölln und Lüneburg, wo er bei der Abfaſſung und Subſkription der ſog. Lüneburger Artikel mitwirkt. In demſelben Jare verfaſste er aus Anlaſs der unter dem 22. April 1561 an den Lübecker Rat durch den Legaten Franz Commendone ergangenen Einladung zur Beſchickung des von Papſt Pius IV. neuberufenen tridentiniſchen Konzils im Namen des Lübecker Miniſteriums eine ausfürliche, hiſtoriſch-dogmatiſch und kirchenrechtlich begründete Protestatio contra Synodum Tridentinam (aus den Acta Minist. Lub. T. I, f. 21—29, abgedruckt bei Starcke S. 208 ff.). Dies iſt das letzte und ausfürlichſte der verſchiedenen Gutachten und Erklärungen, die Curtius im Namen der Lübecker Kirche verfaſst oder mitverfaſst hat: außer dieſen, von denen die wichtigſten bei Starcke a. a. O. gedruckt ſind, iſt von ſchriftſtelleriſchen Arbeiten des Mannes nichts bekannt. Vom J. 1561 an tritt ſeine Wirkſamkeit überhaupt zurück: an dem Möllner Konvent Sept. 1567 hat er wegen Alters und Krankheit nicht mehr teilgenommen; bald darauf iſt er, warſcheinlich am 29. Nov. 1567 (nicht erſt 1573, wie andere angeben) geſtorben, als fidum Dei organon, als entſchiedener aber friedliebender lutheriſcher Theolog, als vir eruditione et virtute praestans von den Zeitgenoſſen anerkannt und von der Nachwelt geprieſen, wenn er gleich auch dem Vorwurf eines zankſüchtigen Flacianers und Fanatikers nicht entgangen iſt. In Lübeck ſelbſt iſt ihm zwar nicht einmal ein öffentliches Epitaphium zu teil geworden; an ſeiner Formel aber hielt man nicht bloß unter den Streit- und Eintrachtsverhandlungen der folgenden Jare feſt, ſodaſs 1569 J. Andreä bei ſeinem Beſuch in Lübeck vom Rat den Beſcheid erhielt, man ziehe vor, bei der (auch von Andreä gebilligten) Curtiusſchen Formel zu bleiben, ſtatt zu neuen Confessionibus ſich zu verbinden; ſondern auch noch den größten Teil des 17. Jarh.'s hindurch, bis 1685, wurde ſie von allen Lübecker Geiſtlichen unterſchrieben: von da an, wie es ſcheint, ſeit dem Amtsantritt des Sup. Auguſt Pfeiffer 1689, unterblieb die Unterſchrift ſtillſchweigend.

Hauptquelle für ſein Leben wie für ſeine Lübecker Wirkſamkeit iſt C. H. Starckes Lübeckiſche Kirchen-Hiſtorie, Hamburg 1724, S. 97 ff., ſowie J. H. Gercken (praes. Feuerlin), Dissertatio historico-theol. de Formula Consensus Lubecensi etc., Göttingen 1755. Außerdem iſt zu vergl. Arnold K. H., Moller Cimbria litt.; Salig, Löſcher, Walch, Planck, Heppe und die übrige Litteratur zur Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten des XVI. Jarh.'s; Plitt in der allg. d. Biographie Bd. IV, S. 652. **Wagenmann (D. Heller).**

Cuſanus. Nicolaus Chrypffs (Krebs), berühmt unter dem Namen Nicolaus Cuſa oder Cuſanus, war der Son eines Schiffers von Cues an der Moſel, in der Diözeſe von Trier; er war geboren 1401. Da der Knabe früh große Anlagen zeigte, ſchickte ihn Graf Ulrich von Manderſcheid, bei dem er in Dienſten ſtand, nach Deventer, in die Schule der Brüder des gemeinſamen Lebens. Nach beendigten Studien begab er ſich nach der Univerſität Padua, wo er, kaum 23 J. alt, Doktor der Rechte ward. Die juriſtiſche Praxis zog ihn jedoch wenig an; er verlor zu Mainz ſeinen erſten Prozeſs; dies bewog ihn, in den geiſtlichen Stand zu treten, in dem er für ſeinen Wiſſensdrang mehr Befriedigung hoffte. Hebräiſch und Griechiſch, Philoſophie, Theologie, Mathematik, Aſtronomie, alles umfaſste

er mit aller damals möglichen Gründlichkeit. Wo er seine geistliche Wirksamkeit begann, ist nicht bekannt; er erscheint zuerst 1430 als Dekan des S. Florinstiftes zu Koblenz, dann als Propst zu Münster-Maynfeld, unweit letzterer Stadt, und später als Archidiakonus und Protonotar zu Lüttich. Als solcher wonte er der Baseler Kirchenversammlung bei, wo er sich unter den Verteidigern des Supremats der allgemeinen Konzilien über die Päpste anfangs großes Ansehen erwarb. 1433 vollendete er für das Konzil seine merkwürdigen, schon zu Koblenz angefangenen drei Bücher de catholica concordantia (Opp., Basler Ausg., T. II, p. 683 sqq.), in welchen er, auf die Geschichte gestützt und als einzige Basis einer Reformation der tief zerrütteten Kirche, den künen Grundsatz aufstellte, die päpstliche Würde sei nicht an den römischen Stul gebunden, sondern nur der sei als Nachfolger Petri anzusehen, der regelmäßig von den versammelten Vertretern der Kirche dazu erwält würde (L. II, c. 34, p. 770); er erklärte sogar die Schenkung Konstantins für apokryphisch (L. III, c. 2, p. 780), und behauptete, den Ultramontanen gegenüber, die Unabhängigkeit der weltlichen Fürsten von dem Papste in allem, was sich nicht auf Sachen des Glaubens bezieht. Er widerholte diese Ideeen in dem zu derselben Zeit abgefaßten Traktat de auctoritate praesidendi in concilio generali (zuerst von Düx herausgegeben nach einem Würzburger Codex, in Cusas Leben, Bd. I, S. 475 u. f.); besonders sucht er hier darzutun, daß das allgemeine Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und nicht von irgend einem Menschen, und daß daher der Papst, als Glied der Kirche, unter dem Konzil stehe; er sei zwar dessen rechtmäßiger Vorstand, doch sei dies nur ein Ehrenpräsidium, das ihn nicht über die Gerichtsbarkeit der Versammlung erhebe. Cusa ist indessen diesen Ansichten nicht treu geblieben; schon wenige Jare später erscheint er auf der Seite des Papstes Eugen IV., und nimmt Partei für ihn gegen das Konzil, dessen Ansehen er nun, als päpstlicher Gesandter, auf den in den Jaren 1440 — 1442 gehaltenen deutschen Reichsversammlungen, zumal zu Frankfurt, mit dem nämlichen Eifer bestreitet, mit dem er es früher verteidigt hatte. (S. die Summa dictorum Nicolai de Cusa, Francofordiae, bei Würdtwein, Subsid. diplom. Bd. IX, S. 1; schwankender und dunkler [absichtlich?] spricht er seine veränderten Ansichten aus in seinem Schreiben an Roderich von Trevino, Gesandten des Königs von Kastilien, 1442; in Opp. T. II, S. 825). Was die Ursache dieser Umwandlung war, ist schwer zu ermitteln; es mag Furcht vor größerer Spaltung gewesen sein; es mag aber auch Ehrgeiz mitgewirkt haben; jedenfalls beweist ein solches Verleugnen so bestimmt und gründlich ausgesprochener Grundsätze, denen andere edle Geister, wie Gerson, bis an ihr Ende treu geblieben sind, nicht die größte Charakterstärke. Eugen IV. benutzte den ihm ergebenen Mann zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, außer den angefürten nach Deutschland: nach Frankreich, um des Papstes Sache am Hofe zu betreiben; nach Konstantinopel, um an der Vereinigung beider Kirchen zu arbeiten; 1446 abermals nach Deutschland, zu den zu Frankfurt versammelten Kurfürsten, und zugleich um Indulgenzen zu verkaufen für den Neubau der Peterskirche; er soll bei 200,000 Gulden zurückgebracht haben. 1448 belonte Nikolaus V. seine Dienste, indem er ihn zum Kardinal ad vincula S. Petri erhob; zwei Jare später setzte er ihn zum Bischof von Brixen ein, gegen die Wal der Kapitularen und gegen den Willen des Erzherzogs Sigismund. 1451 ging Cusanus als Legat nach Deutschland und den Niederlanden, mit dem Auftrage, die längst verlangte Abstellung der Missbräuche, soweit der römische Hof sie gestatten wollte, einzufüren und insbesondere die Klöster zu reformiren. Seine Mission blieb nicht one Erfolg, da er nicht mit Drohungen, sondern mit Milde auftrat, und, einfach in seinem Aufzuge, dem Volke, an das er deutsche Predigten hielt *), keine Veranlassung zu Klagen über unnützes Gepränge gab. In den Klöstern suchte er Armut, Keuschheit und Gehorsam widerherzustellen; auch steuerte er dem Aberglauben, der an manchen Orten durch unnötige Wallfarten, skandalösen Ablassverkauf und Betrügereien mit blutigen

*) Eine Probe seiner deutschen Predigten, nach einem Trierer Codex, wurde herausgegeben von Wyttenbach, in der Trierer Chronik, 1821.

Hostien unterhalten wurde. Mit der Legation nach Deutschland hatte Cusanus zugleich die Vollmacht erhalten, mit den Böhmen in Unterhandlung zu treten. Schon auf dem Baseler Konzil hatte er zwei Sendschreiben an die Hussiten gerichtet, um ihre Ansicht vom Abendmal zu bestreiten und das Ansehen der Kirche gegen sie zu verteidigen (T. II, S. 829 u. f.). Als er nun 1452 nach Regensburg kam, traf er dort die katholischen böhmischen Gesandten am Reichstag; diese veranlassten ihn, an die Hussiten einige Briefe ergehen zu lassen, die er durch seinen Kaplan absandte, die aber von geringem Erfolge waren (l. c. S. 838 u. f.). Ebensowenig Success hatte sein Bemühen auf dem Reichstag van 1454, die Reichsstände zur Einigung und zum Ergreifen der Waffen gegen die Türken zu bewegen. Noch traurigere Erfarungen machte er in seinem eigenen Bistum. Da er einige ihm widerstrebende Klöster zum Gehorsam nötigen wollte, und zudem auf mehrere Rechte und Zölle, die der ihm feindselige Erzherzog im Genusse hatte, Ansprüche machte, ließ ihn dieser, nach langen Händeln, gefangen setzen, und gab ihn nur unter harten Bedingungen wider frei. Das Jar darauf wurde sein Freund Aeneas Sylvius zum Papst erwält. Dieser berief ihn, um, wärend er selbst die Fürstenversammlung zu Mantua hielt, die Statthalterschaft von Rom zu übernehmen. Da die Fürsten zu Mantua, 1459, wegen eines Zuges gegen die Türken Rat hielten, gab Cusanus, um sie dazu anzuspornen, seine Bekämpfung des Mahametismus heraus, die den Titel fürt: Cribratio Alchorani (Th. II, S. 879 u. f.) Ferner übersandte er dem Papst einen Entwurf einer Generalreform (zuerst bei Düx, Bd. II, S. 451 u f., nach einem Münchener Codex), in dem er vorschlug, Visitatoren in die einzelnen Kirchenprovinzen abzusenden mit päpstlicher Vallmacht, alle Missbräuche in den Sitten der Geistlichen und der Mönche, sowie in der Kirchenverwaltung und im Kultus abzustellen. Dieser Vorschlag blieb jedach unausgefürt. Zu Mantua suchte Pius II. auch den Streit zwischen Cusanus und dem Erzherzag beizulegen, und sprach, da es ihm nicht gelang, über letzteren den Bann aus; Sigismund appellirte dagegen, durch den gelehrten Nürnberger Syndikus Gregor von Heimburg, an ein allgemeines Konzil (Aug. 1460). Die Sache wurde erst durch den Kaiser, zu Gunsten des Cusanus, entschieden, als dieser bereits gestarben war; er starb 1464 zu Todi, in dem nämlichen Jare wie der Papst. Mehrere Jare var seinem Tode hatte er bei seinem Geburtsart Cues ein Hospital gestiftet für 33 Arme, nach der Zal der van Christa auf Erden verlebten Jare; dieser Anstalt vermachte er sein Vermögen und seine reiche Bibliothek; sie bewart noch jetzt mehrere ungedruckte Handschriften von ihm. Auch stiftete er zu Deventer eine Bursa Cusana für 20 arme Studirende.

Seine gedruckten Werke machen drei Bände aus, die zu drei verschiedenen Malen verlegt worden sind: Diversi tractatus Nicolai de Cusa, 15. Jarh., gotisch, kl. Fol.; Paris, bei Badius Ascensius, 1514, kl. Fol.; Nic. de Cusa Opera, Basel, bei Henric Petri, 1565, Fol. Außer den bereits erwänten Schriften hat Cusanus eine Anzal philasaphischer, mathematischer und asketischer Traktate hinterlassen, in denen er sich als gelehrten und scharfsinnigen, abgleich nicht immer konsequenten Denker erweist. Als Philasaph entfernt er sich durchaus von der orthadoxen Scholastik seiner Zeit und Kirche; er schließt sich dem neu auflebenden, aber noch unvollkammen van ihm verstandenen Neuplatonismus an; Pseuda-Dionysius, einige Kammentare über Praclus, hauptsächlich aber die Schriften des Meisters Eckart sind die Quellen seiner Spekulation (s. Apologia doctae ignorantiae, S. 70 u. f.); zudem hat auf letztere seine Varliebe für Mathematik einen eigentümlichen, der Klarheit nicht günstigen Einfluss ausgeübt. Dunkel im Ausdruck und inkonsequent in der Ausfürung, stellt er in seinen 1440 geschriebenen drei Büchern de docta ignorantia (Th. I, S. 1 u. f.) die an Pantheismus streifenden Ideeen auf, Gott sei das absolute Maximum und zugleich das absolute Minimum, da er weder größer noch kleiner sein könne, als er ist; er erzeuge aus sich die Gleichheit, und diese kehre wider in die Einheit zurück, mit der sie gleich ist (Son und hl. Geist); die Welt sei das endlich gewordene oder, wie er sich ausdrückt, das zusammengezogene Maximum, also dem Wesen nach nicht von Gott verschieden; Cusanus nennt sie auch das Abbild Gottes und fügt bei, das Universale sei

in jedem Beſonderen, ſo daſs das Beſondere das Univerſale in der Beſonderheit iſt und letzteres nur erſt im Beſonderen wirklich exiſtirt. Die abſolute Warheit über Gott und Welt ſei indeſſen dem Menſchen unerreichbar, denn da die Warheit eine unendliche Größe ſei, und der menſchliche Geiſt, ſo lange er in der Beſonderheit verweilt, eine endliche, ſo paſſen beide nicht aufeinander; des Menſchen Weisheit beſtehe daher darin, ſeine Unwiſſenheit zu bekennen, und ſich mit der conjectura, der ihm einzig möglichen warſcheinlichen Erkenntnis, zu begnügen; dies mache die sancta und docta ignorantia aus. Außer dem Hauptwerke über dieſen Gegenſtand verfaſste Cuſanus noch einige andere philoſophiſche Abhandlungen: de conjecturis libri duo, aus dem Jare 1440 (Th. I, S. 75 u. f.), um den Gedanken weiter auszuſüren, daſs der Menſch über die Warheit nur Mutmaßungen haben könne, zu welchen man ſich hauptſächlich durch die Arithmetik erhebe, da in den Zalenverhältniſſen die Prinzipien des Erkennens liegen; — dialogus de Genesi, 1447 (Th. I, S. 127 u. f.), über den Urſprung aller Dinge; — 4 Dialogen idiotae de sapientia (S. 137 u. f.); — dialogus de possest (posse est, S. 249 u. f.), die Idee aufſtellend, Deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est; — de Beryllo (S. 267 u. f.); ſowie das leibliche Auge eines durchſichtigen Steines oder Glaſes bedarf, um ſonſt nicht ſichtbare Gegenſtände zu ſehen, ſo bedürfe das geiſtige Auge eines Mittels, um etwas von der Warheit zu ſehen; — de venatione sapientiae, 1462 (S. 298 u. f.); — de Deo abscondito (S. 337 u. f.); — de apice theoriae (S. 332 u. f.); — Compendium (S. 239 u. f.), Anleitung, ſich zur Erkenntnis der Einheit zu erheben. Auch in Cuſas aſketiſchen Schriften kommen dieſe unklaren philoſophiſchen Anſichten vor, und bilden in ihrer Anwendung auf Bibel und Kirchenlehre einen ſonderbaren Myſticismus; ſo in den Traktaten de filiatione Dei (S. 119 u. f.), de visione Dei, 1455 (S. 181 u. f.), de ludo globi (S. 208 u. f., über ein von ihm erfundenes Kugelſpiel, um das Verhältnis der Geiſterwelt zu Chriſto zu veranſchaulichen), de dato patris luminum (S. 284 u. f.), de quaerendo Deo, 1445 (S. 291 u. f.), de annunciatione virginis (Th. II, S. 343 u. f.), und beſonders in den zehn Büchern Exercitationes betitelt (Th. II, S. 349 u. f.), Sammlung von Meditationen und Homilien über einzelne Bibeltexte. Das klarſte Werk Cuſas iſt ſein Dialogus de pace seu concordia fidei (Th. II, S. 862 u. f., deutſch von Semler, Leipzig 1787, 8°), durch den Fall Konſtantinopels hervorgerufen und den Frieden zwiſchen allen Religionen bezweckend durch Ausſürung der Idee, daſs zwar die chriſtliche die vorzüglichſte, in allen aber ſich einzelne Stralen der ewigen Warheit finden. — Die, obgleich nur in der Form ſchüchterner Mutmaßung ſich äußernde, pantheiſtiſche Tendenz der Cuſaniſchen Philoſophie wurde damals ſchon erkannt; ein Italiener, Namens Joh. Venchi, warf ihr vor, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung zu lehren; ein Schüler Cuſas ſuchte ihn gegen dieſe Anklage zu verteidigen in der Apologia doctae ignorantiae (Th. I, S. 63 u. f.). Über hundert Jare ſpäter entlehnte Giordano Bruno dem „divino Cusano“, wie er ihn nannte, die Lehre vom Maximum und vom Minimum und fürte ſie kün durch alle Konſequenzen durch.

Als Mathematiker iſt Cuſanus ebenſo merkwürdig wie als Philoſoph, obſchon er auch in dieſem Bezuge von den Irrtümern und Phantaſieen ſeines Zeitalters nicht frei iſt. Faber Stapulenſis ſagt von ihm: maxima sacrae matheseos mysteria aperuit“. Hier ſei nur ſoviel bemerkt, daſs er auf dem Baſeler Konzil, ſowie ſchon D'Ailly auf dem von Konſtanz, die Verbeſſerung des Julianiſchen Kalenders vorſchlug (Reparatio Calendarii, Th. III, S. 1157 u. f.); daſs er in ſeinem Werke de complementis mathematicis, ſowie in einem beſondern de quadratura circuli (S. 1005 u. f.) dieſes Problem gelöſt zu haben meint; daſs er vermittelſt aſtronomiſcher Berechnungen die Zukunft vorauszuſagen ſuchte, in ſeiner Conjectura de novissimis diebus, 1442 (S. 932 u. f., franzöſiſch Amſterd. 1700, 8°), worin er die Beſiegung des Antichriſts und die zweite Widerkunft Chriſti in die erſte Hälfte des 18. Jarhunderts verſetzte. Hauptſächlich aber iſt zu erwänen, daſs er, one deshalb beläſtigt zu werden, der erſte war, der im Mittelalter die Bewegung der Erde um die Sonne und die Mehrheit der Welten erkannte (de docta ignorantia, Lib. III, c. 11 et 12; Th. I, S. 37 u. f.).

S. Hartzheim, Vita Nic. de Cusa, Trier 1730, 8°; Scharpff, Der Cardinal und Biſchof Nic. von Cuſa, 1. Theil, Mainz 1843 (ein 2. iſt nicht erſchienen); Düx, Der deutſche Cardinal Nic. von Cuſa und die Kirche ſeiner Zeit, 2 Bände, Regensburg 1847 (weitſchweifig und unmethodiſch); Swalue, De Kard. Nic. van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk Legaat in Nederland. In Riſts Archiv ſ. Kirchengeſchichte, Leyden Th. IX; Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cuſa eine philoſophiſche Abhandlung, Bonn 1847; Zimmermann, Der Cardinal N. Cuſanus als Vorläufer Leibnitzens, Wien 1852; Jäger, Der Streit des Cardin. Nicolaus v. Cuſa mit Hrz. Sigmund von Oeſterreich, Bd. 1. 2, Innsbruck 1861; Stumpf, Die polit. Ideen Nicolaus v. Cues, Köln 1865; Scharpff, Der Cardinal u. Biſch. Nicolaus von Cuſa als Reformator, Tübingen 1871. **C. Schmidt.**

Cyclus, ſ. Zeitrechnung, chriſtliche.

Cynewulf (ſpr. Kynewulf), neben Cädmon (ſ. d. Art.), ſeinem Vorgänger, der bedeutendſte der angelſächſiſchen chriſtlichen Sänger. Auch er lebte in Northumbrien, und zwar ebenfalls innerhalb der (etwa durch die Jare 650 und 820 zu begrenzenden) Blütezeit der altengliſchen Dichtung. Sein Geburtsjar dürfte zwiſchen 720 und 730 zu ſetzen ſein, und ſeine wichtigſten Dichtungen in die zweite Hälfte des 8. Jarhunderts fallen. Von ſeinem Leben wiſſen wir nur das wenige, was er in ſeinen Gedichten gelegentlich ſelbſt erzält. Da er einige gelehrte Bildung beſaß, ſo iſt anzunehmen, daſs er eine Kloſterſchule — deren gab es im Lande viele — frühzeitig beſucht hat. Seit er ſich ſeiner eigentümlichen dichteriſchen Begabung bewuſst ward, geſellte er ſich dem Stande der farenden Sänger (Skalden) bei und zog mit ſeiner Harfe von einem Fürſtenhofe zum andern, wo er durch ſeine Drapas (Heldenlieder) ſich goldene Ringe und Ketten reichlich erwarb. In dieſer Zeit kultivirte er vermutlich auch die ſinnige Rätſeldichtung, in welcher die lateiniſchen Dichter des Landes, wie Aldhelm, Beda, ihm vorangegangen waren. An der Spitze einer uns erhaltenen Sammlung von 89 Rätſeln ſteht eines, deſſen Löſung Cönewulf (northumbr. Form des Namens) iſt. Erſt ſpäter wurde er vom Chriſtentume tiefer ergriffen, und gewann eine ernſtere Lebensanſchauung, welche indes der Fülle und Lebhaftigkeit ſeiner national gefärbten Phantaſie keinen Eintrag tat. Unverkennbar iſt der Einfluſs, den mehrere lat. Kirchenväter, beſonders der in England vor allen verehrte Gregor I., auf ſeine Poeſie geübt haben. Dieſe, zwar weniger ſchlicht und treuherzig, mehr durchgearbeitet und abgerundet, als die Cädmonſche, ja mitunter ans Rhetoriſche grenzend, iſt dabei doch um nichts weniger innig fromm, wärend ſie freilich von dem römiſch-katholiſchem Gepräge, vom Legendenartigen, vom Heiligen- und Werkdienſt einige Spuren zeigt. Die hl. Schrift iſt jedoch die Hauptquelle ſeiner Geſänge („was die Bücher melden"). Einer Anzal zum teil längerer Dichtungen hat er den Stempel ſeiner Autorſchaft dadurch ſelbſt aufgedrückt, daſs er ihnen mittelſt Runen ſeinen Namen einverleibt hat. Zu dieſen gehört beſonders der „Chriſt" (deſſen erſte Blätter fehlen). „Hier hören wir gleichſam die Feierglocken läuten zum Advent, zum Himmelfartsfeſte, zuletzt auch zum Gerichtstage" (Hammerich). Im Gegenſatze gegen den poeſieloſen Engländer B. Thorpe, welcher 1842 im ſog. Exeterbuche den Chriſt zuerſt herausgab, hebt F. Dietrich aufs ſtärkſte den Wert des Gedichtes hervor, in welchem uns (ähnlich wie in Cädmons Poeſie) das Bild des Herrn, als das des mannhaften Siegesfürſten, des Helden, vor Augen tritt, wie dieſer unter ſeinen getreuen „Degen und Earlen" waltet, und zwar mit ſolchen Zügen gezeichnet wird, daſs, „wer ſie einmal angeſchaut, ihrer nicht wider vergiſst". Ferner: „Juliane", eine weniger anſprechende Bearbeitung der in Acta Sanctorum ad 16. Febr. enthaltenen Legende. Dann: „Elene" (Konſtantins Mutter), durch den glücklichen Fund des „Vercelli-Buches" (ſ. den Art. Cädmon) auf uns gekommen, aus des Dichters Greiſenalter, dennoch friſch und voll dichteriſchen Schwunges. Außerdem vermuten ihn manche als den Dichter des durch Zartheit der Empfindung und anſchauliche Schilderung ausgezeichneten, längeren Gedichtes „Guthlak" (Name eines 714 auf einſamer Bergeshöhe ſelig entſchlafenen Einſiedlers) ſowie auch der etwas gedehnten Legendenpoeſie „Andreas" (ebenfalls im Codex Vercell. uns aufbewart) und des „Phönix", einer freien Bearbeitung des gleich-

namigen Gedichtes des KW. Lactantius. Wenn neuerdings B. ten Brink auch „das Traumgesicht vom hl. Kreuz" dem Cynewulf zuschreiben will, so dürfte der Beweis schwer fallen (vgl. d. Artikel Cädmon). Derselbe Litterarhistoriker sagt aber mit vollem Rechte: „Sämtliche Dichtungen C.'s zeigen uns den Künstler, der die christlichen Ideeen sich lebendig angeeignet hat, von der Inbrunst christlichen Empfindens ganz erfüllt ist und zugleich in dem reichen Erbgut der epischen Sprache und Anschauung wie ein Herrscher waltet. Sein Geschmack ist freilich nicht so ausgebildet, wie seine Einbildungskraft und Sprachgewalt". Was die metrische Form betrifft, so ist zwar der Stabreim (Alliteration) mit seinen regelmäßigen Hebungen durchgehends von ihm angewandt, jedoch öfter auch mit dem Endreim verbunden. Aus diesem Anklange an den leoninischen Vers darf man jedoch nicht etwa auf eine spätere Ursprungszeit der Gedichte schließen, da auch die Voluspa (Edda) mitunter den Endreim hat.

Quellen: Leo H., Quae de se ipso Cynevulfus poëta Anglosaxonicus tradiderit, Hal.; Dietrich F., Comment. de C. aetate etc., Marb. 1860; Taine H., Hist. de la litt. anglaise 3me éd. 1877 Paris; Hammerich Fr., Aelteste chr. Epik der Angelsachsen u. s. w. A. d. Dän. v. Al. Michelsen, Gütersloh 1874; ten Brink Bernh., Gesch. d. engl. Litter. I, Berlin 1877; Grein L. W. M., Dichtungen d. Angels. II, Gött. 1859. **Al. Michelsen.**

Cyprian, Ernst Salomon. Einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jarh.'s übrig gebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutherischen Orthodoxie. Geboren zu Ostheim in Franken, vollzog er seine Studien zuerst in Jena unter Veltheim, Bechmann, W. Baier, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei dessen Berufung nach Helmstedt dorthin. 1699 wurde er in Helmstedt Extraord. der Philosophie, nahm aber schon 1700 den Ruf nach Koburg als Direktor des dortigen Gymn. academicum an. Nach 13järiger Verwaltung dieses Rektorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberkonsistorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vizepräsident des Oberkonsistoriums ernannt und starb im J. 1745. Schon in Helmstedt hatte er seinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streitschriften gegen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie zu bewären angefangen, und dieser Polemik auch ein ausfürliches, aber erst später durch G. Grosch vollendetes Werk gewidmet: „Nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldsche Ketzerhistorie, 1746". Die seit dem Ryswyker und Rastatter Frieden zunehmenden Übergriffe der römischen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Ursprung und Wachsthum des Papstthums". Außer einigen andern verdienstlichen kirchenhistorischen Arbeiten gab ihm besonders eine allerdings nicht überall wollautende Berühmtheit seine Polemik gegen die gegen das Jar 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangelischen Konfessionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefasst, mit historischen Original-Dokumenten bestärkt, 1722"; „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernst Salomon Cyprian beim jetzigen Unionswesen hat vorwalten lassen, 1722"; „Das Urtheil englischer Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre, 1723". Diese wie alle übrigen Arbeiten des gelehrten Mannes lassen warnehmen, dass sie auf historischen Quellenstudien beruhen, und — soweit er es auf seinem beschränkten Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geschrieben sind.

Die Veranlassung zu diesem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten zwischen Reformirten und Lutherischen nur als „eine von den Pfaffen eingerürte saure Sauce" erschienen, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von seinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufsetzen lassen und 1720 trat der berühmte Tübinger Matth. Pfaff in seiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der protestirenden Kirchen" zur Unterstützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in diese Verhandlung, die er von vornherein mit größtem Missfallen ansah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanschläge gerichtetes, demselben vertraulich, auf dessen Verlangen zugesendetes Gutachten, welches zum Verdruss des Verfassers in den Leip-

ziger novis literariis abgedruckt worden, und eine hitzige Gegenschrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits sehr verbreitete konfessionelle Indifferentismus hatte selbst das corpus evangelicum zu Regensburg sehr günstig für eine Union gestimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit seiner ungeduldigen Hitze, auch Hessen-Kassel war eifrig in der Sache tätig, selbst unter den Abgeordneten lutherischer Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Württemberg, befanden sich reformirte Konfessionsgenossen: an Zustimmung des gothaischen Hofes, des Fürstenhauses Ernst des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen seiner Opposition viele Anfechtung zu erdulden; der preußische und der hessische Hof drangen darauf, ihm Stillschweigen aufzuerlegen, und die Zeitungspresse erhob sich größtenteils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmste jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht", richtet sich gegen die calvinische Prädestinations- und Abendmalslehre, und will die Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit der reformirten Theologen von Anfang der Trennung an dartun; zum Belege werden aus dem reichen handschriftlichen Schatze, den sich der Verfasser mit vielen Kosten gesammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgeteilt.

Dem Geiste nach mit Val. Löscher nach verwandt, zeigt sich Cyprian in diesen seinen Schriften wie in seiner praktischen kirchlichen Tätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch aufrichtig um christliches Leben zu tun ist, der als Motto in die Stammbücher zu schreiben pflegte: Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derselben gegen Cäsaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur *auf den schon gebanten Geleisen* und mit Vermeidung alles auffallenden, sodass den Pietisten gegenüber seine Losung lautete: Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia. Eine willige Unterstützung fand er in seinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiösen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürsten Friedrich II., einem entschiedenen Freunde der lutherischen Kirche. Während Cyprian in seinen Briefen widerholt klagt, dass der meiningische und weimarische Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Brife von 1718 seinem Fürsten nach: herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici uou potest, quautopere orthodoxos theologos, *qui simul vita docent*, amet aut potius diligat. Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hilfeleistung an notleidende und auswärtige Glaubensgenossen, die Aufrechthaltung der lutherischen Lehre: für alle diese Zwecke zeigte der Fürst einen treuen Eifer. Und so erwies er sich, auf den Zuspruch seines Kirchenrates, auch beharrlich in dem Widerspruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwol man daselbst am 28. Februar 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beschluss gekommen war, „die Sache pro conclusa zu halten, doch in honorem directoris (Kursachsens, mit welchem Gotha stimmte) mit Publikation des conclusi noch einige Tage zurückzuhalten".

Mit dem Tode dieses religiös gesinnten Fürsten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., besonders aber dessen Gemalin, Prinzess Louise Dorothea von Meiningen, „von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genärt mit der Milch der französischen Litteratur", waren mit ihrem Interesse ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt sich noch jetzt mit Anekdoten über die freimütigen Angriffe des Kirchenrats in seinen Predigten auf die Frivolität seiner fürstlichen Zuhörerin, wie er das eine Mal in einer vor ihr gehaltenen Predigt gesagt: „Alles Unglück kommt von *Meinungen*" (vulgo pro *Meiningen*), wie er ein ander Mal sie angeredet: „Durchlauchtigste, gnädigste Herzogin, große, große, erhabene Sünderin".

Des Mannes innerste Gesinnungen lernt man aus dem Briefwechsel mit seinem um die Mauern Zions klagenden Geistesverwandten Val. Löscher kennen, welcher sich in dem ersten Bande der Briefsammlung desselben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meisten Regensburger Gesandten mit Hass gegen ihn erfülle, und setzt

hinzu: Deus ei reddet brevi, quod meretur; uolim autem reddat et deprecor. Er meldet, wie er durch ſeine Briefe auch den däniſchen und ſchwediſchen Hof in das Intereſſe gegen die Calviniſten zu ziehen geſucht, er gibt Nachricht über die Unterſuchung, die er durch ſeinen Fürſten gegen die Orthodoxie von Buddeus veranlaſst hat, und legt ſich dieſen ſeinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: „Buddeus", heißt es in einem Briefe vom 4. Febr. 1716, „ſchreibt mir zu, daſs er von hier und Eiſenach keine absolutoria formula kennen gelernt, sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse. Die Kirche würde mir einigen Dank wiſſen, wenn ſie wüſste, was ich bis jetzt für ſie gelitten; die vornehmſten Politiker verlaſſen mich alle oder ihre Söne haben Buddeus zum Lehrer gehabt: solus fere princeps a meis partibus stat". Doch hält er es am Ende für das Ratſamſte, den Kampf gegen die Hallenſer aufzugeben. Vom 6. Dez. 1716 ſchreibt er: „Wider die Hallenſer ferner zu ſchreiben, halte ich nicht für geroten. Ihre machinationes ſind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, ſo gehen ſie allmählich zu den Colviniſten über und reißen ganze Provinzen in dieſes Loger: mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari". Noch tiefer iſt der Mut geſunken in einem Briefe von 1726, worin er abrät, eine neue Unionsformel mit den Hollenſern, „denen wir nur noch eine fabula ſind", zu verſuchen; man würde nur den Papiſten und Calviniſten zum Hon werden.

Quellen. Joa. Fabricius, historia bibliothecae Fabricianae, IV, p. 455; Ludovici, Ehre des Casimiriani academici zu Koburg, II, S. 292; Erdmann Rudolph Fiſcher, Leben Ernſts Sal. Cyprians, 1749; Chr. Ferd. Schulze, Leben Herzog Friedrichs II. von Gotha, 1851. **Tholuck.** †

Cyprianus, Thaſcius Cäcilius, iſt am Ende des 2. oder im Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika geboren. Prudentius (hymn. 13) und Suidas (s. v. *Καρχηδών*) nennen Karthago ſeine Vaterſtadt, und ein Wort Cyprians (ep. 36) ſcheint dies zu beſtätigen. Jedenfalls iſt er in Karthago von früher Jugend auf erzogen worden. Wärend Thascius der eigentliche Vorname war (cf. passio Cypriani, ed. Oxon. p. 13. 15), nahm nach einer Mitteilung des Hieronymus (in Joh. c. 3) Cyprian den Beinamen Cäcilius zum ehrenden Andenken an den Presbyter dieſes Namens an, welchem er die Bekehrung zum Chriſtentume verdankte und in welchem man ſogar den Cäcilius im Oktavius des Minucius Felix hat widerfinden wollen. Cyprian entſtammte ohne Zweifel einer angeſehenen Familie und empfing eine tüchtige Erziehung. Seine Eltern waren Heiden, und der Sohn wälte herangewachſen den Beruf eines Lehrers der Rhetorik zu Karthago. Praktiſche Tüchtigkeit und ein anſehnliches Vermögen verſchafften ihm eine geachtete Stellung. Sein Leben vor der Bekehrung war wahrſcheinlich ein nach heidniſchen Begriffen tadel- und makelloſes *); dem getauften Cyprian freilich erſchien dasſelbe begreiflicherweiſe durchaus als ſündig und Gott miſsfällig. Die Taufe empfing Cyprian wahrſcheinlich im Jare 245 oder 246. Unmittelbar nach der mächtig auf ihn einwirkenden Taufe verſchenkte er den größten Teil ſeines Vermögens an die Armen, legte ſich ſtrenge Büßungen und Entſagungen auf und widmete ſich mit großem Eifer dem Studium der heil. Schrift, mit welcher er ſich in ſeinen Schriften auf das genaueſte vertraut zeigt, und der Schriften der Kirchenlehrer, unter welchen beſonders Tertullian auf ihn einen dauernden Einfluſs gewann (Da mihi magistrum!) **). Entweder der Zeit, in welcher er noch Katechumene war, oder der erſten Zeit nach der Taufe gehören ſeine früheſten ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen an, nämlich die epistola ad Donatum

*) Die Mitteilungen in der ep. ad Donatum (ep. 1) miſchen Selbſtbekenntniſſe und an andern Perſonen gemachte Erfarungen und haben obendrein ein ſtark rhetoriſches Gepräge. Aus dem Oriente ſtammende Berichte, daſs Cyprian vor der Bekehrung allen Laſtern ergeben und ein Meiſter in der Zauberei geweſen ſei, verdienen keine Glaubwürdigkeit. Sie beziehen ſich entweder gar nicht auf unſern, ſondern auf einen orientaliſchen Cyprian, oder, was wahrſcheinlicher iſt, ſie ſind — reine Legende, in ſpäteren Jahrhunderten entſtanden.

**) Hieronym. catal. c. 53. — Cf. Hier. ep. 41.

de gratia Dei, die Schrift de idolorum vanitate, eine Schülerarbeit gewissermaßen, unselbständig und unbedeutend, in den meisten Stellen mit Ausführungen der Schrift des Minucius Felix oder mit Tertullians Apologeticum übereinstimmend, und seine libri III. testimoniorum adv. Judaeos. Kurze Zeit nach der Taufe ward er zum Diakon ernannt, und im J. 247 mag er zur Presbyterwürde emporgestiegen sein. Im folgenden Jare ward Cyprian zum Bischof erwält. Der junge Presbyter lehnte anfänglich die Annahme dieser Wal aus Bescheidenheit ab, aber die Gemeinde gab nicht nach, umringte sein Haus und bestürmte ihn so lange, bis er sich in das Unabwendbare fügte. Mit der Erhebung auf den bischöflichen Stul begann für Cyprian eine Reihe harter und langwieriger Kämpfe. Gegen seine Wal war eine Anzal von Presbytern, besonders älterer, gewesen, und diese vereinigten sich dem jungen, ihnen so bald übergeordneten Kollegen gegenüber zu einer Oppositionspartei, welche ihm sein Amt auf alle Weise zu verleiden beflissen war. Cyprian behandelte seine Gegner anfänglich mit kluger Schonung; er nennt alle Presbyter seine compresbyteri und trifft keine Anordnung, one zuvor ihren Rat eingeholt zu haben. (Ep. 5, 14). Andererseits aber war es ihm mit der Widerherstellung der sehr gesunkenen Kirchenzucht und mit der strengsten Handhabung derselben voller Ernst *). Die strengen Maßregeln machten dem Bischofe freilich viel Verdruss, und die Zal seiner Feinde wuchs bedeutend. Wie sehr aber die lange Ruhe die Christen verweichlicht und entsittlicht hatte, das zeigte auch der massenhafte Abfall der Christen von ihrem Glauben in der Zeit der im J. 249 ausbrechenden unerwarteten und schrecklichen Christenverfolgung unter Decius. Auch Cyprians Leben war bedroht. Das heidnische Volk verlangte widerholt und ungestüm die Hinrichtung des Bischofs von Karthago (Cyprianum ad leonem!). Cyprian aber entzog sich der Verfolgung durch die Flucht. Sein Vermögen, soviel er davon noch besaß und nicht im Augenblick in Sicherheit bringen konnte, verfiel der öffentlichen Proskription (ep. 6. 55. 69). Sowenig wir Cyprian seines Entweichens wegen tadeln werden: seinen Feinden gab die heimliche Entfernung, von welcher selbst der größere Teil des Klerus erst Kunde erhielt, als sie geglückt war, eine sehr willkommene Waffe in die Hand, den Bischof der Feigheit und Untreue zu zeihen, da der Hirte, welcher von der Herde das Höchste verlangt hätte, diese in den Zeiten der Not seines Beistandes beraubt und schmachvoll verlassen habe. Zwar legte Cyprian dem römischen Klerus, welcher ihn dieserhalb auch indirekt tadelte, die Erwägungen dar, aus welchen er sich zur Flucht entschlossen habe (ep. 14), und anderwärts beruft er sich auf Visionen und ein göttliches Gebot, zu fliehen; dennoch hat er jene heimlich und böswillig genärten Nachreden, welche ihm Feigheit vorwarfen, vorerst nicht zum Schweigen bringen können. Sonst tat er alles mögliche, um die verwaiste Gemeinde von seinem Zufluchtsorte aus zu beraten, zu leiten und zu versorgen. Er sandte zwei Bischöfe als vicarii zu seiner Gemeinde, disponirte zu Gunsten der Armen über große bei ihm deponirte Geldsummen, sandte selbst Geld an die Armen aus dem geheimen Aufenthaltsorte. Die Verfolgung war in Karthago eine besonders eifrige und strenge, namentlich, nachdem etwa im April 250 ein neuer Prokonsul in Karthago eingetroffen war, welcher, um sich nach oben in Gunst zu setzen, nach unten wütete. Nicht nur Kerker und Verbannung, sondern auch Hinrichtungen kamen zalreich vor. Sehr viele starben unter den entsetzlichen Qualen des peinlichen Verhörs. In jenen Tagen erlangten viele die Märtyrerkrone, viele durch mutiges

*) In diese Zeit darf wol die Abfassung der Schrift de habitu virginum, sowie diejenige der Briefe 66, 61, 62, 65 gesetzt werden. Der 66. Brief erwänt des Bischofs Verbot, dass ein Kleriker das Amt eines Vormundes übernehme; im 61. rät er einem Bischof auf dessen Anfrage, dass er einem Schauspieler, welcher Christ geworden war und seinen Beruf aufgegeben hatte, auch den Unterricht in der Schauspielkunst untersagen möchte, ein Rat, welcher den Vorwurf, als habe Cyprian mit einer tertullianischen Schroffheit (cf. Tert. de idololatria; de spectaculis) die Kunst verurteilt, nicht verdient. Die beiden anderen Briefe aber belegen, wie notwendig eine strenge Kirchenzucht in jenen Tagen geworden war, wo nicht einmal Kleriker sich von schweren geschlechtlichen Verirrungen und grober Unkeuschheit gegen den Bischof frei hielten.

Bekenntnis zum Christentum den ehrenden Beinamen des Bekenners. Viele freilich fielen schon beim ersten Verhör, andere unter den Foltern von dem Glauben ab. Die meisten dieser Abgefallenen (lapsi) suchten jedoch kurz nach ihrer Verleugnung wider um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft nach und erlangten dieselbe auch leicht durch die Fürsprache der in der Gemeinde hochgeehrten Märtyrer und Bekenner. Die alte Sitte, welche den ebengenannten Gliedern der Gemeinde das so hohe Recht wirksamer Fürsprache für Gefallene einräumte, fürte nun aber in der Gemeinde die größte Verwirrung herbei. Man verachtete die von Cyprian und den ihm ergebenen Klerikern verlangten öffentlichen Bußübungen; die Konfessoren traten nicht one Eitelkeit und Anmaßung den bischöflichen Ermanungen entgegen; sie nahmen nicht nur einzelne, namentlich bezeichnete, sondern ganze Hausgenossenschaften und Familien (communicet cum suis!) in die Kirche auf, und es schlichen sich dann hunderte von Abgefallenen mit Hilfe eines einzelnen derartigen Bekennerwortes in die Kirche ein. Ja man übertrug vor dem Tode dies Märtyrervorrecht an andere, zu Gunsten aller, welche um Wideraufnahme nachsuchen würden, man gab sogar wirkliche Ablassbriefe (libelli pacis neuester Art); kurz dieser Unfug, von Konfessoren getrieben, deren Mut, deren Qualität oft nicht einmal über allen Zweifel erhaben war, schädigte das Ansehen des Bischofs und der Geistlichen in bedenklichster Weise. Ernstlich rügt der Bischof in Briefen jegliche Laxheit in der Behandlung der Gefallenen, verlangt wirkliche Reue und ernste Buße der letzteren und so vorsichtig er auch den Bekennern gegenüber auftritt, er muss sie doch belehren und warnen, ihre Vorrechte einzuschränken suchen. Nicht schließt er alle Gefallenen von der Kirche definitiv aus, doch soll die Wideraufnahme bis zu ruhigen Zeiten aufgeschoben und nur etwa todkranken Gefallenen jetzt schon der Friede bewilligt werden. Aber in Karthago war die Verwirrung bereits so weit gestiegen, dass die Konfessoren unter Verachtung der bischöflichen Auktorität mit einem Schlage allen Gefallenen den Frieden bewilligten; gleichzeitig hatten die Gegner Cyprians bei dem Klerus in Rom ihren Bischof verklagt und verleumdet. Zwar verteidigt sich Cyprian dem römischen Klerus gegenüber in zwei Briefen sehr geschickt, und er hat die Genugtuung, dass Klerus und Konfessoren zu Rom den strengeren Ansichten Cyprians über die Behandlung der Gefallenen für die ihrigen und die richtigen erklären. Dennoch hatte er nicht die Freude, seine Grundsätze in Karthago anerkannt und durchgefürt zu sehen; ja ein noch größerer Kummer war der Ausbruch des Schisma des Felicissimus. Das Haupt der Unruhestifter, die Seele der Opposition war der Presbyter Novatus, dessen Werkzeug Felicissimus war. Ende 250 sandte nämlich Cyprian zwei Bischöfe nach Karthago, um dort in seinem Auftrage eine Kirchenvisitation vorzunehmen. Es waren dies die Bischöfe Caldonius und Herculanus, und sie hatten den Auftrag, nicht nur die Armen durch die von Cyprian mitgesandten Geldsummen zu unterstützen, sondern auch besonders würdige, friedliebende Männer in die Lücken des Klerus einzustellen und für ihr Amt zu weihen. Allen Anordnungen dieser bischöflichen Vikarien trat nun mit lautem Protest Felicissimus entgegen, ein Diakon, welchen der Presbyter Novatus wärend der Abwesenheit des Bischofs eigenmächtig geweiht hatte. Cyprian ließ diesen Diakonus und einen Helfershelfer Augendus für abgesetzt erklären und schloss dieselben mit ihrem Anhange aus der Kirchengemeinschaft aus. Nun traten aber fünf Presbyter der Sache des Felicissimus bei, unter ihnen auch Novatus. Das Schisma dauerte nicht nur an, als Cyprian kurz nach Ostern 251 nach etwa 14monatlicher Abwesenheit nach Karthago zurückkehrte, sondern erhielt durch die ersten Maßnahmen Cyprians zur Erledigung der Frage über die Behandlung der Gefallenen noch eine gewisse Befestigung. Cyprian hatte in jenen Tagen in seiner Schrift de lapsis seine persönliche Stellung zu der Frage dargelegt und beeilte sich nun, einem kurz nach Ostern zusammentretenden karthagischen Konzil diese seine Ansichten zu unterbreiten. Letzteres, das 3. in der Reihe der uns bekannten karthagischen Konzile, hatte die Gefallenen-Frage und das Schisma des Felicissimus zu behandeln. Die erste Frage erledigte man dahin, dass man die libellatici, d. h. solche, welche Bescheinigungen, dass sie dem Gebote des Kaisers gehorcht hätten, ausgestellt oder

unterschrieben hatten, im Falle aufrichtiger Reue in die Kirche wider aufnahm. Solche, welche an heidnischen Opfern sich beteiligt hatten, nahm man nicht sofort, sondern nur in Todesgefar in die Kirche wider auf. Später rezipirte man auch solche, welche gleich nach ihrem als Übereilung anzusehenden Falle Reue gezeigt und bisher sich unablässig um Wideraufnahme bemüht hatten. Gefallene Kleriker aber sollten unerbittlich ihrer Würde entkleidet werden und bleiben. Nach milder sprach sich unter römischem Einflusse die folgende Synode aus, welche im J. 252 zu Karthago zusammentrat. Felicissimus, welcher auf der vorigen Synode schon verdammt und exkommunizirt worden war, hatte inzwischen seinen Anhang durch einen exkommunizirten Bischof Privatus von Lambesa verstärkt, und während die novatianische Partei (s. d. Art. Novatianus) im Bunde mit dem nach Rom entwichenen Novatus in Rom und in Karthago einen Gegenbischof schuf, dort in Novatian einen Gegner des römischen Bischofs Cornelius und hier dem Cyprian gegenüber einen Bischof Maximus, erwälten Felicissimus und Privatus einen zweiten Gegenbischaf, den Fortunatus. Maximus vertritt den Rigorismus den Gefallenen gegenüber, Fortunatus ist das Haupt der Laxen; Cyprians Praxis zeigt die ware Mitte zwischen Strenge und Schlaffheit. Die beiden Extreme zerrieben sich gegenseitig und stärkten die Stellung Cyprians, welcher durch die Gesundheit seiner Ansichten, die Weisheit im Amte, die Beharrlichkeit seines Willens und die immer mehr hervortretende Anerkennung seiner bischöflichen Würde durch die bischöflichen Kollegen den Sieg über die nach und nach zerbröckelnden separirten Gemeinden erlangte.

Noch mehr stieg Cyprian in der Gunst des Volkes infolge der selbstverleugnenden Liebe, welche der Bischof in der Zeit der großen Pest und Hungersnot entfaltete. Wie seine Schrift de mortalitate in jener Zeit die Brüder tröstete und die andere de eleemosynis sie zu tätiger Liebe anfeuerte, so war er auch selbst ein Vorbild treuer Hirtenliebe. Auch eine große Menge von Christen, welche durch numidische Barbaren geraubt waren, löste er durch bedeutende Geldsummen aus. Endlich erhöhte die ernste, mutige Verteidigung des Christentums und der Christen (in der Schrift ad Demetrianum) das allgemeine Vertrauen zu ihm wesentlich. —

Noch ein Kampf war dem Bischofe Karthagos beschieden, und der Gegner war kein geringerer, als der römische Bischaf Stephanus. Streitpunkt war die Frage, ob die Ketzertaufe (s. d. Art.) von der katholischen Kirche als giltig angesehen werden könne, was Cyprian, welcher überhaupt nur eine Kirche, d. i. die kathalische, und eine Taufe, nämlich die innerhalb der katholischen Kirche vollzogene, anerkannte, verneinen musste, während der römische Bischof die Frage in dem Falle bejahte, wo die Taufe von Ketzern gemäß der Einsetzung durch Christum entweder im Namen der hl. Dreieinigkeit oder im Namen Christi vollzagen war. C. taufte also alle vorherigen Schismatiker und Häretiker beim Eintritt in seine Gemeinde nicht wider, sondern nach seiner Meinung zum ersten Male *), Stephanus aber bestätigte alle früher (rite) vollzagenen Taufen durch Handauflegung, ane die Taufe zu widerholen. Es ist bekannt, dass in späterer Zeit die römische Praxis allgemeine Geltung erlangte. Wichtig ist für uns an dem Streite nicht sowal die Frage, wer recht aber unrecht habe, als vielmehr die Frage nach der Stellung des römischen Bischafs zum karthagischen und den übrigen Bischöfen. So anmaßend nun auch des römischen Bischofs Auftreten war, so vermochte er doch C. nicht sich unterzuordnen, welcher vielmehr mit den Bischöfen Asiens, an deren Spitze Firmilian von Cäsarea in Kappadozien stand, sich verband und in Übereinstimmung brachte, wie auch mehrere nordafrikanische Synoden zu Karthaga sich auf C.'s Seite stellten. C. fült sich dem römischen Bischofe nur koordinirt, nie subordinirt (cf. Reinkens a. a. O. S. 28 ff.). Der Streit, in welchem C. große Mäßigung, Stephanus dagegen dummdreisten Hochmut und blinde Leidenschaft bewies, sogar die Kirchengemeinschaft mit Karthago und dem Oriente

*) Die Taufe unterblieb selbstverständlich bei solchen, welche in der Kirche getauft zeitweilig einer Sekte angehört hatten und nun reuig zurückkehrten.

abbrach, wenn auch nicht formell löste, wurde durch Dionysius, Bischof von Alexandrien, welcher klug vermittelte, ans von der Streitfrage innerlich berürt zu sein, mehr nach aber durch den in derselben Verfolgung erfolgten Märtyrertod des Stephanus und des C. einer friedlichen Lösung nahegefürt.

Gegen das Ende des J. 256 brach die Christenverfolgung unter Valerian aus. In Rom wurden Stephanus (257) und dessen Nachfolger Sixtus (258) Blutzeugen. In Afrika bereitete unser todesmutiger Bischof durch eine Schrift de exhortatione martyrii auf das erwartete Verfolgungsedikt vor und ermante zur Standhaftigkeit, gab auch selbst das beste Vorbild in dieser Tugend in dem ersten Verhöre, welches er am 30. Aug. 257 vor dem römischen Prokonsul Aspasius Paternus bestand. Paternus forderte, C. solle den Göttern opfern. C. weigert sich dessen entschieden und bekennt sich mutig zu Christo. Der Konsul verbannte ihn in das öde Curubis, wohin C. von seinem treuen Diakonen und Biographen Paulus begleitet wurde. Von hier aus, nur eine Tagreise von Karthago entfernt, tröstete er seine Gemeinde und nach anderen Orten departirte Geistliche und unterstützte auch mit Geld, so viele und so viel er konnte. Schon am Anfang seines Aufenthalts zu Curubis enthüllte ihm ein Traumgesicht das blutige Ende seines Erdenlaufes. Doch blieb ihm noch ein ganzes Jar Frist. Dann ward er von Curubis zurückberufen und im eigenen Landgut internirt. Nun traf ein verschärfendes kaiserliches Edikt ein, welches alle Geistlichen hinzurichten befahl. C. kannte den Inhalt des Edikts und erwartet mit Ruhe das letzte Verhör. Dem Rate der Freunde, zu fliehen, widersteht er, besucht nur noch einmal Karthago heimlich und erwartet dann auf dem Landgute die Gefangennahme. Am 13. Sept. 258 erfolgt dieselbe auf Befehl des neuen Prokonsuls Galerius Maximus. Am 14. Sept. wird er zum letzten Male verhört, und nachdem er seinen Glauben nochmals bekannt, die heidnischen Opfer zu vollziehen sich geweigert hatte, wird das Todesurteil, welches auf Hinrichtung durch das Schwert lautete, ausgesprochen. Cyprian antwortet nur: Gott sei gedankt! Die Hinrichtung fand unmittelbar darauf statt. Von einer unabsehbaren Menge Volks auf dem letzten Gange geleitet, wird C. auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt gefürt. Hier entkleidet er sich selbst, kniet nieder und betet; zwei seiner Geistlichen verbinden ihm die Augen; C. läßt noch dem Henker 25 Goldstücke auszalen. Mit zitternden Händen vollfürt der tiefbewegte Scharfrichter den Todesstreich. Christen begruben in der Nähe des Richtplatzes den teuern Leichnam. Auf dem Richtplatze und über dem Grabe erhoben sich später Kirchen, welche aber Geiserich und seine Vandalen zerstört haben. Karl der Große soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewart wurden. Später behaupten Venedig, Compiègne und Rosnay in Flandern im Besitze der Überreste C.'s zu sein.

Die Schriften C.'s zerfallen in zwei Teile: eine Briefsammlung, in welcher sich außer den Briefen C.'s auch zalreiche Antwortschreiben der Adressaten befinden, und eine Reihe von Abhandlungen. Auch letztere werden zum teil als Briefe von Augustin u. a. citirt; es sind dieselben auch wol Briefe, aber weder privaten Charakters, noch an einzelne Personen gerichtete amtliche Schreiben, sondern Hirtenbriefe des Bischofs an seine Gemeinde. Außer den oben schon erwänten ist hier noch besonders zu nennen die bekannteste aller Schriften Cyprians de unitate ecclesiae. Die dermalige Einheit der Kirche beruht nach C. auf dem einen Episkopat, nicht Roms, sondern der Kirche. (Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Alia nulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est. Der Satz: extra ecclesiam nulla salus findet sich übrigens in dieser Schrift nicht wörtlich!) — Die Schrift de oratione dominica ist mit Tertullians Schrift de oratione nahe verwandt, nur ausfürlicher, verständlicher und im Stil eleganter, als diese. Der Zeit des Taufstreites gehören de bono patientiae (eine blaße Überarbeitung der Schrift Tertullians de patientia) und de zelo et livore an. Eine Reihe anderer Schriften (de spectaculis, de lapsis

martyrii, ad Novatianum haereticum, de disciplina et bono pudicitiae) ſind wahrſcheinlich, noch andere one allen Zweifel unecht.

Cyprians Charakter und ſein Verhalten in den verſchiedenen Lagen ſeines Lebens iſt ſehr verſchieden beurteilt worden. Wärend die einen die Hoheit ſeiner Sinnesart, die glänzenden Tugenden dieſes Kirchenfürſten bewundert und geprieſen haben, haben zalreiche Gegner ſeiner Zeit, ſowie diejenigen neueren Forſcher, welche ſich in neuen Auffaſſungen gefallen und von vornherein mit jedem Häretiker ſympathiſiren, ihn nicht nur der Feigheit, ſondern auch des Stolzes und der Anmaßung geziehen. Aber ſein Ernſt im Wandel und im Amte, ſeine Treue und Selbſtverleugnung, ſeine Mäßigung und Hoheit laſſen ſich nicht beſtreiten, und den letzten Vorwurf der Feigheit hat ſein mutiges und erbauliches Martyrium ausgetilgt. Allerdings hat er ein hohes Bewuſstſein, nicht von ſeiner Perſon, ſondern von ſeinem Amte, und wie er ſelbſt ein Kirchenfürſt im edelſten Sinne des Wortes war, ſo ſtritt und wirkte er auch für Einheit und Reinheit der Kirche in Wort und Amt. One wirkliche Gelehrſamkeit, one Tiefe in der Exegeſe, one Reichtum des Geiſtes und Originalität, aber mit klarem Blicke für die Gefaren ſeiner Zeit und die Aufgaben ſeines Amtes ausgerüſtet, iſt er in ſeinem öffentlichen Wirken praktiſch: weiſe, maßvoll, energiſch, je nachdem die eine oder andere Eigenſchaft der Lage mehr entſpricht. Seiner Würde vergibt er nach keiner Seite hin etwas, weder nach Rom noch nach der Seite der Schismatiker hin. Die Lehrentwicklung der Kirche zu fördern war er nicht geeignet, einen neuen Gedanken hat er nicht einmal in der Lehre von der Kirche und vom Abendmale der Mit- und Nachwelt hinterlaſſen, wol aber ein Vorbild der Hirtentreue und eine Reihe von Schriften, welche weniger einen Schriftſteller zeigen, obgleich ihm ein gewandter und vielfach ein blühender Stil eignete, als ſie Beweiſe ſeines unermüdlichen Sorgens und Streitens zu Gottes Ehre und ſeiner Gemeinde Frommen ſind. Alle ſeine Schriften gehören der praktiſchen Theologie an und ſind in der allegoriſchen Ausdeutung der heil. Schrift und in der Anwendung der Schriftſtellen Kinder der Zeit, der Not, des Augenblicks. Einzelne ſcharfe Ausdrücke in Briefen ſind allerdings nicht nur Zeugniſſe für ſeine hohe Auffaſſung von ſeinem Amte, ſondern auch durch Arroganz und Unbotmäßigkeit anderer erzeugte Stimmungsbilder. Im weſentlichen rechtgläubig auch nach evangeliſchen Begriffen zeigt er jedoch die Keime der Opfertheorie in der Lehre vom Abendmal und der Verdienſtlichkeit der Werke in ſeinen aſketiſchen Schriften.

I. Leben Cyprians. 1) Quellen: Pontius, de vita Cypriani bei Ruinart Act. Martyr. II. und in den Ausgaben der Werke Cyprians. — Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (Ruinart 216 sqq.). — [Lact. div. inst. V, 1. — Euseb. H. E. VII, 3.] — 2) Spätere Bearbeitungen: J. Pamelius, Antw. 1568; Jo. Pearson, annales Cyprianici, Oxf. 1682; Maranus, vita Cypr. (in der Ausgabe ſeiner Werke); H. Dodwell, Diss. Cyprianicae. Oxon. 1684; [A. F. Gervaise,] la vie de St. Cyprien, Paris 1717, 4°; Tillemont, Mémoires IV, p. 76 sqq., Ceillier III, Lumper XI; Rettberg, Thasc. C. Cyprianus, Biſchof von Karthago, dargeſtellt nach ſeinem Leben und Wirken, Götting. 1831. (Vgl. Kirchengeſch von Schröck Bd. IV, Neander Bd. I, Böhringer, Biographien I, 2, 2. Aufl. S. 813 bis 1039). Ferner: G. A. Poole, life and times of C., Oxf. 1840. — Aem. Blampignon, de C., Paris 1861. — 3) Einzelfragen: Jo. Sage, principles of the Cyprianic age, Lond. 1695, 4°, 1717; vindication of . . the principles, Lond. 1701, 4° (works, Edinb. 1846, II. III.). — W. Jameson, Cypr. isotimus (gegen Sage gerichtet) Edinb. 1705. — Lardner, credibility pt. II, c. 44 (c. 45 handelt von den Cyprian zugeſchriebenen oder mit ſeinen Werken verbundenen Schriften). — Tho. James, Cyprian. redivivus, Lond. 1600, 4°.

II. Ausgaben. 1) Geſamtausgaben. Def. Erasmus, Baſ. 1520, Fol. ꝛc. — J. Pamelius, Antw. 1568. — J. Fell (Oxf. 1582, Bremen 1590, Amſterd. 1700). — Rigaltius, Paris 1648, 1666, Fol. — St. Baluzius und Prud. Maranus, Paris 1726 (Benediktiner von St. Maurus), Bened. 1728, 1758 Fol. — Fr. Oberthür, Würzb. 1782, 2 Bde. — Goldhorn, Leipz. 1838. 1839. 2 Bde., 8°. — S. Th. C. Cypriani opera omnia rec. G. Hartel, 3 vol. Vienna

1868—71. — 2) Einzelne Werke: Krabinger, de catholicae eccles. unitate, de lapsis, de habitu virginum, Tüb. 1853. — 3) Übersetzungen: Außer zalreichen Übertragungen in die engl. Sprache sei hier auf die Rheitmeyr-Thalhofersche Übersetzungsbibliothek (Kempten, Jos. Kösel) aufmerksam gemacht.

III. Schriften über Cyprian: Reuchlin, de doctrina Cypr. I—III, Strassb. 1751—54, 4°. — G. Müller, observatt. in Cypr., Gera 1771, 4°. — M. Haupt in Hermes v. 315 ad Don. 4; J. N. Ott in „Jahrb." 1871, S. 851 (Pseudo-Cyprian de Sod. 56 sqq.). — The computus de pascha printed whit C., was written in Africa in 243. G. Salmon in Hermathena I. Dubl. 1873 (p. 85—86, 90—91, 96—97). — Schmieder, über die Schrift de unitate ecclesiae, Leipz. 1822. — E. Weicker, über diese Schrift (Illgen, histor.-theol. Abh. 1824, Leipz.). Desgl. Huther, Hamb. 1839. — Dr. Jos. H. Reinkens, die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzb. 1873. — Ebert, Gesch. der christl. latein. Literatur, Leipz. 1874, S. 54—61. **(Hagenbach †) Leimbach.**

Cyran, St., s. Jansenismus.

Cyriacus (= Dominicus, dem Herrn gehörig), — Namen verschiedener Personen, die teils der Legende, teils der wirklichen Kirchengeschichte angehören. — In den Acta Sanctorum kommen nicht weniger als 11 Heilige d. N. vor (vergl. Potthast, Bibl. hist. m. aevi S. 663). Darunter ist 1) ein Diakonus C. in Rom, der unter Diokletian zu Zwangsarbeit verurteilt, darauf nach Persien zu König Sapores gereist sein, zuletzt unter Maximinian enthauptet sein soll (8. August); 2) ein Bischof C. von Ancona im 4. Jarh., der der h. Helena den Ort des waren Kreuzes Christi entdeckt haben und unter Julian hingerichtet sein soll (4. Mai); insbesondere aber 3) der römische Heilige und angebliche Papst C., der nach der Ursulalegende (Surius Oct. 21. T. V, 918) die h. Ursula und ihre Schar in Rom empfangen, ihr zu lieb den römischen Stul verlassen, sich ihrem Gefolge angeschlossen und zuletzt mit ihr den Märtyrertod in Köln gefunden haben soll. Man gab sich vergebliche Mühe für diesen bisher unbekannten Papst eine Stelle in der Reihe der römischen Bischöfe, sei's im Zeitalter des Kaisers Maximianus Herculeus, sei's unter Maximinus Thrax (235—38), etwa vor Bischof Anterus (235—36) ausfindig zu machen und wollte schließlich das Fehlen seines Namens in den Papstkatalogen daraus erklären, dass die Kardinäle aus Unwillen über seine Abdankung seinen Namen gestrichen hätten. Warscheinlich liegt der obengenannte, angeblich am 8. Aug. in Rom cum sociis hingerichtete Diakonus C. diesem Teil der Sage zu Grund. Des Besitzes seiner Gebeine rühmte sich seit dem 9. Jarh. das Kollegiatstift S. Cyriaci (früher Basilica S. Dionysii) zu Neuhausen bei Worms (Rettberg I, S. 638). Mit dem h. Dionys zusammen erscheint dann C. auch unter den sog. 14 Nothelfern; mit St. Blasius zusammen kommt er in Braunschweig vor, wo ein ihm geweihtes Stift in der Reformationszeit zerstört wird. — Im übrigen s. Rettberg, KG. Deutschl. I, 112 ff. und bes. Döllinger, Papstfabeln, S. 45 ff.

Der wirklichen Geschichte gehören an: 1) C., Patriarch von Konstantinopel, Ende des 6. und Anfang des 7. Jarh., unter K. Mauritius und Phokas (595 bis 606). Früher Presbyter und Oikonomos der Kirche zu Konstantinopel, wurde er im Sept. 595 nach dem Tod des Patr. Johannes IV. des Fasters zu dessen Nachfolger gewält. Gleich seinem Vorgänger legte er sich den Titel eines *πατριάρχης οἰκουμενικός* bei und ließ ihn sich durch eine 595 zu K. gehaltene Synode bestätigen, trotz der Abmanungen und Proteste Gregors I. von Rom, der dem C. zwar 596 zu seinem Amtsantritt gratulirt, aber auch sofort die ihm bei seiner Weihe dargebrachten Huldigungen nicht billigt und in einer Reihe von Schreiben an C. selbst, an Kaiser Mauritius, an die Patriarchen des Orients, alles in Bewegung setzt, um seinem byzantinischen Kollegen die Fürung jenes ärgerlichen, strafbaren, verkehrten, nichtswürdigen, ja antichristlichen und teuflischen Hochmutstitels zu verleiden oder unmöglich zu machen (s. Jaffé, Regesta Pontif. Nr. 1105, 1109, 1111 u. s. w.). — Als dann 602 der rohe Soldat Phokas durch Revolution und blutigen Mord den Kaiserthron gewann, verstand sich der Patriarch C. zwar dazu, dem Usurpator, nachdem dieser ein orthodoxes Glaubensbekenntnis

abgelegt, die Kaiſerkrönung zu erteilen (23. Nov. 602), kam aber bald mit ihm in Konflikt, als dieſer mit perfider Verletzung des altgeheiligten Aſylrechtes die in die Sophienkirche geflüchtete Kaiſerin Konſtantina und ihre 3 Töchter trotz der Verwendung des Patriarchen C. foltern und hinrichten ließ (603). Dagegen bot Gregor von Rom alles auf, den Kaiſer Phokas für ſich zu gewinnen und durch ihn zu erlangen, was er bisher vergeblich erſtrebt, ein kaiſerliches Verbot jener ſtrittigen Titulatur. Ob ein ſolches wirklich erfolgt, ob jenes von K. Phokas angeblich aus Haſs gegen Cyriacus erlaſſene Edikt, das Rom zum Caput omnium ecclesiarum erklärt, wirklich exiſtirt hat oder auf ſpäterer römiſcher Fiktion beruht, bleibt dahingeſtellt; jedenfalls hat Cyriacus jenes angebliche decretum Phocae nicht mehr erlebt, da er bereits am 7. Okt. 606 ſtarb und 607 in dem früheren Sacellar Thomas einen Nachfolger erhielt. Damit iſt alles dasjenige hinfällig, was man früher über einen Zuſammenhang zwiſchen dem Tod des C. und jenem Edikt vermutet hat (ſ. Niceph. Cell. H. Eccl. p. 414 D.; Theophanes I, 446 sq.; Chron. Pasch. p. 381; beſ. aber Gregorii I epistolae lit. VII sq.; Baron. Annal. ear. a. a. 596 sq.; Le Quien Oriens chr. p. 67. Jaffé, Reg. Pontif.; Schröckh, KG. XVII, S. 66 ff.; Gfrörer KG. II, 2; Baxmann, Politik der Päpſte I, S. 129 ff.

2) C., Metropolit von Karthago im Zeitalter Gregors VII., einer der letzten chriſtlichen Biſchöfe Nordafrikas am Ende des 11. Jahrhunderts. — Da er ſich weigerte, unkanoniſche Weihen zu erteilen, wurde er von einigen Gemeindegliedern bei dem ſarazeniſchen Emir verklagt, der ihn vorfordern und grauſam geißeln ließ. Gregor VII., an den er ſich wandte, tröſtet ihn deshalb, lobt ſeine Standhaftigkeit und ermant ihn zu frommem Ausharren, ſpricht aber auch ſeinen bitteren Tadel aus über die Ankläger und mant dieſe zur Buße unter Androhung des Bannes. (Gregorii VII., Registr. I, 22. 23, Jaffé, Reg. Pontif. ad ann. 1073, Sept. 15, Nr. 3557 sq.). Als dann ſpäter Gregor VII. 1076 einen Erzbiſchof Servandus für Hippo Regius geweiht hatte, gibt er dieſem Empfehlungsſchreiben an den Emir von Tunis und an Erzb. Cyriacus von Karthago mit, worin er dieſen auffordert mit dem neuernannten Erzb. von Hippo ſich zu vereinigen zum Zweck des Fortbeſtandes geordneter kirchlicher Verhältniſſe in Nordafrika, ſ. Jaffé, R. Pont., 1076, Juni; Gregor, Reg. III, 19 ff.; vgl. RE. 1. Aufl. Bd. X, S. 432.

Wagenmann.

Cyrillus von Jeruſalem hat dieſen Beinamen davon, daſs die hl. Stadt der Schauplatz ſeines Wirkens als Diakonus, Presbyter und Biſchof geweſen iſt. Sein Leben zerfällt in zwei beinahe gleiche Teile. Die erſte Hälfte bis zu ſeiner 350 oder 351 erfolgten Erhebung auf den biſchöflichen Stul verfloſs ruhig, und nur wenige Nachrichten über dieſelbe ſind uns aufbehalten. Über ſeine Herkunft wiſſen wir ſo wenig als über den Ort ſeiner Geburt; als das Jar der letzteren wird mit beachtenswerten, jedoch keineswegs zwingenden Gründen 315 angegeben. Einzelne Äußerungen in ſeinen Reden ſcheinen darauf hinzuweiſen, daſs er in ſeiner Jugend ein aſketiſches Leben fürte. Um 334, ſpäteſtens 335, weihte ihn Biſchof Makarius von Jeruſalem zum Diakonus und um 345 deſſen Nachfolger Maximus zum Presbyter. In dieſer Stellung hatte er nicht nur regelmäßig zu predigen, ſondern es war auch die Unterweiſung derjenigen Katechumenen, welche durch Anmeldung zur Taufe in die Klaſſe der competentes (φωτιζόμενοι) eingetreten waren, ausſchließlich in ſeine Hand gelegt. Aus den Vorträgen, welche er zu ihrer Einfürung ins Chriſtentum in der Auferſtehungskirche zu Jeruſalem hielt, ſind die berühmten „Katecheſen“ hervorgegangen, welche wir unter ſeinem Namen beſitzen. In den arianiſchen Streitigkeiten ſuchte er, wie ſein Biſchof, eine neutrale Stellung einzunehmen, indem er als Anhänger der im Oriente weit verbreiteten älteren und unbeſtimmteren Lehrweiſe über die bibliſchen Ausſagen hinauszugehen ſich ſcheute und in den Formeln der einander gegenüberſtehenden Parteien etwas ketzeriſches witterte, namentlich aber durch die Art, wie der Kampf geſürt wurde, ſich ſo abgeſtoßen fülte, daſs er die arianiſchen Wirren als Vorboten der Erſcheinung des Antichriſt bezeichnete. Dennoch kannte er nicht hindern, daſs er gleich bei ſeiner Erhebung auf den biſchöflichen Stul in dieſelben verwickelt wurde. Dieſe erfolgte nach dem Tode des Biſchof Maximus oder, wie Sokrates und So-

zomenus berichten, nach der Vertreibung desselben durch die Arianer. Dieser Partei gehörte, wenigstens in späterer Zeit, auch Acacius von Cäsarea an, welcher ihm die Ordination erteilte. Daſs er dieselbe durch unwürdige Nachgiebigkeit gegen die Arianer erlangt habe, ist durch die Aussage des Hieronymus (chron. ad ann. 349) nicht erwiesen. Nicht lange dauerte das gute Verhältnis zu Acacius. Der 7. Kanon des Conc. Nic. wies dem Bischofe von Jerusalem seinen Rang unmittelbar nach den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien an, jedoch unter Vorbehalt der Metropolitanvorrechte des Bischofs von Cäsarea. Hiedurch war der Keim zum Streit über den Primat zwischen beiden Bischöfen gelegt. Gegenseitige Verdächtigungen in Beziehung auf Rechtgläubigkeit kamen hinzu. Als Cyrill widerholten Vorladungen des Acacius keine Folge leistete, wurde er von diesem 358 auf einem Konzil weniger Bischöfe abgesetzt, appellirte aber an „ein größeres Gericht“ und hielt sich, aus Jerusalem vertrieben, in Tarsus auf, von wo aus er 359 an dem größtenteils aus Semiarianern bestehenden Konzil zu Seleucia teilnahm. Hier ward Acacius der bischöflichen Würde verlustig erklärt; allein nachdem es den Intriguen desselben gelungen war, die kaiserliche Gunst zu gewinnen, so sprach die von ihm beherrschte Synode zu Konstantinopel 360 die Absetzung Cyrills abermals aus. Aber im folgenden Jare fürte der Tod des Konstantius und die Thronbesteigung Julians ihn wie die andern von den Arianern abgesetzten Bischöfe zu seiner Gemeinde zurück, in welcher er nun bis 367 im Frieden wirkte. In diese Zeit fällt der von Julian veranlaſste, aber nach christlichen wie heidnischen Zeugnissen in so wunderbarer Weise vereitelte Versuch der Juden, den Tempel zu Jerusalem wider aufzubauen, dessen Erfolglosigkeit Cyrill von Anfang an mit Bestimmtheit vorausgesagt haben soll. Unter Valens wurde er widerum vertrieben. Nach dessen Tod wider zurückgekehrt, hatte er mit Spaltungen in der Gemeinde sowie mit dem herrschenden Sittenverderben zu kämpfen, one daſs uns jedoch über sein Wirken näheres berichtet würde. 381 nahm er noch an dem zweiten ökumenischen Konzil zu Konstantinopel teil, welches seine Ordination für eine rechtmäßige erklärte. Auch in einem Schreiben, welches ein 382 in Konstantinopel versammeltes Konzil nach Rom richtete, wird er als der rechtmäßige Bischof der Gemeinde zu Jerusalem, der Mutter aller Kirchen, bezeichnet. Von da an hören wir nichts mehr von ihm. Als sein Todestag wird der 18. (von andern der 11. oder 20.) März 386 angegeben.

Unter den Schriften, welche Cyrills Namen tragen, befinden sich einige Homilien, welche entschieden unecht sind; eine über den Gichtbrüchigen am Teich Bethesda (zuerst von Thomas Milles 1703 herausg.) scheint dagegen wirklich von ihm herzurüren. Ein Brief an den Kaiser Konstantius, worin er von der wunderbaren Erscheinung eines Kreuzes berichtet, welches man bald nach seinem Amtsantritt (am 7. Mai 351 von morgens 9 an) in hellem Lichte stralend mehrere Stunden lang am Himmel erblickt habe, ist, wenn echt, doch nicht one Interpolation. Dagegen ist an der Echtheit der sämtlichen unter seinem Namen überlieferten Katechesen trotz der von protestantischen Gelehrten wie Rivet dagegen erhobenen Einwendungen nicht zu zweifeln. Dieselben bestehen aus 18, durch eine Prokatechese eingeleiteten *κατηχήσεις φωτιζομένων* (ad illuminandos) und 5 *μυσταγωγικαί*, jene an die Täuflinge, diese an die Neugetauften gerichtet. Die ersteren wurden innerhalb der Quadragesima des Jares 347 oder 348 gehalten, und zwar die Prokatechese warscheinlich am ersten Fastensonntag im Anschlusse an den Gemeindegottesdienst, die Katechesen 1—18 aber an Wochentagen, so daſs die letzte auf den großen Sabbat (den Samstag vor Ostern) fiel. Nachdem in der darauffolgenden Nacht den Katechumenen die Taufe mit der Salbung und das hl. Abendmal gespendet worden, richtete Cyrill an sie die mystagogischen Katechesen, jeden Tag eine vom Ostermontage bis zum Samstag der Osterwoche.

Der Stil dieser Katechesen, welche nichts von dialogischer Form an sich tragen, sondern zusammenhängende Vorträge sind, ist mitunter schwerfällig, die Ausdrucksweise einfach, teilweise familiär; aber sie zeichnen sich durch Klarheit und Verständlichkeit ihrer Belehrungen, durch milde Wärme der Ermanung aus und erheben sich, wo es der Inhalt mit sich bringt, stellenweise zu höherem Schwung.

Auf theologiſche Subtilitäten und wiſſenſchaftliche Beweisfürung gehen ſie nicht ein, ſondern nehmen immer auf das populäre Bedürfnis und Verſtändnis Rückſicht. Vom Schriftbeweis machen ſie fleißig Gebrauch, wie auch jede außer der Prokatecheſe an einen Schrifttext anknüpft; auch die allegoriſche Deutung vermeiden ſie nicht, obwol ſie erklären, ſich an den Wortſinn halten zu wollen. Die Prokatecheſe belehrt über Würde und Pflichten des Chriſtenſtandes im allgemeinen und ermant zur rechten Taufvorbereitung. Hierauf legt die erſte Katecheſe den Nutzen der Taufe dar; die zweite handelt von Größe und Urſprung der Sünde und weiſt als Heilmittel gegen dieſelbe die Buße des Menſchen und die göttliche Güte nach; die dritte preiſt als Mittel, wodurch dieſe Güte dem Menſchen zu teil werde, die Taufe, worauf in der vierten eine kurze Überſicht über die Grundlehren des Chriſtentums folgt. Die fünfte entwickelt die Bedeutung des Glaubens und die Notwendigkeit eines Symbols (von Cyrill nicht *σύμβολον* ſondern *πίστις* genannt). Am Schluſſe derſelben ſcheint dann die Mitteilung des vor den Ungläubigen ſorgſam geheim zu haltenden Symbols an die Katechumenen ſtattgefunden zu haben, die von nun an als Chriſten galten. Der Wortlaut dieſes Symbols, das ſich von dem nicäniſchen hauptſächlich durch Vermeidung des Wortes *ὁμοούσιος* unterſcheidet, läſst ſich aus den folgenden Katecheſen (6—18), die dasſelbe Wort für Wort erklären, mit ziemlicher Sicherheit herſtellen. Cyrill hält hier die Ordnung ein, daſs er jedesmal zuerſt die kirchliche Lehre darlegt, dann die ihr gegenüberſtehenden jüdiſchen, heidniſchen und häretiſchen, insbeſondere manichäiſchen Irrlehren auffürt und bekämpft und mit Ermanungen ſchließt. Die 5 myſtagogiſchen Katecheſen ſollen den Neugetauften die Bedeutung der eben empfangenen Sakramente aufſchließen, und zwar erklärt die erſte die der Taufe vorangehenden, in der Vorhalle der Taufkapelle geſchehenden Handlungen, namentlich die abrenuntiatio, die zweite die Taufe ſelbſt, die dritte die darauf folgende Salbung, die vierte handelt vom Verhältnis der Elemente des Abendmals zum Leib und Blut Chriſti, die fünfte endlich von den einzelnen Beſtandteilen der Abendmalsfeier.

Wenn dieſe myſtagogiſchen Katecheſen uns vom liturgiſchen Leben der alten Kirche das vollſtändigſte Bild geben, das uns überhaupt aufbehalten iſt, ſo ſind die cyrilliſchen Katecheſen alleſamt für die Geſchichte der Dogmen, insbeſondere derjenigen Geſtalt derſelben, in welcher ſie dem Volke vorgetragen zu werden pflegten, ſowie für die Kenntnis der Methode des katechetiſchen Unterrichts im vierten Jarhundert von höchſter Bedeutung.

Ausgaben der Katecheſen von J. Prevot, Par. 1608, 4°; Thomas Milles, Oxf. 1703, Fol. und (die beſte) von A. A. Toutée, nach deſſen Tode von Maran, Par. 1720, Fol., nachgedruckt Ven. 1763. Deutſche Überſ. von Feder, Bamb. 1786. Auszüge in Rößlers Bibl. d. K.V. Homiliarium patrist. v. Pelt u. Rheinwald I, 125 ff. — Über ſein Leben und ſeine Schriften vgl. Socr. h. e. II. c. 28. 40. Sozom. IV, 25. Theodoret II, 28. Touttée, Diss. Cyrillianae (vor der Ausg. ſeiner Werke). Du Pin II, 134 sq. Tillemont, Mémoires. VIII. 1858. Auguſti, Denkw. Th. IV. v. Cölln in Erſch und Grubers Encycl. Bd. XXII, S. 148 ff. Van Vollenhoven, specimen theol. de Cyr. hier. catech. Amst. 1837. J. Th. Plitt, De Cyrilli Hierosol. orationibus catecheticis, Hdlbg. 1855. **C. Burk.**

Cyrillus von Alexandrien iſt geboren ebendaſelbſt zu Ende des 4. Jarhunderts. Nachdem er eine zeitlang in dem nitriſchen Gebirge als Mönch gelebt, folgte er ſeinem Oheim und Erzieher Theophilus auf dem Patriarchenſtul zu Alexandrien 412, als der 24. nach der traditionellen Zälung, die mit dem Evangeliſten Marcus beginnt. Er trat ganz in die Fußtapfen ſeiner Vorgänger, indem er mit maßloſem Eifer alles verfolgte, was ihm als Irrlehre erſchien. So ſchloſs er den Novatianern ihre Kirchen und vertrieb 415 alle Juden aus Alexandrien. Ebenſo hat er bei dem ſchändlichen Morde der heidniſchen Philoſophin Hypatia ſich wenigſtens mittelbar beteiligt. Am bekannteſten aber iſt ſein Name geworden durch ſeinen Streit mit Neſtorius, Patriarchen zu Konſtantinopel. Als dieſer der Maria das Prädikat *θεοτόκος* verweigerte, veranlaſste dies den Cyrill, in einem Oſterprogramm 429 noch one Nennung des Neſtorius die Lehre zu ent-

wickeln, daſs zwar nicht die Gottheit, wol aber der mit der menſchlichen Natur verbundene Logos von Maria geboren ſei, und hierauf die ägyptiſchen Mönche in einem Rundſchreiben vor dem Neſtorianismus zu warnen. Es folgten gereizte Verhandlungen zwiſchen beiden Patriarchen, deren jeder ſowol den Kaiſer Theodoſius II. als den Papſt Cöleſtin für ſich zu gewinnen ſuchte. Der letztere entſchied ſich wider Neſtorius und beauftragte den Cyrill, ihn von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen, wenn er nicht binnen 10 Tagen widerrufe. Nachdem Biſchof Johannes von Antiochien vergeblich verſucht, den Neſtorius zur Annahme des Ausdrucks Θεοτόκος zu beſtimmen, hielt Cyrill 430 eine Synode zu Alexandrien und erließ in deren Namen ein Schreiben an Neſtorius, das mit 12 Anathematismen gegen diejenigen ſchloſs, welche die Maria nicht Θεοτόκος nennen wollen. Die Zumutung, dieſen Sätzen zuzuſtimmen, beantwortete Neſtorius mit 12 Gegenanathematismen (vgl. „neſtor. Streitigkeiten“). Beide Teile wünſchten die Entſcheidung durch eine Synode. So berief denn der Kaiſer die dritte ökumeniſche Synode nach Epheſus. Im Juni 431 trat dieſelbe zuſammen und verdammte den Neſtorius mit ſeiner Lehre von zwei Naturen. Cyrill hatte die Synode eröffnet, one die — mit oder one Abſicht — verzögerte Ankunft des Johannes von Antiochien abzuwarten. Als dieſe erfolgt war, konſtituirten die Antiochener (30—40 Biſchöfe) eine eigene Synode und ſetzten den Cyrill ſamt dem Biſchof Memnon von Epheſus ab. Ein kaiſerliches Dekret beſtätigte dieſe Abſetzung zugleich mit der des Neſtorius. Da aber die Partei Cyrills den Kaiſer zu gewinnen wuſste, ſo wurden jene in ihre Bistümer wider eingeſetzt, wärend Neſtorius den Befehl erhielt, in ſein Kloſter zurückzukehren. Auf des Kaiſers Wunſch kam durch Vermittlung des Biſchofs Paul von Emiſa eine Verſönung zwiſchen Cyrill und Johannes von Antiochien zu Stande, wobei letzterer die Abſetzung des Neſtorius und die Verdammung ſeiner Lehre anerkannte, Cyrill aber einer Formel zuſtimmte, in der von zwei Naturen die Rede iſt. Cyrill ging aber noch weiter. Er ſah mit Recht in Theodor von Mopsveſte und Diodor von Tarſus die eigentlichen Väter des Neſtorianismus und griff den Theodor in der Schrift „daſs es nur einen Chriſtus gebe“ an, wollte auch den Johannes von Antiochien und den Kaiſer zum Einſchreiten gegen denſelben bewegen, ſah ſich aber, da neue Störung des Kirchenfriedens drohte, veranlaſst, von dieſem Verſuch abzuſtehen. Er ſtarb 444. Von ſeinen dogmatiſchen Schriften ſind die über die Trinität, über die Menſchwerdung Chriſti, über die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Warheit, 17 Bücher (gegen die Anthropomorphiten) zu erwänen. Als Apologet hat er ſich durch eine Verteidigung des Chriſtentums gegen Julian in 10 Büchern verdient gemacht. Außerdem hat er eine Reihe von Homilien verfaſst. Die meiſten derſelben waren urſprünglich Feſtprogramme, wie ſie die alexandriniſchen Biſchöfe bei Ankündigung der Oſterfeier zum Vorleſen in den Kirchen ausgehen ließen. In dieſen Homilien tritt die der alexandriniſchen Richtung eigene Neigung zur Allegorie und Typologie ſehr ſtark hervor, daneben namentlich in der Lobpreiſung der Maria als Gottesmutter eine Überſchwenglichkeit der Rede, welche durch Farbenglanz und Fülle der Bilder überraſcht, aber die Klarheit der Gedanken und Zucht der Warheit nicht ſelten vermiſſen läſst.

Vergleiche über ſein Leben Renaudot, Hist. patriarcharum Alex. Jacobit. Par. 1713, 4°; Cave, scriptores eccl. hist. Vol. I. p. 391 s.; Oudin, Comm. de scrip. eccl. T. I. p. 1007; Schröckh, K.G. XVIII. S. 313 ff.; Rößler, Bibl. d. K.V., Bd. VII.; Heſele, Konciliengeſch., Bd. II, S. 126—271. Die beſte Ausgabe ſeiner Werke iſt die von Joh. Aubert, Par. 1638, in 4 Foliobänden.

C. Burk.

Cyrillus und Methodius, Apoſtel der Slawen. Die Geſchichte dieſer Männer iſt noch ſehr dunkel. Die gangbarſte Erzälung beruht auf den warſcheinlich echten Briefen des Papſtes Johann VIII. und auf der warſcheinlich gleichzeitigen, auch in Italien entſtandenen Translatio s. Clementis, hat aber von böhmiſchem und mähriſchem Intereſſe einen entſtellenden Einfluſs zu erleiden gehabt. Die Klagen der Biſchöfe von Salzburg und Paſſau über Beeinträchtigung ihrer Sprengel ſind Dokumente, welche wol den meiſten Glauben verdienen. Nach ihnen

und nach pannonischen, bulgarischen und russischen Legenden ist anzunehmen, dass die epochemachende persönliche Tätigkeit der beiden Brüder ihren Mittelpunkt nicht in dem jetzigen Mähren, sondern bei den Südslawen in den Flussgebieten der Drau und Save hatte, sich aber ebenso südlich bis Dalmatien, als nördlich über die Raab und Donau bis zu den kleinen Karpathen auf verschiedene slawische Völkerschaften erstreckte. — Die Quellen, unter welchen auffallenderweise byzantinische fehlen, sind gesammelt von Schafarik in seinen slawischen Altertümern (II, 471 ff.) und vollständiger von Ginzel in seiner Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie (Anhang S. 1—72). In diesem zum Preise seiner Helden geschriebenen Buche wird die von ihnen ausgegangene slawische Liturgie, welche nur Übersetzung der lateinischen gewesen sein soll, als glücklicherweise (auch nach dem widerholten Eindringen im 11. und 14. Jarhunderte) längst bis nach Istrien, Dalmatien und Kroatien verdrängt und die sonstige Wirksamkeit der Apostel als örtlich und zeitlich sehr beschränkt und als ganz innerhalb der päpstlichen Normen verlaufend dargestellt. Das alles im Gegensatze gegen die evangelischen Czechen, welche die Wurzeln ihrer antirömischen Nationalkirche durch Cyrill und Method bis in den Orient verfolgen wollen. — Sonst sind zu beachten die Bollandisten (Acta Sanctorum Mart. II, 14 ss.), Assemani (Kalendaria ecclesiae universae III.), Dobrowsky (C. und M., der Slawen Apostel, Prag 1823 und Mährische Legende von C. und M., Prag 1826), Palacky in seiner böhmischen Geschichte und italienischen Reise, Philaret (C. und M., die Apostel der Slawen, Mitau 1847), Wattenbach (Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen, Wien 1849), Dümmler (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, B. XIII), Dudik (Mährens allgemeine Geschichte, B. 1, Brünn 1860) und von Otto (Pipers Kalender 1869).

Im 6. und vorzüglich im 8. Jarhunderte waren Slawen über die Donau und über den Balkan in Macedonien, Epirus, Thessalien, Hellas und Peloponnes eingedrungen und hatten diese Länder fast ausschließlich besetzt. Ihre Unterwerfung und Christianisirung geschah seit dem Ende des 8. Jarhunderts und breitete sich von Thessalonich aus, wo die griechische Kultur durch neue slawische Elemente eine bedeutende Erhebung erfaren sollte. Von Thessalonich ging auch die Bildung und Bekehrung der Slawen außer dem griechischen Reiche aus. Hier wurden nämlich in der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts Konstantinus (später Cyrillus genannt) und Methodius geboren. Der erstere zeichnete sich früh durch seine Geistesgaben aus, ging nach Konstantinopel, erregte dort zunächst durch seine nichttheologischen Studien Aufsehen, erwarb sich die Freundschaft des gelehrten Photius und war vielleicht selbst als Lehrer der profanen Wissenschaften tätig. Damals erhielt er den Beinamen des Philosophen, der den Unterschied vom Theologen angegeben, aber nicht Bezug auf das Mönchtum gehabt haben wird, und der ihm von da an immer geblieben ist. Aber bald gewann sein frommer Eifer in ihm die Oberhand. Er trat in den Klerus, nahm seinen Aufenthalt in einem Kloster und mit seinem Bruder Methodius, der zu diesem Zwecke hohen politischen Ehren entsagt haben soll, sogar in der Einsamkeit des Gebirges. Er beteiligte sich aber auch an dogmatischen Kämpfen. Er stritt mit Photius über Einheit oder Zweiheit der Seele, verteidigte den Bilderdienst und trat als Apologet des Christentums gegen die Muhammedaner auf. Diesem letzteren Interesse scheint auch seine erste Missionstätigkeit gedient zu haben. Die Chazaren, eine tartarische Völkerschaft, welche das Land vom Nordosten des schwarzen Meeres bis zur unteren Wolga bewonte, wurden von Juden und Muhammedanern zu bekehren versucht. Auch einzelne Christen hatten sich eingefunden, welche die Chazaren für die Kirche gewinnen wollten. Aber den Chazaren flößten diese unberufenen und ungebildeten Missionare kein Vertrauen ein, sie wandten sich deshalb um das Jar 860 an den Kaiser Michael III. und dieser schickte ihnen den Konstantinus. Er begab sich erst nach Cherson und bereitete sich daselbst durch Erlernung der nötigen Sprachen auf seine Mission vor. Hier wusste er sich auch in Besitz von angeblichen Überresten des Clemens von Rom zu setzen, die ihn von da an stets begleitet zu haben scheinen. Nun reiste er in das Land der Chazaren und hielt unter dem

Schutze des Fürsten, des Chagan, Reden und Disputationen zum Preise, zur Einfürung und zur Verteidigung des Christentums. Es geschah auch, dass eine grosse Zal für das Christentum sich entschied, aber es fehlt jede Spur von einer griechischen oder einheimischen Organisation der Kirche bei den Chazaren und es ist sicher, dass Moslemen und Juden, von welchen letzteren noch viel später mehrere die Stelle des Chagan einnahmen (vergl. P. Cassel, Der chazarische Königsbrief, Berlin 1876), den größten Teil des Volkes auch ferner ausmachten. Konstantin erbat sich noch die Freilassung vieler gefangener Griechen und ging mit ihnen und den Reliquien des h. Clemens nach Konstantinopel zurück, wo er mit seinem Bruder Methodius in asketischer Zurückgezogenheit lebte, bis von einem anderen Volke eine der chazarischen ähnliche Aufforderung an den Kaiser gelangte. An den slawinisirten Bulgaren und an den Südslawen arbeiteten schon längere Zeit Missionare, welche von verschiedenen Seiten ausgegangen waren und ihr Werk in sehr verschiedener Weise trieben. Neben der griechischen Kirche war auch die römische durch einzelne Sendlinge und durch die Geistlichkeit der germanischen Bischöfe vertreten, deren Diözesen sich nach Kärnthen, Krain und Pannonien ausdehnten. Aber den Völkern wonte eine Abneigung gegen die byzantinische und die germanische Statskirche bei, weil von ihnen der Begriff der politischen Unterworfenheit schwer zu trennen war. Sie wünschten eine nationale Gestaltung des Christentums und eine nationale Hierarchie, die nur in der höchsten Instanz mit Rom oder Konstantinopel in Verbindung stände. Am natürlichsten waren die Slawen an die griechische Kirche gewiesen. Diese war durch die slawische Bevölkerung des Reichs mit ihrer Bekehrung vorzugsweise beauftragt, beschäftigte sich wirklich eifrig mit derselben und bildete die besten Organe dazu. Auch war das byzantinische Reich in einem Zustande, der es weniger fürchten ließ, als die fränkischen Staten des Westens. Von den Griechen konnte die Mission oft nur in der Weise geübt werden, in welcher es vor kurzem bei den Chazaren geschehen war, nämlich so, dass man fern von allem Zwange nur das Mittel des Unterrichts anwandte, dabei bereitwillig auf die Nationalität einging und die kirchliche Gestaltung den Neubekehrten selbst überließ. Gerade die Versarungsweise Konstantins bei den Chazaren scheint den Beifall der auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen Völker gefunden zu haben, und widerum scheint Konstantin nach seiner Rückkehr sich zur Fortsetzung und Erweiterung seines Missionswerkes gerüstet zu haben und das Haupt derer geworden zu sein, welche auf eine ware innerliche Bekehrung der Slawen ihr Augenmerk richteten. Es gab viel Gelegenheiten im griechischen Reiche, die slawische Sprache zu erlernen. Gewiss hatten Konstantin und Method sie in Thessalonich schon in ihrer Kindheit vernommen, vielleicht gehörten sie sogar einer gräzisirten slawischen Familie an. Konstantin beschäftigte sich litterarisch mit dieser Sprache und suchte auf die Slawen auf dem Wege der Schrift zu wirken. Zu diesem Zwecke bediente er sich eines Alphabets, das entweder ganz neu von ihm erfunden oder durch Modifizirung eines schon vorhandenen altslawischen (glagolitischen) gebildet worden war. Die von den glagolitischen verschiedenen cyrillischen Buchstaben sind den griechischen ähnlicher. Deshalb möchten wir sie für die ursprünglicheren halten, aber eben deshalb hält Ginzel sie für orientalische spätere Modifikationen der notwendig zuerst mehr lateinisch geformten. So begann Konstantin den Slawen eine Litteratur zu schaffen, indem er die heiligen Schriften, zuerst wol die gottesdienstlichen Perikopen, und die wichtigsten liturgischen Bücher in die slawische Sprache übersetzte. Seine Mission unter den Slawen außerhalb des griechischen Reichs anzutreten, hat ihn erst eine Berufung des Rastislav veranlasst. Dieser Rastislav war der Gründer eines nach seinen Grenzen freilich nicht sicher bestimmbaren großmährischen Reiches. Er wusste sich von den deutschen Herrschern unabhängig zu machen und zu erhalten. Er wollte aber für seine zum großen Teile bereits christlichen Völker auch die Unabhängigkeit von der germanischen Statskirche, von welcher allerdings ihre Christianisirung ausgegangen war, erwerben und die den Sprengeln von Passau und Salzburg noch nicht unterworfenen Gebiete seines Reiches vor dieser Unterwerfung ganz bewaren. Er suchte deshalb Hilfe in Konstantinopel und bat mit

Beziehung auf das, was für die Chazaren geschehen war, um die Sendung von Lehrern und Predigern, welche seine Slawen unterrichten und im Christentume befestigen sollten. Zur Erfüllung dieser Bitte machten sich Konstantin und Method auf den Weg. Schwerlich haben sie die Bulgarei umgangen; sind sie aber hindurchgereist, so haben sie wahrscheinlich an den Arbeiten teilgenommen, welche der Bekehrung der Bulgaren gewidmet waren, und haben damals schon den Grund zu dem Einflusse gelegt, den ihr Missionswerk später auf dieses Volk geübt hat. Sie kamen etwa im Jare 863 an den Hof Rastislavs, dessen Sitz wir nicht kennen, aber mit Wahrscheinlichkeit an einen in südöstlicher Richtung von dem jetzigen Mähren entfernten Punkt verlegen. Sie wurden ehrenvoll empfangen und begannen ihre Tätigkeit mit der Sammlung eines engeren Schülerkreises, aus dem sie ein Seminarium einheimischer Priester machen wollten. Ferner lehrten sie das Volk, predigten, verbreiteten die in das Slawische übersetzten heiligen Schriften und ließen wahrscheinlich auch den Gottesdienst sogleich in slawischer Sprache abhalten. Der Erfolg war groß. Dieser Erfolg läßt sich aber nicht begreifen, wenn wir Konstantin und Method in lateinischen Kirchenformen und in zarter Schonung der Rechte des Passauer Bischofs auftreten lassen. Nun aber erblühte rasch eine eifrige slawische Kirche. Die deutschen Priester, welche nur den Zehnten forderten und die von ihnen selbst kaum verstandene lateinische Liturgie vortrugen, sahen sich verlassen und kehrten zu ihren Bischöfen zurück. Unterdessen fand der Wettkampf Roms und Konstantinopels um die Bulgarei statt und es ist begreiflich, daß Papst Nikolaus I., als er von der segensreichen Wirksamkeit Konstantins und Methods in Pannonien, auf einem unbestreitbaren Gebiete der römischen Kirche, erfur, alsbald seine Sorge darauf wandte, daß keine Entfremdung in Lehre, Liturgie und hierarchischer Ordnung einträte. Nikolaus lud zu diesem Zwecke die Brüder ein, nach Rom zu kommen. Die Slawenapostel achteten den Rechtsanspruch des Papstes und gingen auf des Papstes und Rastislavs Idee ein, eine von Konstantinopel und von den germanischen Bischöfen unabhängige pannonische Diözese aufzurichten. Dazu kam vielleicht eine besondere Ehrfurcht vor Nikolaus, dessen christliche Liebe und Weisheit sich in der bulgarischen Angelegenheit glänzend betätigt hatte. Endlich scheint Konstantin immer einen schwärmerischen Zug nach Rom gehabt zu haben. Die Brüder waren etwa vier Jare im Lande des Rastislav und anderer pannonischer Fürsten, z. B. des Kazel, der sie kräftig unterstützte, tätig gewesen, als sie im Jare 868 (oder 867) von vielen Schülern begleitet nach Italien reisten. Hier machten sie mit ihrer slawischen Bibelübersetzung und ihrer slawischen Messe großes Aufsehen, erfreuten sich des Entgegenkommens der um die Mission verdienten Bischöfe Formosus und Gaudericus und zogen feierlich nach der Stadt der Apostelfürsten. Papst Nikolaus war schon am 13. November 867 gestorben und hatte seit dem 14. Dezember 867 Hadrian II. zum Nachfolger. Er empfing die berühmten Slawenapostel, welche den Römern überdies die Reliquien des h. Clemens brachten, in der gebürenden Weise und übernahm es, die neue Kirchenprovinz zu legitimiren und zu organisiren. Er fand keinen Anstoß an der slawischen Übersetzung der gottesdienstlichen Schriftlektionen, an der slawischen Liturgie und an der griechischen Dogmatik, weil die Ausfürung des hierarchischen Planes von dem Zugeständnisse dieser nationalen und persönlichen Eigentümlichkeiten abhing. Die Apostel und ihre Schüler sollten nun zu Bischöfen und Priestern des neuen Volkes geweiht werden, aber Konstantin war schon am Ziele seiner Laufbahn angekommen. Er empfahl noch dringend die Schriften seines Lieblingsautors Dionysius Areopagita, mit deren Hilfe man nach seiner Meinung die Ketzer besser als gleichsam mit dem Knittel (wie es geschehen wäre) niedergeschlagen haben würde. Darauf bezieht sich's wol, daß ihn Anastasius Bibliothecarius in einem Briefe an Karl den Kahlen mit dem Titel eines Apostolicae sedis praeceptor beehrt. Er fülte seine Kräfte schwinden und wallte seine letzten Tage in der heiligen Stadt in einem Kloster zubringen. Er nahm als Mönch (nicht als Bischof) den Namen Cyrillus an, mit welchem er später allein benannt wurde. Für ihn als Bischof hätte der Papst gewiss einen lateinischen Namen gewält. Er starb schon nach wenigen Wochen, am 14. Febr.

des Jares 869 (oder 868, wenn wir ihn schon 867 nach Rom gekommen sein lassen). Methodius versprach nun mündlich und schriftlich, der Lehre und den Ordnungen der römischen Kirche treu zu bleiben, wurde zum Erzbischofe für die pannonische Diözese geweiht und ging in dieselbe zurück. Dabei hatten freilich die Rechte der Metropoliten von Passau und Salzburg verletzt werden müssen, und wenn man die neue Schöpfung auch so begrenzte, dass Passau keinen wirklichen Verlust erlitt, so konnte doch eine Beeinträchtigung von Salzburg in den Flussgebieten der Raab, Drau und Save nicht vermieden werden. Es erschien nun im Jare 871 eine Denkschrift, in welcher auseinandergesetzt wurde, dass Salzburg den jetzt entfremdeten Ländern das Christentum gebracht, dass es dieselben von Karl dem Großen zugesprochen bekommen und so lange besessen und verwaltet habe, bis der Grieche Methodius die Slawen verlockt und sie von römischer Kirchenlehre, Kirchensprache und Liturgie abwendig gemacht hätte. Wenn diese Denkschrift auf den deutschen König Ludwig und auf den Herzog Swatopluk, den Nachfolger Rastislavs, wirken sollte, so verfehlte sie ihren Zweck. Swatopluk erkannte die Oberherrschaft Ludwigs an, aber die slawische Kirche kam dadurch nicht in die Gewalt der deutschen Bischöfe. Ludwig musste sich von Johann VIII., der im Jare 872 dem Hadrian gefolgt war, von der Nichtigkeit jener in Rom nie legalisirten Ansprüche Salzburgs und von der Berechtigung des Papstes zur Aufstellung des neuen Erzbischofs belehren lassen. Aber die Klagen über die Amtsfürung des Methodius machten in Rom Eindruck. Alles, was slawisch und griechisch in der slawischen Kirchenprovinz war, missfiel dem Papste Johann sehr und er glaubte, die kaum erst zugestandenen Eigentümlichkeiten wider beseitigen zu müssen und one erhebliche Gefar wider beseitigen zu können. Daher brachte Paulus von Ankona, der im Namen des Papstes in Deutschland die Anerkennung der pannonischen Diözese durchsetzte, dem Methodius den Befehl, von der slawischen Messe abzulassen. Dieser Befehl ist nicht befolgt worden und davon nahmen die Feinde Methods Veranlassung, den überhaupt der deutsch-römischen Kirche zugeneigten Swatopluk gegen seinen Erzbischof aufzubringen. Er ließ ihn in Rom verklagen und Papst Johann traf sogleich Anstalten, den Swatopluk zu beruhigen. Er rief den Method am 14. Juni 879 zur Verantwortung nach Rom, Method folgte der Citation auf der Stelle und bewirkte eine vollständige Umkehrung der Ansichten des Papstes. Johann sah ein, dass Method und seine slawische Kirche nicht angetastet werden durften, wenn man sie nicht dem Patriarchen von Konstantinopel zufüren wollte. Ferner machte gerade damals Rom den Versuch, das verloren gegangene Bulgarien wider zu gewinnen. Dieser Versuch musste durch Verletzung der Slaven in Pannonien vereitelt, konnte aber durch Achtung des griechisch-slawischen Charakters dieser Kirche und durch ehrenvolle Behandlung des in Bulgarien hochverehrten Methodius unterstützt werden. Man konnte endlich dem Papste leicht begreiflich machen, dass das Interesse der deutschen Kirche und des deutschen States in dieser Sache durchaus nicht das seinige war. Kurz, Johann VIII. entschied gegen alles Erwarten für Method. Er schrieb an Swatopluk, er habe den Erzbischof im Glauben, Lehren und Gottesdienst halten in Übereinstimmung mit den Vorschriften der römischen Kirche und der allgemeinen Konzilien gefunden. Er billigte und rechtfertigte ausdrücklich die slawische Messe, die slawischen Lektionen und Gebete. Er verordnete aber, dass das Evangelium zuerst lateinisch, dann slawisch vorgelesen und auf Verlangen dem Fürsten und seinem Hofe die Messe lateinisch gehalten werden sollten. Methodius wurde als Erzbischof bestätigt und bevollmächtigt und dem Schutze Swatopluks empfohlen, mit einem Suffraganbischofe versehen und ihm ein anderer in Aussicht gestellt, damit er mit diesen beiden nach Belieben andere Bischöfe ordiniren könnte, one der deutschen Prälaten oder des Papstes weiter zu bedürfen. Alle Geistliche seiner Diözese sollten ihm gehorsam sein und Widerspenstige sollten des Landes verwiesen werden. Mit diesem Briefe kehrte Method im Jare 880 aus Rom zurück. Der Suffraganbischof von Neitra, den er mitbrachte, war ein Deutscher, Namens Wiching, den Swatopluk selbst vorgeschlagen hatte. Er trat sogleich auf die Seite der Feinde Methods und der slawischen Kirche. Er nahm den Swatopluk durch

untergeschobene päpstliche Briefe gegen seinen Erzbischof ein und dieser mußte sich trotz jenes günstigen Schreibens Johanns VIII. allerlei Unbilden gefallen lassen. Er klagte es dem Papste und dieser antwortete ihm am 23. März 881, tröstete ihn, versicherte ihm, dem Swatopluk keine anderen Briefe geschrieben zu haben, und versprach ihm, bei einer spätern Anwesenheit Methods in Rom über die Sache zu richten und den Gegner zu bestrafen. Durch den Tod Johanns im Dezember 882 verlor Method seine Stütze. Wiching scheute sich jetzt nicht, ihn offen anzufeinden und zu verfolgen und Swatopluk ließ sich von Wiching zu demselben Verfaren hinreißen. Method mußte endlich über Wiching und Swatopluk und seine Anhänger den Bann aussprechen und das Land mit dem Interdikte belegen. Es gibt einen Brief, den Papst Stephan V. etwa im Jare 890 über diese Zerwürfnisse an Swatopluk geschrieben haben soll und der den Bann auf Method zurückwendet und die slawische Messe ausdrücklich verwirft, aber sicher ist er von Wiching oder doch von der deutschen Partei dem Papste untergeschoben worden. Auch Dokumente, welche von Methods Handlungen in Olmütz und Brünn Kunde geben, müssen bezweifelt werden. Daſs sich Methods Sprengel bis dahin erstreckt habe, ist noch nicht über alle Zweifel erhoben. Die Taufe des Herzogs von Böhmen, Boriwoy, und der Ludmila am Hofe Swatopluks durch Method scheint auch in das Reich tendenziöser Erfindungen zu gehören, und hat, wenn sie geschehen ist, gewiſs keinerlei Einwirkung auf die Böhmen gehabt. — Die Zeit des Todes des slawischen Erzbischofs ist nicht genau zu bestimmen. Man schwankt zwischen den Jaren von 881 bis 910. Wir folgen der pannonischen Legende, welche ihn am 6. April 885 sterben läſst. Er wurde in der Hauptkirche seines nicht nachweisbaren Bischofssitzes begraben. Welehrad bei Hradisch an der March soll dieser Ort gewesen sein. Da feierten am 5. Juli 1863 die Böhmen und Mährer das tausendjärige Jubiläum ihrer Apostel. — Methods Nachfolger war Gorasd, ein Slawe. Aber es kamen traurige Geschicke über seine Pflanzung. Die Deutschen ließen sich nicht länger von der Vertilgung der verhaſsten slawischen Kirche zurückhalten. Gorasd mußte dem Wiching weichen, alle slawischen Priester wurden verfolgt und verjagt. Sie fanden Aufnahme bei den Bulgaren, zu welchen sie vielleicht erst jetzt die slawische Bibel und die slawische Liturgie brachten und von welchen später die Russen diese Kleinodien erhalten haben. Dankbar verehren für diese Arbeiten alle christlichen Slawen, besonders die Russen, die heiligen Brüder, die auch von der römischen Kirche als Heilige anerkannt worden sind, nachdem sie von verschiedenen Päpsten (auch von Gregor VII.) mit den Goten zusammengeworfen und als Arianer verketzert und nachdem die slawischen Kirchen in Ungarn zur Freude der Römer und Deutschen von den Magyaren zerstört worden waren. **Albrecht Vogel.**

Cyrillus Lucaris, s. Lucaris.

Cyrus, hebr. כֹּרֶשׁ, griech. *Κῦρος*, auf Keilinschriften Qurus (= Sonne, nach Ktes. [49] und Plut. [Artax. c. 1], neupers. Khur, Khurshid wiewol Lassen [Zeitschrift f. Morgenl. VI. 151] nach dem Altpers. jene Ableitung bezweifelt; falsch die Ableitung von *κύων* bei Älian, Hesychius, Abarbanel). Der Name des Mannes, welchen die Geschichte als den Gründer des persischen Weltreiches und als den Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft feiert, wärend seit dem J. 1845 drei Männer den Versuch gemacht haben, die Identität des Weltherrschers und des Befreiers umzustoßen. Der erste, welcher den Handschuh hinwarf, war Herzog Georg von Manchester (in s. gelehrten Buch: the times of Daniel), ihm folgte Prof. Ebrard (Studien und Kritiken von 1847, welche Hypothese Ebrard schon längst aufgegeben hat; s. Bd. III der alten Auflage der Encyklopädie S. 790), und eine wiewol schwächere Ausfürung gab noch Diakonus Wetzke (in besonderer Schrift mit dem Titel: „Cyrus der Gründer des pers. Reiches war nicht der Befreier der Juden, sondern der Zerstörer Jerusalems", 1849).

Der Titel der letzteren Schrift besagt bereits den Sinn und die Tragweite des gemeinschaftlichen Angriffs dieser zwei Gelehrten; die bedeutendsten Punkte desselben sind: Der Gründer des persischen Weltreiches, welchen die Griechen

Cyrus nennen, ist Nebucadnezar I. (= Nabopolassar), Cambyses ist der Nebucadnezar (II.) des A. Testaments, Belsazar der letzte König der Cyrussschen Dynastie auf dem babylonischen Thron, die Chaldäer und die Perser sind eines, der Überwinder des Belsazar und der Stadt Babylon ist Darius Hystaspis, der gefeierte Befreier der Juden ist der Cyrus des Xenophon, welcher vom Cyrus des Herodot und Ktesias himmelweit verschieden ist, daher nicht der Beherrscher des Weltreiches, sondern nur ein dem Xerxes und Artaxerxes untergeordneter Satrapenkönig.

So seltsam nun diese Verrückung der Weltgeschichte erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, dass sie von den genannten Gelehrten mit vielem Aufwande von Sachkenntnis und Kombinationsgabe vorgetragen worden ist. Die zwei Gelehrten versprechen sich dabei den Gewinn, durch ihre Verrückung der Geschichte die sogenannten Widersprüche der Profangeschichtschreiber gegen die Angaben der heil. Schrift zu lösen und dem Meistern der Bibel in diesem Stücke ein Ende zu machen. Schade nur, dass sie damit erst recht Verwirrung anrichten und den Profanschriftstellern wie dem Alten Testamente noch größere Gewalt antun *), als alle bisherigen Versuche, sie in Einklang zu bringen. Ihre Hypothese hat daher auch von Fr. Wilh. Schulz in Berlin (Theolog. Studien und Kritiken 1853, drittes Heft) eine ebenso gelehrte als scharfsinnige, durch keine Lieblingsgedanken beirrte Widerlegung gefunden.

Die Schriften, welchen wir unsere Nachrichten über Cyrus verdanken, sind auf Seite der Profanschriftsteller vorzüglich die des Herodot, Ktesias und Xenophon, dazu kommen alsdann noch einzelne Notizen aus Strabo, Diodor Sic., Plutarch, Alexander Polyhistor, Cl. Ptolemäus, Thallus, Castor, Polybius, Josephus (insbesondere was er dem babylonischen Geschichtschreiber Berosus nacherzält), endlich das iranische Heldenbuch Schah-Nameh von Firdusi. Im Alten Testamente wird uns von Cores geschrieben am Schlusse des zweiten Buches der Chronica, im Buch Esra, in den Propheten Jesajas und Daniel, endlich in den apokryphischen Schriften von der Susanna, von Bel zu Babel und dem dritten Buch Esra.

Die Erzälungen des Herodot, Ktesias und Xenophon weichen in namhaften Punkten von einander ab; welchem von ihnen am meisten Glauben beizumessen sei, ob dem Vater der Geschichtschreibung, welcher vier Sagen kannte und die ihm warscheinlichste zu geben verspricht, oder dem Leibarzte des Artaxerxes, Ktesias, oder dem Tendenzschriftsteller Xenophon? darüber werden die Meinungen immer geteilt bleiben. Nach Herodot veranlasst ein böser Traum des Astyages, Königs von Medien, denselben, seine Tochter Mandane einem der von ihm abhängigen Perser, Namens Cambyses, zur Ehe zu geben und, als ihnen ein Knabe geboren wird, denselben aussetzen zu lassen. Ein Hirte indessen erzieht das Kind als sein eigenes, bis es im zehnten Jare als königlicher Enkel erkannt wird; der bisherige Vertraute des Königs, Harpagus, dessen Mitleid es so gefügt hatte, büßt es auf fürchterliche Weise, Cyrus aber darf nach Beschwichtigung des Königs durch die Magier am Hofe bleiben, bis ihn der rachebrütende Harpagus zum Bunde gegen den unnatürlichen Großvater zu bereden weiß, dass er an der Spitze seiner Perser in Medien einrückt, den Astyages, dessen Heer Harpagus zu Cambyses überfürt, gefangen nimmt und bis an sein Ende, wiewol in Ehren, gefangen hält

---

*) Zu einer der schwächsten Partieen der Wetzkeschen Schrift gehört seine Beweisfürung aus dem Buch Esther, auf welche er doch sein besonderes Gewicht legt, indem er in der großen Anzal Juden, welche dieses Buch als im persischen Reiche befindlich voraussetzt, den Beweis erblickt, dass die Geschichte der Esther noch in der babylonischen Gefangenschaft spiele, der Cores des Alten Testamente also keinenfalls vor Xerxes gelebt haben könne! Nun ist aber doch wellbekannt, dass nur ein kleiner Teil der Juden unter Cyrus zurückkehrte, der größte und reichste Teil aber in Babylonien und Persien verblieb, wie dies der Thalmud im Traktat Kidduschim selbst sagt, die Geschichte der späteren großen Rabbinenschulen zu Sura, Nahardea und Pumbeditha aufweist und das Verhältnis des gefeierten תלמוד בבלי zum geringern תלמוד ירושלמי recht vergegenwärtigt.

(559 v. Chr.). Ktesias weiß von einer Blutsverwandtschaft des Cyrus mit Astyages nichts; er erzält jedoch gleichfalls vom Angriff des Cyrus auf Medien, von der Entthronung des Astyages und läßt nun den Sieger die Tochter des Astyages, Amytis, heiraten, demzufolge Astyages noch mit einer Statthalterschaft über die Barcaner begnadigt wird und im guten Einverständnisse mit Cyrus lebt, bis er durch die Treulosigkeit eines Eunuchen auf der Reise durch die Wüste verschmachtend seinen Tod findet. Xenophon endlich weiß gar nichts von Zerwürfnissen zwischen Cyrus und Astyages, schildert aber letzteren auch als den mütterlichen Großvater des Cyrus, erzält, wie sich Cyrus von seinem zwölften Jare an am medischen Hofe aufhält, im sechszehnten Jare schon ein Heer gegen die Assyrer anfürt, dann nach Persien zurückkehrt, von da aus an der Spitze persischer Truppen seinem Oheim Cyaxares II. (nach Herodot aber hatte Astyages gar keinen Son) gegen die Assyrer zu Hilfe gesendet und mit dem Oberbefehl über die ganze medisch-persische Heeresmacht betraut wird. In dieser Eigenschaft besiegt er den Crösus von Lydien, schlägt dann die Babylonier, erobert Babylon und macht der Herrschaft seines letzten Königs Nabonned ein Ende. Cyaxares gibt ihm nun seine Tochter (nach Ktesias die Tachter des Astyages) zur Ehe und damit das Successionsrecht in Medien, in kraft dessen er, wie er nach seines Vaters Cambyses Tod medischer Satrapenkönig über Persien gewarden war, nun nach des Cyaxares Tod (536 v. Chr.) den medisch-babylonischen Herrscherthron besteigt. Zügen nach Osten und gegen räuberische Stämme des Kaukasus folgte nach Herodot die Besiegung des Crösus und die Unterwerfung von Kleinasien; Harpagus vollendet sie, indessen Cyrus selbst sich nun gegen Babylon wendet, one dessen Einverleibung in sein Reich er Kleinasien nicht hätte behaupten können, zumal Nabonned ein Verbündeter des Crösus gewesen war. Cyrus besiegt dann die Babylonier erst in offener Feldschlacht, leitet darnach den Euphrat oberhalb Babylons aus seinem Bette, dringt in einer Nacht, da die Babylonier sorglos ein Fest seiern, in dem Flußbette in die Stadt und entreißt dem Könige, den er gefangen fortfürt, die Herrschaft. Phönizien und Tyrus ergeben sich nun, wie es scheint, freiwillig auf die gleichen Bedingungen hin, unter welchen sie von Babylon abhängig gewarden waren; die Aussürung der Plane gegen Ägypten aber überläßt Cyrus seinem Sone Cambyses. Wärend nun Xenophon den großen König im Frieden und zu Hause sterben läßt, erzält Ktesias, daß er in einem Kriege gegen Amoräus, König der Derbiker, Herodot, daß er im Kriege gegen Tomyris, die Königin der Massageten, beides scythische Völkerschaften, das Leben verloren habe; nach Ktesias lebt er, auf den Tod verwundet, noch zwei Tage, so daß er den Cambyses zum Thronfolger ernennen, dem jüngern San Tanyoxartes einige Provinzen tributfrei zuteilen kann, und stirbt nach 30jär. Regierung; nach Herodot fällt er in der Schlacht, die feindliche Königin schneidet ihm das Haupt ab und steckt es in einen Schlauch Blut mit den Worten: „Da sättige dich, Tyrann!“ Seine Regierungszeit wird hier zu 29 Jaren berechnet.

Hierzu kommen nun noch vereinzelte Angaben der übrigen Prosanschriftsteller, woraus wir Folgendes ausheben: Strabo erzält, daß Cyrus vor seiner Thronbesteigung *Ἀγραδάτης* geheißen habe. Im Haine von Pasargadä fand Alexander der Große nach Arrian, Strabo, Plutarch ꝛc. das Grabmal des Cyrus von Magiern bewacht. Berosus bestätigt die Zeitfolge der Eroberungen und die Feindschaft gegen Babylon, indem er sagt: „*οὗτος δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ* (nämlich des Nabonned) *ἐν τῷ ἑπταικαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας*“. Das iranische Heldenbuch Schah-Nameh erzält von einem Kay Koshru (Chosrew) — dem zweiten Vorfaren des Gustasp (Hystaspes), unter welchem nach dem Zendavesta und nach Agathias Zaraaster gelebt haben soll, — eine änliche Jugendgeschichte wie Herodot von Cyrus (dagegen soll dieses Buch einen spätern „Koresch“ als Beschützer der Juden nennen); ein König Lohorasp gelangt durch Wal auf den Thron; Kondhemir und der Verfasser des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra; sein Son Guschtasp fürt die Religion des Zerdudsch ein, hat einen Minister hängen

laſſen und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abſtammte. Ungleich wertvoller als alle dieſe einzelnen Sagen ſind uns ſchließlich folgende chronologiſchen Daten: Cyrus fing nach der einſtimmigen Angabe des Diodor Sic., Thallus Kaſtor und Polybius (cfr. Euseb. praep. evang. X. 10, p. 488) ſeine Regierung an im erſten Jar der 55. Olympiade, d. h. 4154 oder 4155 per. Jul, 559 v. Chr. Außerdem wird es beſtätigt durch eine Mondfinſternis, die ſich nach Ptolemäus im 7. Jare des Cambyſes ereignet hat und von allen Aſtronomen und Chronologen auf das J. 4191 per. Jul., 523 v. Chr. berechnet wird, wornach Cambyſes 529 v. Chr., 30 Jare nach dem Regierungsantritt ſeines Vaters, zur Regierung, kam. Die Zeit des Nabopolaſſar aber, welcher*) dem Labynet I. des Herodot entſpricht und der Vater Nebucadnezars oder Labynets II. war, wird, ebenfalls durch eine Mondfinſternis, um etwa 66 Jare früher beſtimmt, da dieſelbe in ſein 5. Jar fiel und von den meiſten Aſtronomen auf das J. 4093 per. Jul., 621 v. Chr. ausgerechnet wird. Die Rechnung des Canon Ptolem., nach der verbeſſerten Ausgabe, wie ſie Calviſius und Bengel vorlag, ſtellt ſich dann mit chriſtlichem Datum alſo:

Nabopolaſſar	reg. von	625—604,
Nabocolaſſar (= Nebucadnezar)	„ „	604—561,
Ilvarodame (= Evilmerodach, ſein Son und Mörder) .	„ „	561—559,
Niricaſſolaſſar (ſein Schwager und Mörder)	„ „	559—555,
Nabonned (= Belſazar, vom ſterbenden Vorgänger zum Nachfolger ernannt)	„ „	555—538.

Dann folgen:

Cyrus (bisher nur Oberbefehlshaber u. Satrap über Perſien)	„ „	538—529,
Cambyſes	„ „	529—521,
Darius I.	„ „	521—486,
Xerxes	„ „	486—465,
Artaxerxes	„ „	465—424,
Darius II.	„ „	424—405.

Was ſagen uns nun die Schriften des A. Teſt.'s von Cores?

Man hat die Schwierigkeiten hier in zweifacher Richtung geſucht: hinſichtlich der Chronologie und hinſichtlich der Charakterverſchiedenheit des altteſtam. Cores vom Cyrus der Profanſchriftſteller. In erſterer Hinſicht wird man wol über einige kleine Verlegenheiten, welche der Text der verſchiedenen Schriften bereitet, nie ganz hinwegkommen; allein was ſchadet dies viel? Dafür, daſs Cores nach der bisherigen Anſchauung der *große Perſerkönig* Cyrus war und *dieſer kein Chaldäer*, ſprechen die Angaben des A. Teſt.'s allzu deutlich, als daſs jene Kleinigkeiten uns ſtören und die Künſteleien der modernen Hypotheſe verlocken könnten. Sie ſchildern uns den Cores

1) als einen *Perſer* (כֹּרֶשׁ פָּרְסָיָא Dan. 6, 29) und zwar als Gottesgeißel über die Chaldäer und Babylonier (Jeſ. 48, 14);
2) als den *König in Perſien* (מֶלֶךְ פָּרַס 2 Chron. 36, 22. 23; Eſr. 1, 1. 2; 4, 5; Dan. 10, 1. 3; Eſr. 2, 3; 5, 13);
3) dabei als Feldherrn des Oberkönigs Darius, für welchen er Babel erobert (Dan. 6, 1), welchem Cyrus auf den Thron folgt und welcher (nämlich Darius) in Suſ. 65 auch Aſtyages genannt wird; darauf
4) als König zugleich über *Medien und Babylon* (nicht: Babylon und Medien) (Eſr. 5, 13. 17 u. 6, 2. 3);

---

*) Gleichfalls durch eine Sonnenfinſternis beſtätigt, welche eintrat unmittelbar ehe Labynet I. den Frieden vermitteln half zwiſchen Cyaxares von Medien und Alyattes von Lydien, J. 4129 per. Jul., 585 v. Chr., ſowie durch die Etymologie der Namen

La — by — net und
Ne — bukad — nezar.

Cfr. Scaligers emend. temporum, p. 577 c.

5) als Eroberer und Gründer eines Weltreiches (Jeſ. 45, 1—3. 14; zu dieſer Schilderung paſst doch der von Wetzke hypotheſirte Cores gar nicht;

6) als den vierten Herrſcher vor Xerxes (Dan. 11, 2);

7) als den Verſtörer der babyloniſchen Dynaſtie und des chaldäiſchen Götzendienſtes (Jeſ. 46, 1; 48, 14; Dan. 2, 39; 8, 3. 4. 20);

8) als einen Verehrer des waren Gottes (2 Chron. 36, 23; Eſr. 1, 2), nachdem er ſich auch ſchon zur Anbetung von Götzen herabgelaſſen hatte (vom Bel zu Babel 3. ff.);

9) als den Befreier der Juden und den Gönner des Stad- und Tempelbaues (Jeſ. 44, 28; 45, 13; 2 Chron. 36, 23; Eſr. 1, 2 ff.; 5, 13; 6, 3 ff.); darum

10) als einen Hirten Gottes, der Seinen Willen über Iſrael vollenden ſoll, ja als einen Geſalbten des Herrn (Jeſ. 44, 28; 45, 1), deſſen Geiſt der Herr erweckt hat (2 Chron. 36, 22. 23; Eſr. 1, 1; Jeſ. 45, 13).

Was auf Cores einen ſo tiefen und günſtigen Eindruck ausgeübt hat, zeigt die hl. Schrift an, indem ſie erzält, 1) welche Rolle Daniel beim Sturz des babyloniſchen Reiches ſpielte (Dan. 5, 28. 30); 2) welche hohe Stellung demzufolge dem Daniel ſchon bei Darius, dem König der Meder, deſſen Feldherr Cyrus damals noch war, angewieſen ward und wie er ſich an deſſen Hof ſchon als den durch keine Gefar zu erſchütternden, aber auch der wunderbarſten Bewarung ſich erfreuenden Diener ſeines Gottes bewärte, alſo: daſs ſchon Darius den Gott der Juden als den einzig waren Gott verkündigen läſst (Dan. 6); 3) welche Erfarungen von der Nichtigkeit des Götzendienſtes dem Glauben Daniels gegenüber auch Cores machen darf (vom Bel zu Babel 17 ff.). Dazu fügt Joſephus die Meldung: „*Ταῦτα* (daſs Jehovah der ware Gott ſei) *ἔγνω Κῦρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα· οὗτος γὰρ ἐν ἀπορρήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν θεόν* (folgt die Stelle Jeſ. 44, 28) — — *ταῦτ' οὖν ἀναγνόντα τὸν Κῦρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. καλέσας τε τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν ἐν Βαβυλῶνι Ἰουδαίων συγχωρεῖν αὐτοῖς ἔφη βαδίζειν εἰς τὴν αὐτῶν πατρίδα κτλ.* (Antt. 11, 1. 2).

Ebenſowenig als die kleinen chronologiſchen Mängel kann es uns irre machen, daſs die Schilderungen der Profanſchriftſteller lange nicht zu dem Bilde, daſs wir aus Jeſajas und Daniel von Cores erhalten, hinanreichen wollen, wenn wir bedenken, 1) wie gerade ſolche Augenblicke, in welchen ſich das Höchſte einem edleren Menſchen offenbart, am ſeltenſten zur Kenntnis der Mit- und Nachwelt kommen; 2) wie auch den Höchſtgeſtellten auf Erden beim Beſten, was ſie zum Gemeingut ihrer Völker machen möchten, die Hände gebunden ſind und die zähe Maſſe dafür unempfänglich entgegenſteht; 3) wie getrübt dafür das Auge gerade griechiſcher Schriftſteller und namentlich des aus ägypt. (dem Cyrus und Cambyſes totfeindlicher) Quelle ſchöpfenden Herodot ſein mochte; endlich 4) daſs ein Weltherrſcher, der, wie wir von Cyrus vermuten müſſen (vgl. Xen. VIII, 1. 23), ſeiner Weltmonarchie ein geiſtiges Band zu geben ſuchte, indem er im Orden der Magier alle geiſtigen Kräfte ſeines Reiches zu vereinigen und die Gegenſätze der vorderaſiatiſchen Kulte in der heimiſchen Verehrung des Feuers als der irdiſchen Exiſtenz des Lichtes zu verſönen bedacht war, ein Mann geweſen ſein muſs, welcher auch der altteſtamentlichen Religion und dem Umgange eines Daniel nicht wenig zugänglich war, wenn er auch Fingerzeige, wie ſie Jeſajas im Zuſammenhange jener Weisſagung (Jeſ. 45, 5 — 12) mit ſichtbarer Beziehung auf die perſiſche Religion beifügte, noch ſehr nötig haben mochte. Mit der herrſchenden Anſicht wol vereinbar und ſehr warſcheinlich bleibt dagegen die Vermutung Wetzkes, daſs Daniel und Zoroaſter identiſch ſeien, ſofern Daniel wenigſtens nicht one Ein-

fluſs auf den Zoroaſtrismus war und mit dem urſprünglichen Zoroaſter in der Erinnerung des Volkes zu einer Perſon verſchmolz. **W. Preſſel.**

Czengeriſche Confeſſion, ſ. ungariſche Konfeſſionen.

Coleridge, Samuel Taylor, das jüngſte von 11 Kindern des Pfarrers von Ottery St. Mary in der engliſchen Grafſchaft Devonſhire, war am 2. Oktober 1772 geboren. In ſeinem neunten Jare verlor er ſeinen Vater, fand aber durch Freunde Aufnahme in der berühmten Schule Christ's Hospital in London. Hier wurde er unter der trefflichen Leitung des Schulrektors Bowyer in ein gründliches Studium der Klaſſiker, auch Shakeſpeares und Miltons eingefürt. Der Knabe zeigte ſchon frühe dichteriſches Talent und großes Intereſſe an philoſophiſchen und theologiſchen Fragen. Mit tüchtigen Kenntniſſen ausgerüſtet, trat er im September 1791 in das Jesus College in Cambridge ein, wo er bald einen Preis für die beſte griechiſche Ode „über Sklavenhandel" gewann. Nicht ſo glücklich war er bei der Bewerbung um ein Stipendium, das ihm den Aufenthalt auf der Univerſität erleichtert hätte. Gedrückt von Schulden und Sorgen verließ er, one promovirt zu haben, die Univerſität und ließ ſich in einem Anfall von Verzweiflung für ein Dragonerregiment anwerben, wurde aber auf Verwendung ſeiner Freunde wider entlaſſen und kehrte auf kurze Zeit nach Cambridge zurück. Da er aber hier keine Ausſicht auf eine ſorgenfreie Stellung hatte, und ihm bei ſeiner Hinneigung zum Unitarianismus die Luſt zum Eintritt in den Kirchendienſt mangelte, ſo entſchied er ſich für eine litterariſche Laufban. Er ſchloſs ſich an Rob. Southey an, der damals in Briſtol ſich aufhielt, und ihn in einen Kreis von jungen Männern einfürte, die wie Southey und Lovell voll Begeiſterung für die franzöſiſche Revolution eine neue Ordnung der Dinge begründen wollten. Sie träumten von einer „Pantiſokratie", die ſie in Amerika ins Werk zu ſetzen beſchloſſen. Der Plan zerſchlug ſich; nur ein Teil des Programms wurde ausgefürt, daſs nämlich die drei Jünglinge drei Schweſtern, Namens Fricker, heirateten. Coleridge ließ ſich in Nether-Stowey bei Bridgewater in Southeys Nähe nieder; bald geſellte ſich auch Wordsworth zu ihnen, von Coleridges Perſönlichkeit angezogen. Das Feuer der politiſchen Reformgelüſte war bald verraucht, aber auf dem Gebiet der Poeſie wollte Coleridge mit ſeinen Freunden eine neue Ära beginnen. Sie brachen mit der ſteifen und lamen Kunſtpoeſie des Jarhunderts und kehrten zu der friſchen und freien Naturpoeſie zurück. Ihr erſtes gemeinſames Auftreten in den „Lyrical Ballads" 1798 bezeichnet einen Wendepunkt in der Geſchichte der engliſchen Poeſie, Coleridges Beitrag dazu „Ancient Mariner", dem bald „Christabel" folgte, haben ſeinen Dichterruf begründet. Die ſchöne einfache, melodiſche Sprache in dieſen Gedichten iſt nicht leicht übertroffen worden, wie denn Coleridge überhaupt ſich durch große Meiſterſchaft in der Sprache hervortat, ſodaſs viele von ihm neugeprägte Ausdrücke gangbare Münze wurden. Die neue von den Freunden eingeſchlagene Richtung wurde ſpäter mit dem Namen Lake-School (See-Schule) bezeichnet nach dem Seediſtrikt von Cumberland, wo ſie von 1800 an längere Zeit zuſammenlebten. Zuvor aber hatte Coleridge mit Wordsworth eine Reiſe nach Deutſchland gemacht. Coleridge blieb längere Zeit in Göttingen, wo er Vorleſungen von Blumenbach, Eichhorn und Tychſen hörte und ſich mit der Geſchichte der deutſchen Litteratur und Philoſophie angelegentlich beſchäftigte. Eine Frucht dieſer Reiſe, wozu ihm ſeine Freunde Wedgwood die Mittel gegeben, war die nach einem Manuſkript gefertigte Überſetzung von Schillers Piccolomini und Wallenſteins Tod (1800). Nach Englaud zurückgekehrt, wonte er bis 1810 meiſt im Seediſtrikt mit ſeinen Freunden, dazwiſchen war er faſt ein Jar in Malta, auch in Rom. Später ſiedelte er nach London über, und verbrachte die 19 letzten Jare ſeines Lebens bei ſeinem Freunde Gillmann in Highgate, unter deſſen ärztliche Behandlung er ſich ſtellte, weil er, um für körperliche Leiden Linderung zu finden, ſich an den Genuſs des Opiums gewönt hatte. Hier ſammelte ſich immer ein großer Kreis von Freunden und Verehrern um ihn bis an ſein Ende, das am 25. Juli 1834 erfolgte. Er hinterließ zwei Söne, deren einer, Hartley, ebenfalls Dichter und Schriftſteller war, und eine reichbegabte Tochter Sara, welche ihres Vaters Nachlaſs herausgaben.

Coleridge war ein reichbegabter Menſch, zum Dichter wie zum Philoſophen angelegt. Aber dieſe verſchiedenartigen Anlagen traten ſich oft hemmend in den Weg. Er war zu ſehr Dichter, um ein ſtrenger Denker zu ſein, zu ſehr Philoſoph, um ſein dichteriſches Talent zur vollen Entwicklung kommen zu laſſen. Ein Träumer und Sonderling von Kind auf, übte er doch auf Alt und Jung eine merkwürdige Anziehungskraft aus durch eine ſeltene Unterhaltungsgabe, durch Witz und Humor wie durch den Ernſt, mit dem er die wichtigſten Fragen belehrend und anregend behandelte. Auf ſeiner Stube im College feſſelte ſein Geſpräch die Studirenden ſtundenlang. In ſeinen reiferen Jaren ſammelten ſich litterariſche Größen wie Lamb, Wordsworth, Leigh-Hunt und Carlyle um ihn, und in ſeinem hohen Alter galt er noch der Jugend als eine Art Prophet, als Magus, der den Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Vernunft und Offenbarung habe. Sein Wiſſen umfaſste klaſſiſche und moderne Poeſie und Philoſophie und keiner ſeiner Landsleute kam ihm gleich an Kenntnis der deutſchen Litteratur. Als Kritiker auf dem Gebiete der Poeſie und Kunſt wurde er beſonders hochgeſchätzt. Aber bei all ſeinem Wiſſen, bei all ſeinen bedeutenden Anlagen fehlte ihm die Energie, die letzteren völlig zu entwickeln, das erſtere recht zu verwerten. Material genug, im einzelnen zum teil trefflich zugerüſtet, aber keine Verarbeitung des überall zerſtreuten Stoffes zu einem Ganzen nach feſtem Plan. Er liebte es, was ihm gerade in den Wurf kam, zu halten und zu beſprechen, oder Stellen aus andern Schriftſtellern, die ihn feſſelten, reflektirend und kommentirend zu behandeln. Coleridge iſt nicht ſowol durch das bedeutend, was er auf dem litterariſchen Gebiet ſelbſt geleiſtet, als durch die vielſeitige Anregung, die er gegeben, die neuen Wege, die er angebant und nicht zum mindeſten dadurch, daſs er einen Ideenverkehr zwiſchen England und Deutſchland eingeleitet hat.

Es iſt ſchon berürt worden, was Coleridge als Dichter geleiſtet, aber noch mehr als auf dem poetiſchen Gebiet iſt auf dem religiöſen eine neue Richtung von ihm ausgegangen. Bei der aphoriſtiſchen Behandlung des philoſophiſchen und dogmatiſchen Stoffes, die er angewandt hat, iſt es nicht leicht, ſeine Anſchauungen in ein klares Syſtem zu bringen, d. h. zu tun, was er ſelbſt nicht gewagt hat. Wärend die einen ihn anſehen als den gründlichſten Verteidiger der geoffenbarten Religion, als den tüchtigſten Vorkämpfer gegen Deismus und Pantheismus, erklären ihn andere für einen Neuplatoniker oder gar für einen Pantheiſten. One Frage hat er verſchiedene Phaſen durchgemacht von der empiriſchen Philoſophie durch Pantheismus zum chriſtlichen Theismus. In ſeinem jugendlichen Freiheitsdrang machte er ſich los von den Dogmen der engliſchen Kirche und ſchloſs ſich der unitariſchen Richtung als der ſcheinbar vernunftgemäßeſten an. Sein Aufenthalt in Deutſchland aber wurde ein Wendepunkt für ihn. In Kant und Jacobi, Spinoza und Schelling trat ihm eine ganz andere Philoſophie entgegen, als die der engliſchen Empiriker. Von Leſſing und Eichhorn lernte er Kritik. Am meiſten ſchloſs er ſich an Kant an, über den er jedoch in poſitiver Richtung hinausging. Zugleich nahm er neuplatoniſche Ideeen auf und bildete ſich ſo, eklektiſch verfarend, die Anſchauung, die er in der Biographia Literaria (1816), die zugleich ſeine innere Entwicklung zeigt, ſodann hauptſächlich in ſeinen Aids to Reflection (1825), in ſeiner Abhandlung On the Constitution of Church and State und ſonſt dargelegt hat. — Verſuchen wir darnach, was freilich bei manchen Widerſprüchen nicht leicht iſt, eine Darſtellung ſeiner Auffaſſung.

Coleridge erkennt die Forderungen des Glaubens und Wiſſens als gleichberechtigt an. Wie es ihm Herzensſache iſt, den ganzen Inhalt der Offenbarung, namentlich die ſpezifiſch-chriſtlichen Lehren feſtzuhalten, ſo iſt ihm auch alles daran gelegen, die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung darzutun. „Der chriſtliche Glaube", ſagt er, „iſt die Vollendung der menſchlichen Vernunft." Je weniger aber dieſe Warheit allgemein erkannt wird, um ſo nötiger iſt es, den richtigen Weg dahin zu zeigen, und Miſsverſtändniſſe aus dem Wege zu räumen, die zu falſchen Schlüſſen und zur Verwerfung chriſtlicher Lehren füren. Er tut dies, indem er in ſeinen Aids to Reflection eine Anleitung zum richtigen Denken gibt. Vor allem iſt eine klare Definirung und richtige Anwendung der Begriffe nötig. Denn viel Ver-

wirrung wird dadurch angerichtet, daſs ein Wort, das in verſchiedenen Gebieten verſchiedenes bedeutet, von einem auf das andere übertragen wird, als hätte es nur eine beſtimmte Bedeutung. Um einen ſicheren Anfang des Denkens zu machen, muſs der Menſch erſt ſich ſelbſt erkennen, um von hier aus aufzuſteigen zur Erkenntnis Gottes, nach deſſen Bild er geſchaffen iſt. Im Unterſchied von dem bloß natürlichen findet nun der Menſch etwas geiſtiges in ſich. Und iſt etwas geiſtiges in ihm, ſo iſt es ſein Wille. Dieſen Willen aber findet er ebenſo beſtimmt durch das Geſetz des Gewiſſens, wie gehemmt durch das Böſe. Dieſes Dreifache alſo, das Geſetz des Gewiſſens, den verantwortlichen Willen und das Böſe findet er tatſächlich vor, als etwas, das zu beweiſen weder möglich noch nötig iſt. Es iſt ſo das ethiſche Weſen des Menſchen, das Fundamentale und Centrale in ihm, und von hier aus muſs alles Denken beginnen. Dem entſprechend iſt das Weſen der Religion ethiſch, „Zweck und Ziel aller Religion iſt praktiſch: die ſittliche und intellektuelle Hebung des Menſchen“. Das darauf gerichtete Denken iſt die praktiſche Vernunft, Willen, Gewiſſen und Moralität in ſich ſchließend. In allen Fragen der chriſtlichen Lehre hat die praktiſche Vernunft zu entſcheiden. Dies iſt weder Sache des Verſtandes, der über die Grenzen der ſinnlichen Erfahrung nicht hinausgehen kann, noch des ſpekulativen Denkens. Letzteres geht von gewiſſen Prinzipien aus, denen es eine Art begrifflicher Exiſtenz verleiht und die es mit Hilfe der Phantaſie, in reale Objekte umſetzt, was allezeit zu leeren Theorieen und falſchen Schlüſſen geführt hat, zumal da dieſe ſo ſubſtantiirten Begriffe häufig mit demſelben Wort bezeichnet werden, wie Gegenſtände des religiöſen Glaubens. Die ſpekulative Vernunft hat auf religiöſem Gebiet nur eine formale und negative Bedeutung, ſie hat zu zeigen, daſs die chriſtlichen Lehren der waren Vernunft nicht widerſprechen. Die Erkenntnisquelle der religiöſen Warheiten iſt die praktiſche Vernunft. Denn ſie iſt die Gabe Gottes, der die höchſte Vernunft iſt und in deſſen Licht wir das Licht ſehen. So iſt ſie das intuitive Vermögen, und die Ideeen, die ſie ſchaut, die als die göttlichen ſich in ihr ſpiegeln, haben Realität. — Es fragt ſich aber nun, welche Stellung die praktiſche Vernunft zu der heil. Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle der chriſtlichen Warheit und als höchſter Autorität in Glaubensſachen einnimmt. Coleridge ſagt, man muſs das Evangelium darauf anſehen, als was es ſich gibt, „das Evangelium iſt nicht ein theologiſches Syſtem, kein Syntagma theoretiſcher Sätze und Schlüſſe, um das ſpekulative Wiſſen, ſei es das ethiſche oder metaphyſiſche, zu erweitern, ſondern es iſt eine Geſchichte, eine Reihe von Tatſachen und Ereigniſſen, die erzält oder erklärt werden. Dieſe enthalten, oder richtiger geſagt, ſind doktrinelle Warheiten, aber doch Tatſachen und Erklärung von Tatſachen“. Und in betreff der Inſpiration ſagt er, die Bibel iſt nur ſoweit inſpirirt, als ſie die Simme Gottes ins Herz bringt. Somit iſt die Bibel nicht im ſtrengen Sinne die Quelle der Offenbarungswarheit, nicht die oberſte Richterin in Glaubensſachen. Es iſt vielmehr die praktiſche Vernunft, das intuitive Vermögen, oder das chriſtlich-ethiſche Bewuſstſein die höchſte Autorität. Alles wird nur darauf angeſehen, welche Bedeutung es habe für das ſittliche Weſen des Menſchen. Bei der Lehre von der Gnadenwal z. B. iſt das praktiſch-religiöſe Intereſſe nur das, daſs dem Gläubigen eine gewiſſe Hoffnung der Seligkeit gegeben wird, die er nicht ſeinem Verdienſt, ſondern der Gnade Gottes dankt. Bei der Lehre von dem alleinigen Heil in Chriſto wird uns nur geſagt, daſs wir es bei ihm und nirgends ſonſt ſuchen ſollen, aber es wird nicht gelehrt, was Gott einſt mit Sokrates und andern Heiden tun wird. Der ethiſche Charakter von Coleridges Anſchauung tritt beſonders hervor in der Lehre von Sünde, Widergeburt und Rechtfertigung. Erbſünde bedeutet nur die von Adam an herrſchende Unfreiheit des Willens. Die Sünde entſpringt in dem Willen, der ſich zum Böſen beſtimmt und damit die Freiheit und Kraft zum Guten verliert, aber er kann ſich wider freimachen, wenn er durch Selbſtunterwerfung unter das univerſale Licht, das Licht Gottes im Gewiſſen, ein vernünftiger Wille wird. Dies iſt die Widergeburt und der Menſch wird dadurch fähig eines lebendigen Verkehrs mit dem göttlichen Geiſte. So iſt das Wort der Erlöſung eine ethiſche Tat des Subjekts. Für eine objektive Erlöſungstat bleibt nicht Raum. Wol wird be-

hauptet, alles Heil gehe van Chriſta aus, aber ſawal deſſen Perſon als ſein Werk bleibt ein Myſterium, denn die Leidensfähigkeit läſst ſich nicht mit ſeinen göttlichen Attributen zuſammendenken, und ein ſtellvertretendes Leiden iſt vallends mit ethiſchen Begriffen unvereinbar. So bleibt nur die Vorbildlichkeit übrig und der ethiſch anregende Eindruck, den der Gläubige von der Perſan und dem Tun Chriſti empfängt. — Wenn nun überhaupt nur das ethiſche Bewuſstſein über reliöſe Fragen zu entſcheiden hat und aufnimmt, was ihm gemäß iſt, alles übrige aber aus dem Kreiſe der chriſtlichen Lehre hinausweiſt aber als Myſterium ſtehen läſst, ſo hat man ſich allerdings die Aufgabe, die Vernunftmäßigkeit der chriſtlichen Lehren darzutun, leicht gemacht, und es hilft wenig, wenn, um den ganzen Offenbarungsinhalt zu retten, darauf hingewieſen wird, daſs man wol glauben könne, was alle Vernunft überſteigt. Manche Lehren, wie die von der Trinität, werden nicht als Gegenſtände der praktiſchen Vernunft bezeichnet, abwol geſagt wird, die allein ware Idee van Gatt ſchließe in ihrer Entwicklung die Dreieinigkeit in ſich. Nur wird dieſe im Anſchluſs an den Neuplatanismus aufgefaſst: der Vater als die abſalute Theſis ſeines eigenen Seins, der San: Logas, abſalute Antitheſis und der Geiſt als abſalute Syntheſis, Liebe. Neuplataniſche Ideeen liegen überhaupt der ganzen Anſchauung Caleridges zu Grunde. Der Logas, das göttliche Licht, iſt der Menſchheit immanent. Er hat ſich in der Geſchichte geaffenbart, in der Religian wie in der Philoſophie und Paeſie. Am vollkammenſten iſt er in Chriſta und in dem Chriſtentum zur Erſcheinung gekammen; aber neben Paulus und Jahannes haben auch Sakrates und Plato eine Stelle, neben den Propheten auch die Dichter und Philaſophen. Der Lagas fürt die Menſchen zu immer höherer ſittlich-intellektueller Entwicklung nicht bloß in dieſem Leben, ſondern auch im künftigen; und iſt damit Raum gegeben der Widerbringung aller Dinge. — Es iſt kein Wunder, daſs ein Verſuch, das Chriſtentum zu einer alles ware, gute und ſchöne in der Welt vereinigenden Religion zu erweitern, ebenſaviel Widerſpruch als Beifall gefunden hat. Der ſittliche Ernſt, der ireniſche Tan in Behandlung der Sache, das myſtiſche Element in der intuitiven Vernunft, die Hervarhebung der ethiſchen Seite des Chriſtentums, die Verſönung van Glauben und Wiſſen, die Anerkennung des Guten in jeglicher Farm, die univerſelle Tendenz und der weite Spielraum, der der individuellen Auffaſſung gelaſſen war — das alles ſchien den Anſarderungen der Zeit mehr zu entſprechen als jede andere Farm des chriſtlichen Bekenntniſſes. Daſs aus dieſen Elementen eine neue Kirche ſich nicht bauen ließ, liegt auf der Hand. Aber die vielen, die durch Coleridge angezogen wurden, haben das eine oder andere ſich angeeignet und weiter fartgebildet. Es iſt durch Caleridge hauptſächlich der Anſtaß gegeben warden zu der liberalen Richtung in der engliſchen Kirche, die den Namen Broad Church trägt. **C. Schoell.**

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterſchule. Siman Dach wurde geb. am 29. Juli 1605 zu Memel. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetſcher der litthauiſchen Sprache, ſeine Mutter Anna, geb. Lepner, gehörte einer angeſehenen Familie an, ihr Großvater war Bürgermeiſter von Memel. Schon früh wurde Siman Dach für das thealagiſche Studium beſtimmt. Er beſuchte die Stadtſchule und bewärte ſchau hier poetiſche und muſikaliſche Begabung, letztere im Geigenſpiel. Vierzehn Jar alt kam er nach Königsberg in das Haus des Diakanus am Dam, Johannes Vagler, eines Sachſen (er ſtammte aus Crappenſtedt), der mit der Schweſter ſeiner Mutter verheiratet war, und wurde in die Damſchule gebracht, deren Rektar Petrus Hagius war, ein Dichter geiſtlicher Lieder und Verfaſſer zweier aſketiſcher Schriften in paetiſcher Farm, deren eines der Erbauung der Schüler dienen ſollte, deren anderes die Schäden des Landes

aufdeckte und an die Stände gerichtet war. Die in Königsberg 1620 ausbrechende Peſt fürte den jungen Dach im Anfang des Jares nach Memel, das Nachlaſſen der Krankheit aber ſchon zu Oſtern desſelben Jares nach Königsberg zurück. Bald darauf begleitete er einen Verwandten, Martin Wolder, einen Pommern (aus Paſewalk gebürtig), der, nachdem er wärend der Peſtzeit den Geiſtlichen der Domkirche als Prediger adjungirt geweſen war, jetzt 21 Jare alt zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Wittenberg ging, als Famulus. Zugleich ſetzte er ſelbſt ſeine Studien auf der Wittenberger Stadtſchule fort. Durch Vermittlung Wolders kam er mit den Theologen Balduin und Meisner in näheren Verkehr. Nach dreijärigem Aufenthalte daſelbſt begab er ſich nach Magdeburg, wo ihn ſein Verwandter, der Archidiakonus Chriſtian Vogler, aufnahm. Auf dem dortigen Gymnaſium genoſs er den Unterricht von Evenius, Block, Möſer mit ſo großem Erfolg, daſs er 1625 eine Abhandlung in griechiſcher Sprache, Johann Vogler, Chriſtian Vogler, Martin Wolder gewidmet, zu veröffentlichen und zu verteidigen wagte. „Sie fürt den Titel: *Ἡ διάλεξις ἐξωτερικὴ θεολογικο-φιλοσοφικὴ, περὶ τῆς τῶν ψευδομαθηματικῶν ἀστρολογίας κριτικῆς τῶν εὐτυχιῶν καὶ ἀτυχιῶν ἀνθρωπίνων κτλ.* und enthält auf 14 Seiten in Quart 49 Theſen mit Ausſprüchen der Bibel, der alten Philoſophen, der Kirchenväter, Luthers, Calvins, Melanchthons u. ſ. w. über Aſtrologie“ (Oeſterley S. 25). Aber ſchon im folgenden Jare verließ der Jüngling Magdeburg, von Peſt und Krieg vertrieben, und kehrte, von Mansfeldſchen und Wallenſteinſchen Truppen öfters gefärdet, durch die Mark über Lüneburg, Hamburg und Danzig nach Königsberg zurück. Am 21. Auguſt 1626 wurde er in die Zal der akademiſchen Bürger der Albertina aufgenommen. Er ſtudirte Theologie und Philoſophie, nahm an den öffentlichen Disputationen und homiletiſchen Übungen teil, beſchränkte ſich aber je länger je mehr auf das Studium der humaniſtiſchen Wiſſenſchaften, vor allem der lateiniſchen und griechiſchen Poeſie. Zu dem Entſchluſs, vom theologiſchen Studium zurückzutreten, mag die theologiſche Streitſucht, die er in nächſter Nähe kennen lernte, und die ſein friedliebendes Gemüt gewiſs peinlich berürte, beigetragen haben. War doch der Kampf zwiſchen Caspar Movius, Pfarrer in Cauen, einem Mecklenburger (aus Parchim gebürtig), der Rathmanns Ideeen verfocht, und Cöleſtin Myslenta, dem gelehrten theologiſchen Profeſſor an der Albertina und Pfarrer am Dom, der die lutheriſche Orthodoxie fürte, ſchon im vollen Gange. Dach muſste ſich ſagen, daſs er die Stellung eines Geiſtlichen nicht bekleiden könne, one mehr oder weniger in theologiſch-kirchliche Kämpfe hineingezogen zu werden. Dem widerſtrebte aber ſein ireniſches Gemüt. — Noch Student als Privatlehrer beſchäftigt, ſetzte er auch hernach dieſe Tätigkeit fort, bis er durch Vermittlung des Ratsherrn Chriſtian Polikein, deſſen Kinder er unterrichtet hatte, 1633 zum vierten Kollaborator an der Domſchule, nach drei Jaren zum Konrektor an derſelben ernannt wurde. Sein an ſich ſchwächlicher, zu Bruſtbeſchwerden geneigter Körper erlitt durch dieſes mühevolle, und mit mancherlei Ärger von Seiten der Eltern der Schüler verknüpfte Amt ſchwere Schädigungen. Förderung ſeiner Talente und Erquickung des Gemüts gewärte ihm eine Reihe hervorragender Männer, die treue und innige Freundſchaft mit ihm ſchloſſen. Es waren dies Heinrich Albert, am 28. Juni 1604 zu Lobenſtein im Voigtland geboren, der, nachdem er in Leipzig anfangs die Rechte ſtudirt, dann in Dresden unter Leitung ſeines, italieniſchen Meiſtern folgenden, Oheims Heinrich Schütz dem Studium der Muſik ſich zugewandt hatte, 1626 als Tonkünſtler nach Königsberg kam. 1631 wurde er Organiſt an der Domkirche, am 9. Febr. 1638 vermälte er ſich mit Eliſabeth Starcke. Er ſtarb am 10. Okt. 1651. Seine Verſuche, die Grundſätze italieniſcher Muſik zur Geltung zu bringen, blieben erfolglos. Zu ſpät, um bedeutende Leiſtungen hervorzubringen, ſchloſs er ſich an die preußiſche, von Eccard begründete und durch Stobäus fortgeſetzte Tonſchule an. Doch war er ein glücklicher Erfinder anſprechender Liedweiſen. Auch dichteriſch begabt war er. Wir beſitzen von ihm weltliche und geiſtliche Lieder. Unter den letzteren ſind die bekannteſten das Morgenlied: „Gott des Himmels und der Erde“ und das Sterbelied: „Einen guten Kampf hab ich“. Wir nennen ferner den hervorragenden Tonkünſtler und auch poetiſch begabten Johann Stobäus, geb.

in Graudenz den 6. Juli 1580. Er wurde 1602 Kantor am Dom, 1626 Kapellmeister an der Schloſskirche. 1607 verheiratete er ſich mit Eliſabeth Hausmann, 1617 nach deren Tode mit der verwitweten Frau Regina Möller. Am 11. Sept. 1646 ſtarb er. Er war ein ebenbürtiger Schüler Eccards. Den größeſten Einfluſs auf Dach übte Robert Robertin aus (vgl. L. R. von Werner, Geſamlete Nachrichten zur Ergänzung der Preußiſch-Märkiſch- und Pohlniſchen Geſchichte, Bd. I, Cüſtrin 1755. Darin: XXVI. Leben Roberti Robertins, eines berühmten Preußen, von Piſanski, S. 188—200. Ferner Oeſterley, Robert Robertin in Altpreuß. Monatsſchrift, Bd. XII, H. I, S. 27—50). Robertin wurde am 3. März 1600 zu Saalfeld in Preußen geboren. Er ſtudirte in Königsberg, Leipzig, Straßburg die humaniſtiſchen Wiſſenſchaften und bearbeitete unter Leitung des Straßburger Bernegger den Florus. Nach kurzem Aufenthalt in Königsberg bekleidete er längere Zeit das Amt eines Hofmeiſters bei mehreren adeligen Familien und hatte als ſolcher Gelegenheit zu ausgedehnten Reiſen, beſuchte die Niederlande, England, Frankreich und verkehrte in Paris in den höchſten Kreiſen. Einige Zeit war er Sekretär des däniſchen Geſandten am franzöſiſchen Hofe. 1630 kehrte er nach Königsberg zurück, verließ es aber bald, um zwei junge Landsleute nach Italien zu begleiten. Über Holland und Frankreich kehrte er im Sept. 1633 nach Königsberg zurück. Bis zum Jar 1636 blieb er hier als Sekretär des Grafen Adam von Schwartzenburg, des Heermeiſters des Johanniterordens. Wärend des Jares 1636 befand er ſich wider auf Reiſen. 1637 wurde er Sekretär am Hofgerichte in Königsberg, im März 1639 verheiratete er ſich mit Urſula Vogt, 1645 erhielt er zu ſeinem bisherigen Amt die Stelle eines Oberſekretärs und kurfürſtlichen Rats bei der Regierung, am 7. April 1648 ſtarb er infolge eines Schlagfluſſes. Seine Gedichte, überwiegend weltlichen Inhalts, zeichnen ſich durch Gewandtheit der Form aus. Auch Abraham Calov, der von 1637 — 43 an der Albertina lehrte, Albrecht Linemann, Profeſſor der Mathematik von 1643—1653 und Valentin Thilo, Profeſſor der Beredſamkeit von 1634 bis 1662, bekannt als Dichter der Lieder: „Groß iſt Herr deine Güte“ und „Mit Ernſt, ihr Menſchenkinder“, waren ſeine Freunde. — Am meiſten hatte Dach Robertin zu danken, der ihn mit der modernen Litteratur bekannt machte, zu poetiſcher Tätigkeit anregte und ſeine Gedichte beurteilte. Robertin wurde der Mittelpunkt eines Dichterkreiſes, der nach dem Vorbild der italieniſchen Akademieen und der deutſchen fruchttragenden Geſellſchaft ſich organiſirte. An poetiſchen Kräften hatte es auch vorher Preußen nicht gefehlt. Seit Paul Speratus, geſt. 1554 als pomeſaniſcher Biſchof, hatte das geiſtliche Lied hier immer begabte Sänger gefunden, wie die Namen Johann Polianders (1541 als Pfarrer an der Altſtadt geſt.), Ambroſius Lobwaſſers (juriſtiſcher Dozent 1563—80) beweiſen In Dachs Jugend fällt die poetiſche Wirkſamkeit ſeines Lehrers Peter Hagius, des älteren Valentin Thilo (geſt. 1620 als Diakonus an der Altſtadt) und Georg Weißels (geſt. 1635 als Pfarrer an der Altroßgärtniſchen Kirche), des Verfaſſers der Lieder: „Macht hoch die Tür“ und „Such, wer da will“, Bernhard Derſchows (geb. in Königsberg 1591, ſeit 1621 Pfarrer an der altſtädtiſchen Kirche, geſt. 1639), Verfaſſers des Liedes „Gar luſtig jubiliren“, Georg Werners (geb. in Preuß. Holland 1589, geſt. 1643 als Diakonus an der Löbenichtſchen Kirche in Königsberg), Verfaſſers der Lieder: „Ihr Chriſten, auserkoren, hört“, „Nun treten wir ins neue Jar“, „Ihr Alten mit den Jungen“, „Ich hab, Gott Lob, das Mein vollbracht“. Jetzt aber regte ſich der dichteriſche Geiſt kräftiger; iſt es auch nur Dach gelungen, ſich einen dauernden Namen unter den Dichtern Deutſchlands zu erwerben, ſo war, wenn auch in geringerem Maße, damals in Preußen dichteriſche Gabe weit verbreitet, und wo dieſe fehlte, war doch ein lebhaftes Intereſſe an der Poeſie vorhanden. So ſammelte ſich nun anfangs um Robertin, ſpäter um einen gewiſſen Rütger oder Rotger zum Bergen (geb. in Riga den 10. Jan. 1603, geſt. am 16. März 1661 in Königsberg als kurfürſtlicher Rat) eine nicht geringe Zal von Dichtern und Freunden der Poeſie. Teils waren ſie in Königsberg anſäſſig, teils wonten ſie in Oſt- und Weſtpreußen zerſtreut. Außer den ſchon genannten Perſönlichkeiten gehörten dem Bunde an: Michael Adersbach, kurfürſtlicher Geh. Rat, geſt. 1640;

sein Son Andreas Adersbach (geb. in Königsberg 1610, gest. 1660 als kurfürstlicher Rat); Christof Caldenbach (aus Schwiebus in Schlesien, 1640 Konrektor, 1646 Prorektor der Altstädtischen Schule, 1647 als Professor der Beredsamkeit, Dichtkunst und Geschichte nach Tübingen gerufen, wo er 1698 gestorben ist); Johann Baptist Faber (1575 in Meißen geb., Caldenbachs Nachfolger im Amt, gest. 1646); Christof Wilkow (geb. in Königsberg 1598, 1626 Archivar, 1629 Prorektor der Löbenichtschen Schule, zugleich seit 1638 königl. polnischer Notar, 1641 legte er das Prorektorat nieder, gest. 1647); Johann Schimmelpfennig, Tribunalsrat; Christof Tinktorius 1636—1662 Prof. der Medizin; Christian Rose (geb. in Königsberg 1607, Ingenieur, gest. 1659 als Direktor des Hofhaltsgerichts); Erasmus Landenberg, akad. Sekretär; Christian Sinnknecht (geb. 1615 in Königsberg, 1639 Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, 1640 Pfarrer in Rastenburg, gest. 1644); Johann Löfel, Prof. d. Medizin 1639—1655; Michael Behm, von 1639—1650 Professor der Theologie; Georg Mylius (geb. 1613 in Königsberg, gest. als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg 1640), Verfasser des Liedes: „Herr, ich denk an jene Zeit". Unter den auswärtigen Mitgliedern des Bundes nennen wir den Elbinger Prediger Balthasar Voidius, Johann Peter Titz (geb. 1619 zu Liegnitz, von 1651—1688 Professor am Gymnasium illustre in Danzig, gest. 1689); Balthasar von Grünendemwalde (aus Sachsen gebürtig, 1612 Poeta laureatus, Pfarrer in Wilda, dann in Petershof bei Wehlau, gest. 1650); den Ratsherrn in Elbing Gottfried Zamehlius. Dass auch in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts es Preußen nicht an begabten Dichtern gefehlt hat, dafür legen Zeugnis ab die Namen eines Johann Röling, Nachfolger Dachs im akademischen Lehramt von 1661—1679, Verfassers der Lieder: „Ach, kommst du endlich in die Welt", „Ich komme, Jesu, her zu dir", „Was soll ich, liebster Jesu", „Liebster Jesu, Trost der Herzen" (eine Sammlung seiner Gedichte hat er unter dem Titel: Teutscher Oden sonderbares Buch von geistlichen Sachen, Königsberg 1672 herausgegeben), eines Michael Kongehl (geb. 1646 in Creutzburg, Jurist, 1710 Bürgermeister in Königsberg [der Stadt Kneiphof]), Verfassers des Liedes: „Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein". Der Bestand der Gesellschaft war zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedener, und die genannten Männer haben nicht gleichzeitig ihr angehört, auch sind wol nicht alle in gleichem Maße Mitglieder der Gesellschaft gewesen, einige mögen in loseren, andere in festeren Beziehungen zu ihr gestanden haben. Wie unter den Pegnitzschäfern und im Schwanenorden war es auch hier Sitte, dass die Mitglieder Schäfernamen annahmen. Robertin hieß Berinto; Dach Chasmindo, Ischamond, Sichamond; Albert Damon; Adersbach Barchedas; Faber Sarnis. Auch bildeten Schäfergedichte, in denen nur selten Töne echter Empfindung spürbar wurden, die vielmehr zum größten Teile Gefüle darstellten, die ihnen selbst fremd waren, häufig den Gegenstand ihrer dichterischen Produktionen. Dem Lobe der Freundschaft, sowie ernsten religiösen Stimmungen waren die übrigen Lieder des Bundes geweiht. Lebhaft spricht sich in allen, weltlichen und geistlichen, Gedichten das Bewusstsein der Vergänglichkeit aus, geweckt durch die Epidemieen, die in jener Zeit mehrfach Königsberg verheerten, gegründet in der christlich-frommen Gesinnung, die jene Männer beherrschte. Einmal überraschte Albert die Freunde, indem er in die Kürbisse der Laube seines Gartens Reime eingeritzt hatte, welche die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit der Vergänglichkeit der Kürbisse verglichen. Auf den Wunsch der Freunde komponirte er dieselben. Dem damaligen festen Bestand der Gesellschaft entsprechend sind es zwölf kleine Strophen. Der Volksmund charakterisirte den Geist der Gesellschaft, indem er sie als die Gesellschaft der Sterblichkeits-Beflissenen bezeichnete. Charakteristisch für den Geist, der in dem Kreise herrschte, ist die häufige Erscheinung, dass die im leichten Ton verfassten Gedichte durch Nachbildungen ernstern Inhalts ersetzt wurden. In diesem Kreise entstand die im Verhältnis geringe Zal der Gedichte Dachs, die nicht Gelegenheitsgedichte im engeren Sinne sind. Denn Grab- und Hochzeitlieder, auf Bestellung gearbeitet, von Albert oder Stobäus komponirt, nahmen seine poetische Kraft in erster Linie in Anspruch. Pekuniäre Not hinderte ihn, sich diesen An-

forderungen zu entziehen. Seine Stellung an der Domschule, deren Lehrer und Schüler Leichenbegängnisse begleiteten, hatte den Anlaſs gegeben, sich an ihn mit der Bitte um poetische Verherrlichung der Gestorbenen zu wenden. Er empfand diese Tätigkeit als eine leider nicht zu beseitigende Last, zumal seine Neigung ihn vielmehr zu lateinischer Dichtung zog. Es ist daher begreiflich, daſs sich unter diesen Gedichten Dachs manche finden, deren poetische Bedeutung nur gering ist. Am wenigsten Wert aber haben die Gedichte und Festspiele, die er zu Ehren fürstlicher Persönlichkeiten verfaſste. Desto wirkungsvoller wurden dieselben für die äußere Gestaltung seines Lebens. Er erwarb sich durch sie die Gunst der Kurfürsten Georg Wilhelm und Friedrich Wilhelm. Jener übertrug ihm die Professur der Poesie an der Universität, die er trotz der Schwierigkeiten, welche die philosophische Fakultät dem noch ungraduirten bereitete, am 1. Nov. 1639 antrat. Am 12. April 1640 wurde er Magister. Seine Vorlesungen, die übrigens von den dem Brotstudium zugewandten Studenten nicht zalreich besucht wurden, waren der Auslegung des Ovid, Horaz, Juvenal und Seneca gewidmet. Die Universität zeichnete ihn aus, indem sie ihn 1656 zum Rektor wälte. Das Gehalt, das ihm bewilligt wurde, betrug 100 Taler und einige Holz- und Korndeputate. Auf Grund dieser Besoldung wagte er es, wonach er sich lange gesehnt hatte, einen eigenen Hausstand zu gründen. Am 29. Juli 1641, seinem Geburtstage, verheiratete er sich mit Regina Pohl, der Tochter des Hofgerichtsadvokaten Christof Pohl in Königsberg. Robertin gab dem jungen Par ein Jar lang in seinem Hause freie Wonung und Lebensunterhalt. Die Ehe war eine sehr glückliche. Fünf Knaben und zwei Mädchen entsprossen ihr. Auf zwei Söne, Simon und Christian, vererbte sich des Vaters dichterische Gabe. In dem Leben seines Sones Robertin spiegelte sich die konfessionelle Unsicherheit, die seit der Mitte des Jarhunderts, infolge der synkretistischen Richtung, in Königsberg Platz gegriffen hatte. Zum zweiten Male katholisch geworden, starb derselbe, ein Greis, in einem Kloster zu Braunsberg. Da kein Son männliche Nachkommen hinterließ, so erlosch Dachs Name. — Daſs Dach je zu „Anke van Tharau“ in einem Liebesverhältnis gestanden habe, ist eine unbegründete Behauptung. Das ihr gewidmete Lied setzt eine von keinem Hindernis gestörte Liebe voraus. Redete nun Dach hier in eigenem Namen und seine Liebe wäre schließlich doch noch an einer Klippe gescheitert, so würden sich Spuren dieser schmerzlichen Wendung in seinen Gedichten finden, wo sie aber völlig fehlen. Dachs Lied ist vielmehr als ein Gedicht anzusehen, das der Verfasser im Namen des Verlobten Anna Neanders, des Predigers Portatius, vielleicht zur Hochzeit verfaſst hat. Es ist übrigens das einzige plattdeutsche Gedicht Dachs, von ihm selbst sein „Bauern-Lied“ genannt. Daſs Dach bei unangenehmen Ereignissen gesagt habe: „das ist für Anke van Tharau“, halten wir für eine durchaus unzuverlässige Überlieferung. Der nach Dachs Tode von dessen Nachkommen gegen den Diakonus Georg Kolbe, den Beichtvater Dachs, angestrengte Prozeſs bezüglich der Rede Kolbes bei Dachs Leichenbegängnis bezieht sich auf einen ganz anderen Gegenstand. Nach der uns vorliegenden Schrift „Ehrenrettung Ihrer S. Groß-Achtbarkeit Herrn M. Simonis Dachii u. s. w. und Georgii Colbii, Diakoni u. s. w. 1659“ hatte Kolbe in der Leichenpredigt erwänt, daſs Dach in seiner Krankheit eine Strafe Gottes dafür gesehen habe, „daſs er mit seiner Feder manchen unwürdigen Menschen so hoch ausgestrichen und gelobet hätte, da er mannigmal erfaren, daſs alles widrig wäre“. Anke van Tharau war also hier ganz außer Spiel. —

Die widrigen Geschicke, die Preußen und Königsberg in jener Zeit trafen, trotzdem, daſs die Greuel des dreißigjärigen Krieges fern blieben, die Drangsale des schwedisch-polnischen Krieges und häufige Epidemieen trübten auch das Leben Dachs. Die Pest des Jares 1649 veranlaſste ihn mit seiner Familie längere Zeit auf den Gütern adeliger Gönner zu verweilen. Eigene Krankheit und der Tod naher Freunde übten einen schweren Druck auf seine Stimmung aus. Am 7. April 1648 starb Robertin, am 10. Oktober 1651 Heinrich Albert, 1654 war er selbst dem Tode nahe. Seine Kränklichkeit war im Zunehmen begriffen. Wie denn auch das Bild Phil. Westphals auf der v. Wallenrodtschen Bibliothek eine

sehr zart organisirte Natur zeigt, das leichte Rot der Wangen scheint hektische Anlagen zu verraten. — Etwas günstiger hatten sich indessen seine pekuniären Verhältnisse gestaltet. Schon 1644 hatte ihm der Magistrat eine freie Wonung auf Lebenszeit in der Magisterstraße eingeräumt. Vom großen Kurfürsten war sein Gehalt um 400 Gulden als persönliche Zulage erhöht worden, die freilich infolge der bedrängten Zeitlagen nicht regelmäßig gezalt wurden. Dieser Herrscher war überhaupt gegen Dach sehr wolwollend gesinnt. Weilte er in Königsberg, so lud er Dach, auch wol seine Frau, und später die musikalisch begabten Kinder zu sich und ließ sich von ihnen ein Konzert veranstalten. Dach bezeugte seine dankbare Verehrung gegen den Kurfürsten, indem er alle Ereignisse, die das Herrscherhaus trafen, mit dichterischem Wort begleitete. So wagte er es denn 1654, als schwere Krankheit ihm die Nähe des Todes anzukündigen schien und sein sorgenvoller Blick sich auf seine von Geldmitteln entblößte Familie lenkte, an den Kurfürsten die Bitte zu richten, er möge seiner Frau, so lange sie lebe, das ihm bewilligte Gnadengehalt van 400 poln. Gulden lassen. Ging der Kurfürst auch darauf nicht ein, aus Besargnis, damit ein lästiges Präzedens zu schaffen, so erklärte er doch, etwas semel pro semper geben zu wollen. Dachs Wunsch ging auf ein Gut von 10 Hufen und 20 Morgen im Dorf Weißensee im Amt Tapiau. Allein der Kurfürst zog es vor, ihm $10^1/_2$ Husen Landes in Kuykeim im Amt Kaymen zu schenken. Die Verleihungsurkunde trägt das Datum des 3. Sept. 1658. Nach einem halben Jare, am 15. April 1659, starb Dach, wol von der Schwindsucht aufgezehrt. — Dachs weltliche Gedichte haben mit Ausnahme einiger artigen und frisch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Wert. Am unbedeutendsten sind, wie wir schon oben andeuteten, die Gelegenheitsgedichte, die fürstlichen Personen galten. Sie sind ermüdend breit, schwülstig, höfisch, im Geschmack der Zeit vall jener französisch-holländischen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemütlichkeit gemildert erscheint. Auch die beiden Schauspiele „Cleomedes“ zur Verherrlichung des Königs von Palen, Wladislaws IV., und „Sorbuisa“ (Anagramm zu Barussia) zur ersten Säkularfeier der Königsberger Universität 1644, sind one dichterischen Gehalt. — Dachs eigentliche heimatliche Sphäre ist das religiöse Lied, hier erhebt er sich über das Niveau seines Jarhunderts und tritt ebenbürtig neben Paul Gerhard. Warheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, der warme Hauch lebendiger Hoffnung, sowie Korrektheit des Ausdrucks und Leichtigkeit in Vers und Reim zeichnen sie aus. Weniger hymnischer Schwung als stille, andächtige Betrachtung ist ihnen eigen. Den spezifisch kirchlichen Charakter tragen sie nicht, wie bei dem kasuellen Ursprung des bei weitem größesten Teils der Lieder auch nicht zu erwarten ist. Unter den von Oesterley gesammelten 165 Gedichten religiösen Inhalts befinden sich nur 36, für deren Entstehung kein besonderer Anlass vorliegt; auch das als Passionslied angesehene: „Wer, o Jesu, deine Wunden“ u. s. w. ist nicht ein Festlied, sondern auf den Tod einer Frau Löbel 1647 verfasst. Dieser kasuelle Ursprung der geistlichen Lieder Dachs ist wol die Haupturſache, warum eine so kleine Zal derselben in die Gesangbücher, besonders die außerpreußischen, übergegangen ist. Doch mag dazu auch der Umstand mitgewirkt haben, dass Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodieen nicht verwendet werden konnten. — Die geistlichen Gedichte Dachs tragen keinen dogmatischen Charakter; es ist dies teils die Folge der kasuellen Bedingtheit ihrer Entstehung, teils aber auch aus seiner friedfertigen Gesinnung zu erklären, die es ihm ermöglichte, obwol er auf Seiten der korrekten lutherischen Theologie stand, ein befreundetes Verhältnis mit Gliedern der Partei Kalixts zu bewaren. Die dogmatischen Kämpfe der Zeit haben sein innerstes Empfinden nicht berührt. Die Gedanken und Gefüle, die ihn bewegen, liegen außerhalb derselben, sie sind auf dem Boden des allgemein christlich-evangelischen Geistes erwachsen. Der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an ihm bei aller Entbehrung, die Zuversicht zu seinem Walten trotz aller Trübsal des Menschenlebens, die frohe Aussicht, von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelssal mitten hinein — das sind die Gedanken,

die ſeine religiöſe Poeſie beherrſchen. — Dieſe friedfertige Geſinnung war übrigens keineswegs die maßgebende in dem Dichterkränzchen, dem Dach angehörte. Die Neugeſtaltung desſelben nach Robertins Tode unter der Leitung Rütgers zum Bergen muſs von den kirchlichen Streitigkeiten beeinfluſst geweſen ſein, die kalixtiniſche Partei wird in demſelben keinen Platz gefunden haben. In einem Sammelbande der hieſigen Univerſitäts-Bibliothek (Cd⁄ 430) finden ſich: Anagrammata e nominibus professorum academiae Regiomontanae von dem Profeſſor der Medizin Johannes Löſel, Rütger zum Bergen gewidmet, aus dem Jare 1650. In denſelben findet ſich folgendes Anagramm auf den Calixtiner Michael Behm:

Hic male, hem subi.

Hic male si, Behmi, nunc est, peccata fatendo
Tecta subi, posthac Di meliora dabunt.

Und doch gehörten ſowol Löſel wie Behm früher dem Dichterbunde an.

Litteratur: 1) Originaldrucke einzelner Lieder in den Bibliotheken von Königsberg, Göttingen, Dresden, Mitau, Weimar, in Privatbibliotheken, beſonders in der des Freiherrn Wendelin von Maltzahn. 2) Die Sammlung der Gedichte Dachs von J. C. Arlet, Rektor am Eliſabeth-Gymnaſium in Breslau (geſt. 1784), in acht Bänden, in dem letzten befindet ſich eine Handſchrift: Johann Georg Bocks, ordentl. Profeſſors der Dichtkunſt zu Königsberg, Aufſatz von S. Dachs Leben und Merkwürdigkeiten nebſt einigen eingerückten Gedichten desſelben. Dieſe Sammlung iſt in der Rhedigerſchen Bibliothek, die den Hauptbeſtandteil der Breslauer Stadtbibliothek bildet. 3) Eine Sammlung Dachſcher Originaldrucke in der königlichen Bibliothek zu Berlin in drei Quartbänden. 4) Einzelne Kompoſitionen der Gedichte Dachs und ſeiner Freunde von Königsberger Meiſtern, reichlich in der Königsberger Univerſitäts-Bibliothek vorhanden. 5) Arien von H. Albert. 6) Muſikaliſche Kürbshütte, welche uns erinnert menſchlicher Hinfälligkeit, geſchrieben und in drei Stimmen geſetzt von Heinrich Alberten, Königsberg, das Titelbild trägt die Jareszal 1641. Dieſe ſeltene Schrift iſt im Beſitz des Herrn Bibliothekars Dr. Reicke hierſelbſt, durch deſſen Güte ich Einſicht in ſie gewinnen konnte. 7) Die preußiſchen Geſangbücher, beſonders in den Ausgaben von 1665 und 1675. 8) Die Sammlung ſeiner dem kurfürſtlichen Hauſe gewidmeten Gedichte, die den Titel trägt: Churbrandenburgiſche Roſe, Adler, Löw und Scepter; ſie iſt undatirt und ſtammt aus den Jaren 1680 oder 1681; ſie iſt weſentlich identiſch mit der Sammlung, die 1696 unter dem Titel: Simon Dach, Poetiſche Werke, Beſtehend in Heraiſchen Gedichten, in Königsberg erſchien. 9) In biographiſcher Beziehung wertvolle Dakumente des Berliner geheimen Statsarchivs. 10) Honor exequialis — exhibitus a Rectore et Senatu Academiae Regiomontanae 1659, abgedruckt in Henning Witten Memoriae philosophorum, decas septima Francof. 1679. 11) Erleutertes Preußen, Bd. 1, Königsberg 1723, darin Biographie Dachs von Bayer. 12) Acta Borussica, Bd. 2, Königsberg u. Leipzig 1731. 12) Lauſon, Gedächtnißrede, Königsberg 1759, eine Bearbeitung des von Piſanski geſammelten Materials. 13) J. C. Coſack, 1) Die Anfänge des ev. Kirchenliedes in Preußen in der deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft, Berlin 1854. 2) Simon Dach, Der Sänger des Todes, in den Neuen Preuß. Provinzialblättern, 3. Folge, Bd. 3, Königsberg 1859. 3) Simon Dach in Pipers ev. Kalender 1859. 14) S. Dach, Altpreußiſche Monatsſchrift, Bd. I, Königsberg 1869, mit Anmerkungen von Reicke. 15) Die abſchließenden Arbeiten van Oeſterley, deren ſicherer Wegweiſung dieſer Artikel dankbar gefolgt iſt. 1) Siman Dach in der Bibliothek des Litterariſchen Vereins in Stuttgart CXXX, Tübingen 1876, S. 1035, 8°. Außer dieſer kritiſchen Ausgabe 2) Gedichte von Simon Dach in: Deutſche Dichter des ſiebzehnten Jarhunderts, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Karl Goedeke und Julius Tittmann, Leipzig 1876, S. 236, 8°. Beide Ausgaben enthalten eine vortreffliche, eingehende Biographie. Wichtig für die Kenntnis des geiſtigen Lebens in Königsberg wärend jener Zeit ſind: 16) Piſanski, Entwurf der Preußiſchen Litteraturgeſchichte, Bd. 2, Königsberg 1853. 17) C. v. Winterfeld, Der ev. Kirchengeſang, Thl. 2, Leipzig 1845. 18) Gervinus,

Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. 3, Aufl. 5, herausgegeben v. K. Bartsch, Leipzig 1872. — Schließlich spricht der Verfasser den Herren Dr. Oesterley und Dr. Reicke für die gütige Unterstützung, die sie ihm bei dieser Arbeit gewärt, aufrichtigen Dank aus. (C. J. Cosack †) D. H. Jacoby.

D'Achery. Johann Lukas D'Achery wurde im Jare 1609 in St. Quentin in der Picardie geboren, trat sehr früh in den Benediktinerorden und tat in seinem 23. Lebensjare am 4. Okt. 1632 Profeß in der Abtei der hl. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Kongregation des hl. Maurus gehörte. Zu seiner Übersiedelung nach Paris gab sein Steinleiden Veranlassung. Im Kloster St. Germain des Prés zu Paris wurde er Vorsteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogisirte und vermehrte dieselbe. Er erwarb sich eine ungemeine Bücherkenntnis und übersah bald die gesamte theologische und historische Litteratur. Er fand aber einen besonderen Beruf in sich, verborgene Werke hervorzuziehen und nur handschriftlich vorhandene drucken zu lassen und herauszugeben. Zu diesem Zwecke sammelte er viele Manuskripte und ließ sich andere wenigstens abschriftlich zuschicken, so daß er bald über den größten Teil der litterarischen Schätze der meisten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. In seiner klösterlichen Einsamkeit, die er wärend einer Zeit von 45 Jaren fast nie verließ, beschäftigten ihn nun hauptsächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerst besorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erste Ausgabe der Epistel des Barnabas (Paris 1645, 4°), dann veröffentlichte er eine alte Biographie und die gesammelten Werke Lanfranks von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeschichten und Traktate heraus (Paris 1648, Fol.). Es folgte ein Verzeichnis alter asketischer Schriften, gewissermaßen ein Wegweiser in der betreffenden Litteratur (Paris 1648, 4°), die erste Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhange kleiner Schriften verschiedener Schriftsteller des Mittelalters (Paris 1651, Fol.), und eine Regel für Einsiedler von einem gewissen Priester Grimlaicus aus dem neunten Jarhundert (Paris 1653, 12°). Die Menge der ihm zuströmenden Handschriften nötigten ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erscheinen zu lassen. So kam das Werk zu Stande, das seinen Namen noch lange erhalten wird und diesen Titel hat: Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt, Spicilegium. Es erschien in 13 Quartbänden zu Paris von 1655 bis 1677. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zal später gefundener Manuskripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, besorgte de la Barre (Paris 1724) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, welche Mabillon durch seine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu seinem Werke gemacht hat. D'Acherys Verdienste sind von zwei Päpsten anerkannt worden. Er starb, nachdem er lange kränklich gewesen war und sich durch seine Arbeiten immer mehr geschwächt hatte, am 29. April des Jares 1685 in St. Germain des Prés zu Paris. — Siehe über ihn Du Pins Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques, T. XVIII, p. 1445; Ricérons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, herausgegeben von Rambach, Th. XVI, S. 73—79 und Biographie universelle. Albrecht Vogel.

Da Costa (Mr. Isaak), ein berühmter niederländischer Dichter aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jarhunderts, wurde am 14. Jan. 1798 in Amsterdam aus einem vornehmen Geschlechte portugiesischer Israeliten geboren und später an der Universität Leiden zum Juristen gebildet. Schon früh entwickelte er sich unter der Fürung des berühmten Dichters W. Bilderdyk, zu einem der größten Sänger seines Vaterlandes und seiner Zeit, welchen Standpunkt er bis an seinen Tod auf die glänzendste Weise behauptete († 28. April 1860). Mit seinem treuen Freunde Dr. A. Capadose († 1874) bekehrte er sich im Jare 1821 zum Christentum und war seit dieser Zeit, dem Unglauben und der Gleichgültigkeit seiner Tage gegenüber, wärend einer langen Reihe von Jaren ein begeisterter und kräftiger Zeuge für die Warheit des Christentums und seiner reformirten Konfession, der

in weitem Kreise einen großen und gesegneten Einfluss ausgeübt und sich viele Freunde erworben hat. Die Schmach Christi, die ihm von seinen Feinden zugefügt wurde, hat er mit Ehren getragen.

Seinen Anspruch auf eine ehrenvolle Stelle in dieser Real-Encyklopädie verdankt Da Costa jedoch weniger seinen unsterblichen Gedichten, mit welchen er als Meistersänger die Litteratur seines Vaterlandes und seiner Zeit bereichert hat, als vielmehr seiner Bedeutung als populär-wissenschaftlicher Apologet, seiner unverkennbaren Genialität, gepart mit ausgebreiteten Kenntnissen und unermüdetem Fleiße. Mündlich und schriftlich hat er nicht wenig zur Befestigung vieler seiner Zeitgenossen in ihrem hart bestrittenen Glauben beigetragen. Die Angriffe eines Strauß, eines Baur u. a. auf die Warheit und Göttlichkeit des Evangeliums machten einen tiefen Eindruck sowol auf seinen lebendigen poetischen Geist, als auf sein frommes Gemüt. Er ruhte nicht, bevor er dem Zweifel so nahe wie möglich unter die Augen getreten war, und durch gewissenhafte Untersuchung widerum den festen Boden unter seinen Füßen eroberte; jetzt fülte er sich aber auch gedrungen, als israelitisch-christlicher Apologet die Waffen umzugürten und mit ritterlichem Mute gegen die Feinde des überlieferten Glaubens in die Schranken zu treten. Da er one öffentliche Stelle als privater Bürger in seiner Geburtsstadt lebte, verwendete er einen großen Teil seiner Zeit und Kraft auf öffentliche Vorträge, besonders über die heiligen Schriften des A. und N. T.'s, wobei er besonders die innerlichen Beweise für ihre Warheit und Göttlichkeit mit der größten Energie hervortreten ließ. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen wurden später zusammengefügt und in verschiedene Schriften niedergelegt, die in weiten Kreisen verbreitet wurden und teilweise auch außerhalb der Grenzen seines Vaterlandes durch Übersetzung bekannt geworden sind. Die vorzüglichsten sind: „Vorlesungen über die Einheit und Übereinstimmung der Evangelien" (1840) in zwei Bänden. (Englische Übersetzung von Dr. D. Scott unter dem Titel: „the four Wittnesses", 1851), eine durchgängige Polemik gegen das „Leben Jesu" von Dr. D. F. Strauß. Weiter: „Paulus, eene schriftbeschouwing" in zwei Teilen (1846) besonders gerichtet gegen die tübingische Konstruktion der Geschichte vom Leben des Apostels. „De Apostel Johannes en zyne schriften, eene Byhelstudie" (1854). „Beschouwingen von de Handelingen der Apostelen", 3 Teile, (1856—58). Hochdeutsche Übersetzung von Dr. Reiffert, Bremen 1860. „Israel en de volken" (1849) ist eines seiner besten Werke. Auch gegen die Theologie der gröningschen Schule (1847) und gegen die der theol. Fakultät in Leyden (1857) schrieb er, von seinem christlich-orthodoxen Standpunkte sehr warme Proteste, und die geradezu moderne Richtung, welche besonders seit 1858 in den Niederlanden aufkam, fand in ihm bis zum späten Abend seines Lebens einen kräftigen Gegner. Bei seinem Leben öfters über die Maßen geehrt von der einen, beschimpft von der anderen Seite, hinterließ Da Costa bei seinem Verscheiden die sich in immer weiteren Kreisen ausdehnende Überzeugung, dass sein Vaterland in ihm einen vorzüglichen Menschen, einen unübertroffenen Dichter, einen genialen Apologeten hart bestrittener Warheit verloren habe. Nicht wenige Stimmen haben sich denn auch zur Verherrlichung seines Namens von verschiedenen Seiten hören lassen. Einen ausfürlichen und genauen „Levensbericht" gab sein Freund und Geistverwandter Mr. H. J. Koenen, in den „Handelingen van de Maatschappy der Nederl. Letterkunde" von 1860, S. 305—368, wozu er eine völlige Aufzälung von Da Costas Werken gefügt hat. Dieselbe Hand besorgte (1862) eine getrennte Ausgabe von Da Costas „Opstellen van godgeleerden en geschiedkundigen inhond" in vier Teilen. Seine „kompleete dichtwerken" erblickten in drei Prachtbänden in Haarlem das Licht (1861). Beim christlich-reformirten Teile des niederländischen Volkes bleibt sein Name in gesegnetem Andenken. **J. J. van Oosterzee.**

Dämonische. Unter den Wundern, welche der Herr getan hat, bildet die Heilung der Dämonischen oder Besessenen die merkwürdigste Klasse; besonders merkwürdig teils darum, weil der Zustand jener Besessenen, wie das Neue Test. ihn schildert, als Zustand des Besessenseins von bösen Geistern, an sich ein höchst rätselhafter ist, und ein Hereingreifen finsterer Gewalten, eine Verknüpfung des

menſchlichen mit einem grauenvollen Reiche gefallener Geiſter eines fremden Schöpfungsgebietes zu ſeiner Vorausſetzung hat, teils darum, weil weder in der Zeit des Alten Teſtamentes vor Chriſto, noch in der Zeit nach Chriſto und den Apoſteln die gleiche Erſcheinung ſich widerfindet, falls man nicht etwa den nur ähnlichen, nicht völlig analogen Zuſtand Sauls (1. Sam. 18, 10; 19, 9; vgl. V. 23 ff.) und die ſubjektiven Ausſagen moderner Pſychiſch-Kranker, daſs ſie beſeſſen ſeien, als Analogieen will gelten laſſen, was aber jedenfalls erſt noch einer weiteren gründlichen Unterſuchung bedarf.

Um Licht in den dunkeln Gegenſtand zu bringen, müſſen wir vor allem die Ausſagen des Neuen Teſtamentes über die Dämoniſchen zuſammenſtellen, vergleichen und in ihrem objektiven Gegebenſein betrachten; ſodann die verſchiedenen Anſichten, die über den Gegenſtand aufgeſtellt wurden, kritiſch prüfen, und endlich, was von dem Standpunkte einer chriſtlich-gläubigen und naturhiſtoriſch-unbefangenen Wiſſenſchaft über die Sache zu urteilen ſei, feſtzuſtellen ſuchen.

Oftmals iſt im Neuen Teſt. von der ganzen Klaſſe jener Leidenden im allgemeinen die Rede. Sie werden bezeichnet als *οἱ δαιμονιζόμενοι* (Matth. 4, 24; Mark. 1, 32) als *ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (Luk. 6, 18); die den Zuſtand verurſachenden böſen Geiſter heißen *δαιμόνια* (Matth. 10, 8; Mark. 1, 34 und 39; 3, 15; 6, 18; Luk. 9, 1; 10, 17) oder promiscue hiemit auch *πνεύματα* (Matth. 8, 16; Luk. 10, 20) oder *πνεύματα ἀκάθαρτα* (Matth. 10, 1; Mark. 3, 11; 6, 7; Luk. 6, 18). Die Heilung wird in bezug auf die böſen Geiſter mit dem Worte *ἐκβάλλειν* (Matth. 8, 16; 10 1 und 8; Mark. 1, 34 u. 39; 3, 15; 6, 13), in bezug auf den Beſeſſenen ſelbſt als *θεραπεύεσθαι* (Luk. 6, 18; 7, 21) oder *ἰᾶσθαι* (Matth. 15, 28) bezeichnet; und von den Jüngern Chriſti heißt es, daſs ihnen *τὰ δαιμόνια* oder *τὰ πνεύματα ὑποτάσσεται* (Luk. 10, 17 und 20).

Daſs die neuteſtamentl. Schriftſteller hiermit keine bloß phyſiſchen Krankheiten beſchreiben wollen, geht ſchon aus den Ausdrücken *δαιμόνια, δαιμονιζόμενοι, πνεύματα, ἐκβάλλειν* hervor, und iſt ſelbſt von dem Haupte der „natürlichen Erklärer", Dr. Paulus, anerkannt (Exeg. Handb. II, S. 566 u. a.). *Δαιμόνια* heißen die böſen Geiſter, die im Dienſte Satans ſtehen und mit ihm zuſammen das Reich der Finſternis bilden, deſſen Fürſt er iſt. Die bezeichnendſte Stelle hiefür iſt Matth. 12, 24 — 29, wo ſogar (wie auch Luk. 13, 16) *τὸν σατανᾶν ἐκβάλλειν* neben *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* gebraucht wird, weil eben die Dämonen die *σκεύη* (V. 29) jenes *ἰσχυρός* ſind, mittelſt deren er ſelbſt ſeine Herrſchaft übt. Und 1 Kor. 10, 20 — 21 werden die Geiſter der Finſternis, auch in bezug auf ihren geiſtig-ſittlichen verderbenden Einfluſs, *δαιμόνια* genannt. Das gleiche gilt von dem Ausdruck *πνεύματα*, wie aus der bekannten Stelle Eph. 6, 12 (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας*) hervorgeht. Daſs alſo Geiſter der Hölle, Untertanen aus dem Reiche Satans gemeint ſeien, unterliegt keinem Zweifel.

Höchſtens bliebe noch die Frage übrig, wer dieſe in Satans Dienſte ſtehenden Geiſter ſeien, ob gefallene Engel oder ob abgeſchiedene Seelen gottloſer Menſchen. Das letztere war die Anſicht des Joſephus (b. jud. 7, 6, 3: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας*), während die Pſeudoclementinen (8, 18) ſpeziell die Seelen der Giganten, die Gen. 6 (ihrer Meinung nach) von Teufeln mit Töchtern der Menſchen erzeugt worden waren (in grellem Widerſpruch mit 1 Petri 3, 19 f.!) für die Dämonen halten, und (9, 9) von dieſen Dämonen ſagen: *οἱ δαίμονες, διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες, ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα· ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῷ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ ψυχῇ ἀνακίρνονται* *). Solche Ausſagen haben jedoch offenbar keinen weiteren Wert als den ſubjektiver Erklärungsverſuche und

*) Auch Juſtinus Martyr (apol. II, 5) ſagt, die in jenen Miſchehen der Teufel und Menſchen erzeugten Söne würden *δαίμονες* genannt; was er aber weiter von dem verführenden und verderbenden Einfluſſe auf das Menſchengeſchlecht ſagt (von der Beſeſſenheit ſagt er gar nichts), das bezieht ſich auf die gefallenen *ἄγγελοι* ſelbſt, nicht auf ihre Baſtarde.

Ansichten, und können für die Auslegung und Auffassung der neutestamentlichen Ausdrücke in keiner Weise maßgebend sein, müssen vielmehr am neuen Testamente selbst geprüft werden. Der Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ungereinigte Geister (also Geister, die da hätten gereinigt werden können, aber nicht gereinigt worden sind oder sich nicht haben reinigen lassen — denn einen der Reinigung absolut unfähigen Geist wird man keinen ungereinigten nennen) könnte nun allerdings darauf führen, an abgeschiedene Seelen gottloser Menschen, die in Satans Dienste stehen, zu denken; es scheint sich in diesem Ausdruck — wenn man ihn in seinem grammatisch-scharfen Sinne nimmt — die von Josephus hingestellte Anschauung auszudrücken und insofern die neutest. Autoren den Ausdruck adoptirt haben, könnte auch die Anschauung selbst von ihnen gebilligt oder bestätigt worden zu sein scheinen. In der Tat ließe sich kein Grund finden, warum nicht alles das, was von gefallenen Engeln sollte bewirkt worden sein, auch von abgeschiedenen, in Satans Diensten stehenden, von ihm mit unheimlichen Kräften begabten Seelen gottloser Menschen hätte bewirkt werden können. — Indessen ist man andererseits doch durch nichts berechtigt, den Ausdruck *ἀκάθαρτος* so zu pressen und in einem Sinne zu nehmen, den er längst verloren hatte. Schon in den LXX. (Lev. 5, 2; 10, 10; 11, 4 und an unzähligen Stellen) ist *ἀκάθαρτος* stehende Bezeichnung für טמא und heißt nicht „ungereinigt", sondern einfach „unrein"; und so wird Mark. 3, 30 *πνεῦμα ἀκάθαρτον* in einem Zusammenhange gebraucht, wo nicht an eine Menschenseele, sondern (vgl. V. 22) nur an den Satan selbst gedacht werden kann. Und ebenso erscheinen die sittlich-bösen Mächte, die Geister der Verführung Apok. 16, 13; 18, 2 als *πνεύματα ἀκάθαρτα*, wo schlechterdings nicht an einzelne abgeschiedene Seelen, sondern nur an Teufel (gefallene Engel) und ihre Einflüsse gedacht werden kann. So bleibt es also das weitaus natürlichste, unter jenen *δαιμονίοις* wirkliche Teufel, d. i. gefallene Engel zu verstehen.

Wichtiger aber, als die Frage, wer jene *δαιμόνια* seien, ist die weitere Frage nach den Wirkungen, die sie auf einzelne lebende Menschen hervorgerufen haben. Das Verhältnis des Dämon zum Menschen wird teils mit dem nichts bestimmteres enthaltenden Ausdruck *δαιμονίζεσθαι* („dämonisirtsein"), teils mit den Ausdrücken *ἐνοχλεῖσθαι* (Luk. 6, 18) „beunruhigtsein, gequältsein", *δέομαι* (Luk. 13, 16) „gebundensein", *ἔχειν πνεῦμα* „einen Geist haben" (Apostelgesch. 8, 7; 16, 16) — von Josephus als *εἰςδύεσθαι* „eindringen, einschlüpfen" (b. j. 7, 6, 3), *ἐγκαθέζομαι* „sich einlagern" (ant. 6, 11, 12), — und die Auflösung jenes Verhältnisses als *ἐξελθεῖν* (Matth. 8, 32 u. v. o.) bezeichnet*). Näheres aber ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Fälle, die im Neuen Test. erzält werden.

Überall nämlich erscheint das somatisch-psychische Leben des Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von außen herkommenden Einfluss. Die Seele befindet sich nicht mehr in Besitz ihres Leibes; ein fremdes etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt, und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon; nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt; nicht in der Seele hat er seinen Wonsitz aufgeschlagen, nicht direkt auf das Gemüt übt er seinen Einfluss, sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen; und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zerstörende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen. Der Einfluss des Dämon ist kein geistig-sittlicher (bei

*) Der deutsche Ausdruck „besessen" involvirt die (in der heiligen Schrift nicht vorkommende) Vorstellung des *ἐγκαθέζομαι*, be-sitzens, drinnen-sitzens. Insofern die heilige Schrift von einem *ἐξελθεῖν* redet, setzt sie freilich ein dem *ἐξελθεῖν* vorangehendes drinnensein des Dämon voraus, was aber nur eben nicht notwendig als ein mechanisches lokales sitzen gefasst werden muss, sondern auch als ein dynamisches drinnensein, als ein Wirken, gefasst werden kann, wofür die Ausdrücke *δέομαι* und *ἐνοχλοῦμαι* sprechen.

Judas fand ein geiſtig-ſittlicher Einfluſs ſtatt, Joh. 13, 27, aber Judas ward dadurch nicht zum *δαιμονιζόμενος*, ſondern zum verſtockten Sünder), ſondern ein phyſiſch-pſychiſcher.

Jene Erſcheinungen ſind mannigfaltiger Art. Erſtlich eine gewiſſe Art von Clairvoyance, von magnetiſchem Hellſehen; ſo erkannten Dämoniſche (Luk. 4, 34; 8, 28; Matth. 8, 29; vgl. Mark. 1, 23; 3, 11) Jeſum als den Son Gottes, ehe er noch dies Geheimnis ſeiner Perſon jemandem kundgegeben hatte; und die Magd zu Philippi (Apoſtelgeſch. 16, 16) hatte infolge dämoniſchen Einfluſſes die Gabe des Hellſehens. Zweitens Tobſucht (der Beſeſſene von Gadara, Matth. 8, 28. war tobſüchtig bis zur Sprengung von Feſſeln, Mark. 5, 3 f.; Luk. 8, 29, und bis zur Nacktheit, Luk. 8, 28; ferner der Knabe Luk. 9, 39, *κράζει*). Drittens Epilepſie (Luk. 9, 39: *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*; Mark. 9, 18: *ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ*; Matth. 17, 15: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ*, vgl. Mark. 9, 22). Viertens Stummheit (Matth. 9, 32; 12, 22; Luk. 11, 14). Dieſe Stummheit muſs ſich jedenfalls auf kennbare Weiſe als Wirkung eines Dämon kundgeben und von gewönlicher Stummheit unterſchieden haben, da letztere ſonſt nirgends dämoniſchem Einfluſſe zugeſchrieben wird. Zur Erklärung bietet ſich die Stelle Mark. 9, 17 dar; auch jener mondſüchtige Knabe war ſtumm, hatte ein *πνεῦμα ἄλαλον*; ſein Geſamtzuſtand zeigte aber, daſs ſeine Sprachloſigkeit nicht in einer Verkümmerung oder Lämung der Zungenmuskeln noch in angeborner Taubheit und daraus folgender Unentwickeltheit des Sprachvermögens, ſondern in einer Störung des pſychiſchen Lebens ihren Grund hatte, daſs es alſo, wenn wir ſo ſagen dürfen, Stummheit aus Wanſinn war. Und ſo wird es auch bei Beſeſſenſtummen, Matth. 9, 32, geweſen ſein. Fünftens Lamheit (Luk. 13, 11), mit der es ſich wol änlich, wie mit jener Stummheit verhalten haben muſs. Ebenſo Blindheit (Matth. 12, 22), überdies in Verbindung mit Stummheit.— Endlich wird bei dem Knaben Matth. 17 auch noch Mondſucht (V. 15) und (Mark. 9,18) allgemeiner abgezehrter Habitus (*ξηραίνεσθαι*) als Wirkung des dämoniſchen Einfluſſes genannt.

Die komplizirteſten Erſcheinungen finden wir bei eben dieſem Knaben vereinigt: Epilepſie mit vorangehendem tobſüchtigen Geſchrei, und mit der krankhaften Neigung, ſich beim Herannahen des Anfalls an gefärliche Stellen, in die Nähe von Feuer oder Waſſer zu begeben; Eintreten der Anfälle beim Mondwechſel; dauernde Stummheit (wol als idiotiſche Stumpfheit) nebſt körperlichem Abgezehrtſein, als natürlicher Folge der Anfälle ſelbſt.

Bei allen dieſen verſchiedenen Erſcheinungen findet ſich aber überall das beſtimmte Bewuſstſein ſowol bei dem Kranken ſelbſt, als bei ſeiner Umgebung, daſs ein fremder dämoniſcher Einfluſs den Zuſtand verurſacht habe.

Bei dem tobſüchtigen Gadarener iſt auch das Sprachvermögen in fremder Gewalt. Nicht er in ſeinem Namen redet, ſondern aus ihm und mit ſeinen Sprachorganen ſpricht der Dämon — oder ſprechen die Dämonen — die ſein Nervenleben beherrſchen (Mark. 5, 9; Luk. 8, 30) und auch der Ruf *μή με βασανίσῃς* (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) muſs als von den Dämonen bewirkt angeſehen werden, da er in Verbindung ſteht mit der hellſehenden Anrede, worin der Beſeſſene Jeſum bei ſeinem Namen nennt.

Soviel über die Wirkungen des dämoniſchen Einfluſſes. Ein fernerer merkwürdiger Umſtand iſt dieſer, daſs eine Mehrzal von Dämonen auf einen Menſchen ihren verderblichen Einfluſs zu äußern vermögen, vgl. mit Mark. 5, 9 und Luk. 8, 30 die Stellen Mark. 16, 9 und Matth. 12, 45. Mark. 5, 9 könnte man allenfalls noch als einen bloßen ſubjektiven Irrwan des Dämoniſchen betrachten, daſs „viele“ unſaubere Geiſter die Urſache ſeines geſtörten Zuſtandes wären; doch zeigt ſchon der Verlauf der Geſchichte (V. 13; vgl. Luk. 8, 33; Matth. 8, 32) das Gegenteil. Vollends, Mark. 16, 9, wird Maria Magdalena one weiteren Anlaſs und ganz objektiv als das Weib charakteriſirt, von welchem Jeſus ſieben Teufel ausgetrieben hatte.

Iſt die Einwirkung der Dämonen eine phyſiſch-pſychiſche, ſo fragt ſich gleichwol noch, ob der letzte Grund ihrer Möglichkeit nicht etwa in einer mo-

ralischen Verschuldung gelegen haben möge. Der dämonische Knabe Mark. 9 u. par., welcher (Mark. 9, 21) παιδιόθεν, von Kindheit auf, dämonisch war, entscheidet mit aller Bestimmtheit dagegen, und liefert den Beweis, dass kein wesentlicher und notwendiger Zusammenhang zwischen Besessenheit und vorangegangener moralischer Verschuldung stattfand, dass vielmehr die Besessenheit als reines Unglück, als ein Teil des allgemeinen Sündenfluches, stattfinden konnte. Hienach erscheint aber Olshausens Meinung (Komm. zu Matth. 8, 28), dass der Zustand der Dämonischen wenigstens in den meisten Fällen eine moralische Verschuldung, namentlich von Seiten der Wollust, voraussetze, als eine nicht gerechtfertigte; warum sollte nicht in dreißig unter vierzig Fällen der dämonische Zustand ebenso reines Unglück haben sein können, als in dem Falle Mark. 9, 18. Lange (Leben Jesu I. B. S. 290 f.) hat sicherlich gegen Olshausen mit der Behauptung recht, dass „zwischen ruchlosen Sündern und Besessenen zu unterscheiden", und „die Sphäre des dämonischen Leidens und die des dämonischen Tuns auseinanderzuhalten ist", wennschon seine andere Behauptung, dass in den Dämonischen das Nervenleiden die primäre Basis und die Einflüsse der Dämonen erst als das infolge dieser Empfänglichkeit hinzugekommene Zweite erscheine, und seine daher fließende Bezeichnung der Dämonischen als „eines armen Völkchens, das zum teil schon von Kindheit auf in einem psychischen Banne sich befinde", beanstandet werden muss, da die neuest. Darstellung weit mehr den Eindruck macht, als ob der Einfluss des Dämons die erste Ursache, und das Nervenleiden erst die Folge gewesen wäre *). Nicht als eine natürliche Verkümmerung und Seelenverkrüppelung, sondern als ein grauenvolles zerstörendes Eindringen finsterer Gewalten in ein an sich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber ohnmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben stellt sich der Zustand der Besessenheit im Neuen Test. dar. Aber eben nur unter dem allgemeinen Banne der Sünde! und darum erscheint jenes Leiden, jenes Gequältwerden und Gebundensein durch die Engel Satans nur um so entsetzenerregender.

Auch die Stelle Matth. 12, 43 ff. von dem unsaubern Geiste, der, wenn er das Haus gekehrt findet, mit sieben schlimmeren zurückkehrt, spricht nicht dagegen. Wir berufen uns nicht darauf, dass diese Stelle ein Gleichnis sei. Ein Gleichnis ist sie allerdings, wie schon Calmet, Gratz, Fritzsche, Olshausen u. a. angenommen haben, und wie dies Strauß, nachdem er es erst laut in Abrede stellt, dann doch zugeben muss. Schon das οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ V. 45 zeigt, dass Jesus wirklich gleichnisweise redet, und die Erscheinungen des physisch-psychischen Besessenseins vergleichend auf Erscheinungen des sittlichen Hingegebenseins an die Finsternis anwendet. Nur freilich muss das, was zur Vergleichung angewendet wird, auch für sich und an sich Warheit haben. Wie es z. B. nicht bloß im Reiche des Geistes und der Anwendung, sondern auch schon im Reiche der Natur seine volle Warheit hat, dass das in Dornen aufgegangene Satkorn erstickt wird, dass das gleiche Netz gute und faule Fische fängt u. s. w., so muss dasjenige, was Jesus V. 45 ff. sagt, und was er hernach auf das Bereich der Freiheit und Sittlichkeit anwendet, auch schon in dem Bereiche der mit Dämonischen gemachten empirischen Erfarung, auch schon im Bereiche des psychischen Besessenseins, seine Richtigkeit haben **). Ein geheilter Dämonischer kann

*) Wäre das (körperliche) Nervenleiden die primäre Basis, und die Empfänglichkeit für finstere Einflüsse die Folge gewesen, so würde die Rettung in einer Heilung haben bestehen müssen („ἰάθητι"), in deren Folge dann die dämonischen Einflüsse von selbst würden aufgehört haben. Nun besteht aber umgekehrt die Heilung stets in dem „ἐκβάλλειν" des Dämon, und infolge dieses ἐκβάλλειν hört das Nervenleiden von selbst auf.

**) So wird Langes Ausspruch zu verstehen sein, dass die Rede bildlich und auch nicht bildlich sei. — Und insoweit hat auch Strauß recht, wenn er (L. J. § 92) sagt: „Dadurch gibt Jesus freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner Zeitgenossen, aber one Zweifel nur so, dass er die vorangeschickte Beschreibung des vertriebenen und widerkehrenden Dämons eigentlich von Besessenen gemeint hat".

durch Mangel on Wochſamkeit, durch Sünden u. dgl. ſich einen Rückſoll ſeines ſchrecklichen Zuſtondes zuziehen. Nur folgt doraus nicht, doſs der erſte Zuſtand notwendig und weſentlich durch beſtimmte Sünden müſſe herbeigefürt geweſen ſein. Wir werden vielmehr — one mit Lange dos Nervenleiden ſelber als die Baſis und als das Subſtrot zu betrachten — doch ollerdings Prädiſpoſitionen für dämoniſche Einflüſſe als möglich anerkennen müſſen. Eine Vergleichung mit gewönlichen pſychiſchen Leiden dürſte uns hier auf den richtigen Weg füren. Ein Menſch iſt one alle ſpezielle moroliſche Verſchuldung, etwa durch eine höchſt ehrenvolle Kopfwunde, oder durch ein Nervenfieber, oder durch ein Rückenmorksleiden, wonſinnig geworden; er iſt geheilt, muſs ſich ober nun vor jeder Totſünde der Leidenſchaft hüten, weil durch dos frühere Leiden ſelber eine Prädiſpoſition für Rückfälle in ihm entſtonden iſt. Ebenſo war es bei den Dämoniſchen, nur mit dem Unterſchiede, daſs die Prädiſpoſition des Nervenlebens hier ſich als Empfänglichkeit für obermalige dämoniſche Einflüſſe geſtaltete, welche Empfänglichkeit dadurch mehr ols ochtfach erhöht wurde, weil im Falle mutwilliger Verſündigungen zugleich der beworende Einfluſs des heil. Geiſtes verſcherzt und verſcheucht und die Macht der Finſternis recht eigentlich frevelnd herbeigerufen wurde.

Auch dieſe Stelle, Motth. 12, nötigt alſo durchous nicht, als Regel eine Verknüpfung zwiſchen dem Beſeſſenſein und vorongegangenen ſpeziellen Sünden anzunehmen. Wol aber zeigt uns das ſoeben über die Prädiſpoſition geſogte, daſs in einzelnen Fällen ollerdings durch zerrüttende Ausſchweifungen eine ſolche Prädiſpoſition hervorgerufen oder, wo ſie von Natur ſchon vorhanden war, erhöht worden ſein konn. Auch hier liefern die gewönlichen pſychiſchen Leiden eine Anologie. Ein Menſch konn durch Sünden ſein Nervenleben ſo zerrütten, daſs eine weiter hinzukommende körperliche Urſache, die ein anderer überwinden würde, bei ihm Wonſinn oder Epilepſie oder ondere dergleichen Krankheiten zur Folge hat. Widerum auch kann unter zwei Menſchen der eine von Natur ſchon eine ſolche körperliche Prädiſpoſition für dergleichen Leiden haben, daſs ihn dieſelben Sünden, die der ondere ſtraflos begeht, in dieſe Kronkheit ſtürzen. So ungerecht und verkehrt es aber wäre, bei jedem Wanſinnigen oder Epileptiſchen einen Rückſchluſs auf beſtimmte Vergehen mochen zu wollen und den Satz aufzuſtellen, Wonſinn oder Epilepſie ſei immer oder doch in den meiſten Fällen Folge ſittlicher Vergehungen, ebenſo ungerecht erſcheint ein ſolches Urtheil in betreff der Dämoniſchen, wenn wir dieſelben im Lichte des Neuen Teſtamentes betrachten.

Ein letztes wichtiges Moment in der neuteſtamentlichen Darſtellung der Dämoniſchen iſt die Art ihrer Heilung. Der Herr heilt ſie durch ein Wort ſeiner Mocht, durch den Befehl on den Dämon: Fore aus (Matth. 8, 16: *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*). Auch ſeinen Jüngern verlieh er die Mocht hiezu (Motth. 10, 1), und ſelbſt ein den Jüngern Unbekannter (Mark. 9, 38) trieb Teufel ous in Jeſu Nomen. Ja mehr noch, aus der Stelle Matth. 12, 27 („wenn ich durch Beelzebub Teufel oustreibe, durch wen treiben eure Söne ſie ous?“) ſcheint unzweideutig hervorzugehen, daſs es ouch Juden, die noch nicht on den Herrn glaubten, gelang, Dämonen auszutreiben *). Auch Joſephus (ant. 8, 2. 5) erzält, doſs mon durch Formeln und Heilmittel (die angeblich von Salomo herrürten) Dämonen oustrieb, doſs man aber (vgl. Jos. b. j. 7, 6. 3) auch die Wurzel einer (ſeltenen) Pflanze, einer Art *πίγανον*, zur Heilung von Dämoniſchen onwondte. Vgl. Just. dial. c. Tryph. cap. 85: *Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἐξορκισταὶ τῇ τέχνῃ, ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη, χρώμενοι ἐξορκίζουσι καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις* (Umwicklungen) *χρῶνται.* In bezug auf olle ſolche Verſuche mog Juſtin das Richtige getroffen haben, wenn er (dial. c. Tryph. cap. 85) ſogt: *Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται.* — Wichtig iſt der Umſtand, doſs die Dämonen, ehe ſie ausgetrieben werden, noch

*) Daſs ſolche Verſuche öfters miſslangen, vgl. Apoſtelgeſch. 19, 13.

einmal ihre Wut an dem Dämoniſchen auslaſſen (Mark. 9, 20; Luk. 9, 42), daher die Dämoniſchen ſelbſt vor der Heiligung zittern (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) und die Jünger Jeſu mutlos werden (Mark. 9, 18). Die Dämonen fürchten ſich, den Menſchen verlaſſen und in den Abgrund faren zu müſſen (Luk. 8, 31 und par.) und ziehen es vor, auf das Nervenleben von Tieren (V. 32) ihre Wirkung äußern zu dürfen, nicht berechnend und nicht anend, daſs dieſe Tiere durch die unheimliche Qual ſolcher Einwirkung in eine tieriſche Raſerei verſetzt werden würden, welche ſie (wider beider Willen) dem Tode in die Arme fürte.

So ſtellt ſich das Weſen und die Beſchaffenheit der Dämoniſchen im Neuen Teſtamente dar. Gehen wir nun zu den verſchiedenen Anſichten über, welche über den Gegenſtand aufgeſtellt worden ſind. Die geſamte Theologie bis zum vorigen Jarhundert herab nahm das, was das N. Teſt. erzält, gläubig an: eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich pſychiſche Leben einzelner Menſchen, welche krankhafte Störungen der beſchriebenen Art zur Folge hatte. Nur über die Frage, ob dieſe Dämonen gefallene Engel, oder Seelen abgeſchiedener Menſchen (ſo auch Philostratus, Apoll. I, 18), oder die Seelen der in der Sündflut umgekommenen Giganten (Pſeudoclem.) ſeien, gab es, wie wir geſehen haben, verſchiedene Privatanſichten, welche jedoch auf die weſentliche Seite der Sache one Einfluſs waren. Es iſt bei dieſer allgemeinen Einſtimmigkeit nicht nötig, alle einzelnen gelegentlichen Ausſprüche der Kirchenväter und Theologen über Beſeſſenheit zu citiren. In der Zeit der Scholaſtik wurde die Lehre — nicht ſowol von der Beſeſſenheit, als von der Kraft, Teufel auszutreiben (exorcismus) — ſehr fein ausgebildet (vgl. Thom. Aq. 22, qu. 78, art. 1 und de gratia miraculorum quaest. 6; Raphael de la Torre, tract. de potestate ecclesiae coerceudi; Alphons, a Castoro c. haereses; Delrio, disquisitiones magicae; Tbyraeus, de daemoniacis; Gisb. Voet, disput. tom. III, pag. 1135 sqq. de exorcismo; Serrarius, comm. ad Tobiam u. A.). Es ward dabei one weiteres vorausgeſetzt, daſs Dämoniſche fort und fort vorkommen *). (Beſtimmte Fälle von wirklichen oder vermeintlichen Dämoniſchen, z. B. der der Martina Broſſer, der Eliſabeth Berthona, der Magdalena de la Cruz u. a., finden ſich bei Thuanus lib. 133, Raphael Halinſhed, Sleidanus lib. 9, ann. 1534, Delrio, Cyprian de Valera u. a. berichtet. Über die berüchtigte Berner Dominikanergeſchichte mit Jetzer 1509 vgl. Hottinger, hist. eccl. p. 5, p. 331—413. Eine Sammlung katholiſcher Exorzismusformeln gibt Gisb. Voet III, S. 1157 ff.) Die Kraft des Exorzismus wurde von den proteſt. Scholaſtikern als ein charisma siue infallibili cum aeterua salute conuexione betrachtet, der Exorzismus ſelbſt als einfache jussio seu obtestatio, und wurde als ſolcher unterſchieden von dem exorcismus ethnico-magicus, dem judaicus und dem papisticus. — Eine gewiſſe praktiſche Bedeutung erhielten dieſe Unterſuchungen durch die Anwendung des Exorzismus bei der Taufe. Als die heidniſchen Germanen bekehrt wurden, war es ganz in der Ordnung, daſs jeder (Erwachſene), der ſich taufen ließ, vor ſeiner Taufe feierlich gelobte, dem Teufel und ſeinen Werken (dem Heidentum, den Blocksbergfarten u. dgl.) entſagen zu wollen. Dies einfache Gelübde wurde aber allmählich, als mit ſeiner Veranlaſſung ſein Verſtändnis ſich verlor, ſeltſamerweiſe in eine Art von Teufelaustreibung verwandelt, und erhielt ſich in dieſer Form bei der Kindertaufe, wurde ſogar in einzelne Teile der lutheriſchen Kirche mit herübergenommen, und will neuerdings hier und da als unentbehrlicher Beſtandteil des Taufritus wider in Anſpruch genommen werden, wärend doch ein dämoniſcher Zuſtand im Täufling nicht vorhanden iſt, die (von dämoniſchem Zuſtande wol zu unterſcheidende) geiſtig-ſittliche Knechtſchaft unter der Sünde aber durch einen Exorzismus nicht beſeitigt werden kann (vergl. darüber und dagegen Gisb. Voet, tom. III, pag. 1173 sqq., appeud. de exorc. infantum baptizandorum; Harms, Paſtoraltheol. II, S. 177 ff.; Musculus, ad act. 22, 4;

*) Der Widerſpruch von David Georgius (liber mirab.) und Andreas Hugelmumſon im 17. Jarh. gegen die Lehre vom Teufel überhaupt (die Teufel ſeien pravi motus voluntatis humanae) blieb ganz vereinzelt ſtehen.

Centur. Magd., cent. 1, lib. 2, cap. 6 fol. 110 und 497; Beza, epist. 8 ad Hemminginm; Heerbrand, comp. theol., de bapt. pag. 549).

Nehmen wir zu dem allen noch hinzu, daſs das 16. und 17. Jarhundert die Blütenperiode der Hexenprozeſſe war, ſo kann es nicht auffallen, daſs im 18. und 19. Jarh. ein gewaltiger Umſchlag erfolgte. Hatte man zuvor one weiteres vorausgeſetzt, daſs dämoniſche Zuſtände noch fortwärend vorkämen, und hatte man alle möglichen wirklich oder vermeintlich unheimlichen Erſcheinungen auf finſtere Einwirkungen des Teufels und ſeiner Engel bezogen: ſo muſste, ſobald dieſer Wan wich und das vermeintlich Diaboliſche in der Gegenwart ſich als ein höchſt natürliches herausſtellte, die Geſar nahe liegen, daſs man nun auch die dämoniſchen Erſcheinungen aus der Zeit Chriſti und der Apoſtel als miſsverſtandene natürliche Erſcheinungen anſah. Wärend noch ſelbſt Grotius den Dämonismus unbezweifelt gelaſſen hatte *), wärend nicht nur Hermann (de δαιμονιζομένοις, Wittenberg 1738), Gronau (de daemoniacis, Bremen 1743), Zeibich (Beweis, daſs die Beſeſſenen nicht natürliche Kranke geweſen, Schleiz 1776), Marek (text. exerc.), Deyling (observ. II, p. 371 sqq.) und Storr (opusc. I, 53 sq.), ſondern ſelbſt Erneſti (n. theol. Bibl. III, 799 ff.) noch an der alten Anſicht feſthielten, regten ſich bei Hobbes (Leviathan), Bekker, (bezauberte Welt) und Wetſtein (I, 279 ff.) die erſten Zweifel. Semler aber war der erſte, welcher (in ſeiner comm. de daemoniacis, quorum in novo test. fit mentio, Halle 1760) den Satz aufſtellte, daſs die neuteſtamentlichen Dämoniſchen gewönliche Kranke geweſen ſeien, und ihm folgten Gruner (de daemoniacis, Jen. 1775), Farmar (Verſuch über die Dämoniſchen, Bremen 1776; Briefe an Worthington über die Dämoniſchen, in Semlers Ev. mit Zuſätzen, Halle 1783), Timmermann (de daemoniacis evangeliorum, Rinteln 1786), Cäſar (Bedenken von den Beſeſſenen, München 1790), Kirchner (Dämonologie der Hebräer, Erl. 1798), Winzer (de daemonologia, Leipz. 1821 f.), Nanz (die Beſeſſenen im N. T., Reutl. 1840), und von da ging dieſe Anſicht in alle rationaliſtiſchen Kommentare und ſonſtigen Schriften über.

Da die Wirkungen der Dämonen auf die Dämoniſchen lediglich und einfach in Störungen des Nervenlebens und der leiblichen Organe des Seelenlebens beſtanden, ſo gehört unendlich wenig Scharfſinn dazu, um zu behaupten: dieſe Zuſtände der Dämoniſchen ſind nichts weiteres als — Krankheiten! Freilich ſind es Krankheiten; wenn das Gehirnleiden durch den Einfluſs eines Dämon bis zur Tobſucht geſtört wird, ſo iſt der Erfolg ebenſogut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechaniſche Läſion der Menningis geſtört wird! Wenn das Spinal-Nervenleben durch den Einfluſs eines Dämon geſtört wird bis zum Eintritt epileptiſcher Zufälle, ſo iſt der Erfolg ebenſo gewiſs eine Krankheit, als wenn daſſelbe Rückenmark durch natürliche Urſachen vertrocknet und hieraus Epilepſie entſteht. Aber ebendeshalb iſt ja mit jener bloßen Aufzeigung der Änlichkeit oder Gleichheit der Symptome oder der Folgen noch gar nichts bewieſen! Die Frage bleibt ja doch immer, ob die Urſache der Krankheit eine natürliche war oder ob ſie in einem dämoniſchen Einfluſſe lag. Und wenn man, dieſer Frage gegenüber, dem Rationalismus ſcharf unter die Augen ſieht, ſo hat er keinen Beweis, daſs bei den Dämoniſchen die Urſache nicht in einer Einwirkung von Dämonen gelegen haben könnte: man müſste denn die ſubjektive Meinung „wir glauben an keine gefallenen Engel, an kein Reich der Finſternis, an keine Möglichkeit einer Einwirkung des Geiſterreichs auf die Menſchen, und darum können jene Krankheitserſcheinungen bei den Dämoniſchen nicht in dämoniſcher Einwirkung, ſondern nur in irdiſch-natürlichen Urſachen ihren Grund gehabt haben" — für einen Beweis gelten laſſen! In unſerer tiſchrückenden und tiſchebefragenden Zeit nimmt ſich ein ſolcher Beweis beſonders gut aus, und dient zum Beleg,

*) Ad Matth. 4, 24. δαιμονιζομένους autem esse apparet non quovis modo insanientes, sed impurorum spiritnum vi majore correptos atque agitatos, qnales erant, quos Graeci νυμφολήπτους, Latini larvatos, ceritos, lymphaticos vocabant. Cum hoc enim malo conflictantium copiam magnam exhibuit non Christi tantum apostolorumque sed et serior aetas, ut videre est apud Originem. Tert., Cypr.

wie viel leichter ſich der Menſch zum Aberglauben entſchließe als zum Glauben an das, was Gottes Wort ihm ſagt. Aber allen jenen Erſcheinungen gegenüber, welche dem Bereich des Magnetismus angehören, und deren Exiſtenz ſo zweifellos konſtatirt iſt, iſt es überhaupt lächerlich, von einer „Unmöglichkeit" von Geiſterwirkungen auf das menſchliche Nervenleben reden zu wollen *).

Man hat ſich nun aber weiter darauf berufen, daſs ja auch die Heiden zur Zeit Chriſti und zuvor ſchon den gleichen Glauben von dämoniſcher Einwirkung gehabt hätten, und daſs folglich dieſer Glaube ganz offenbar ein Aberglaube jener Zeit, eine bloße Zeitvorſtellung geweſen ſei. Der Oberſatz iſt halb und halb richtig; zwar die korybantiſche und bacchantiſche Manie (Herod. 4, 79, Eurip. Bacch. 293 ff., Dion. Hal. de Demosth. 22), in welche man ſich freiwillig verſetzte — analog mit der Raſerei der Fakire in Ägypten — hat mit dem dämoniſchen unfreiwilligen Leidens-Zuſtande gar nichts zu ſchaffen, ſowenig als das δαιμόνιον des Socrates oder der die Poeten inſpirirende Dämon; auch die (ſittliche) Zornwut des Cambyſes, welche Herodot (3, 33) der Einwirkung eines Gottes zuſchreibt, bietet keine Analogie mit der Beſeſſenheit; denn Cambyſes betrug ſich nur „wie beſeſſen" (wie man jetzt es ausdrücken würde), indem er ſeinen Bruder tötete und ſeine Schweſter ſchändete und ſie dann freite. Wenn ſolches ſittlich verſchuldete Raſen dem Einfluſſe eines δαίμων, d. h. eines Gottes (nicht eines Teufels) zugeſchrieben wurde, ſo erklärt ſich daraus hinlänglich der Sprachgebrauch des Wortes δαιμονᾶν, welches urſprünglich ein ſolches wollendes ſittlich verſchuldetes Toben und Raſen verzeichnete (z. B. Aesch. choëphor. 564, ἐπειδὴ δαιμονᾷ δομὸς κακοῖς, Sept. a. Theb. 1003, δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ), dann aber auf jede (auch krankhafte, leidende) Art von Raſerei übertragen wurde, wie denn überhaupt in allen Sprachen die Ausdrücke für das ſittliche und für das pſychiſche Tollſein vielfach mit einander vertauſcht werden. Auch Odyſſ. 5, 396 iſt von dem Walten eines neidiſchen Gottes (στυγερὸς δαίμων), nicht von Beſeſſenſein durch einen „Dämon" die Rede. Beſtimmte Belege, daſs die Krankheit der Seelenſtörung im klaſſiſchen Altertum Dämonen zugeſchrieben worden ſei, ſind nicht vorhanden. Zwar wurde die Epilepſie auch von Heiden (Lucian, philopseud. cap. 16. und ſchon zur Zeit des Hippokrates, 460 v. Chr., ſiehe Wetſtein S. 282 ff.) einem dämoniſchen Einfluſſe zugeſchrieben; allein auch bei Hippokrates ſcheinen unter den δαίμονες immer nur feindſelige Götter verſtanden zu ſein, die dem Menſchen dies Leiden zuſchicken. Dagegen geht aus den ſchon oben angeſürten Stellen des Joſephus und Juſtinus hervor, daſs zur Zeit Chriſti auch die Heiden von eigentlich Dämoniſchen wuſsten, und aus Plutarch (sympos. 7, 5) und Lucian (philopseud. 16) daſs auch die Heiden durch Beſchwörungsformeln die böſen Geiſter auszutreiben ſuchten. (Daſs auch ſie dieſelben für Seelen Verſtorbener gehalten hätten, iſt durch nichts zu erweiſen **); Philoſtratus ſteht mit dieſer Anſicht allein.) — Was folgt nun aber hieraus? Daſs der ganze Glauben an dämoniſche Zuſtände Aberglaube ſein müſſe, weil er auch bei Heiden ſich finde? Soll die Exiſtenz des Mondes auf Aberglauben beruhen, weil auch die Heiden vom Monde reden? Wenn ſich irgendwie nachweiſen ließe, daſs die Annahme dämoniſcher Leidenszuſtände, dämoniſchen Gequältſeins, ihre Wurzel in dem altklaſſiſchen Glauben an Korybantismus hätte, und ferner, daſs dieſe Anſchauung dann von den Heiden zu den Juden übergangen wäre, dann hätte jene Schluſsfolgerung einigen

*) Nicht als wollten wir die dämoniſchen Erſcheinungen mit denen des tieriſchen Magnetismus identifiziren, oder aus Magnetismus erklären, oder in den Klopfgeiſtern der Seherin von Prevorſt den Kommentar zu den Geiſtern Satans im Neuen Teſtamente ſuchen! Jener Bereich des Magnetismus beweiſt uns nur im allgemeinen ſoviel, daſs überſinnliche, unheimliche Einwirkungen auf ein fremdes Nervenleiden überhaupt ſtattfinden können. Siehe darüber unten.

**) Mit Unrecht beruft ſich Winer (Realw. s. v. Beſeſſene), der hier überhaupt Verſchiedenartiges ziemlich unkritiſch zuſammengeſtellt hat, auch auf Horaz Epod. 5, 91, wo Horaz doch nur droht, daſs er als Geiſt widerkommen und die Schlafenden wie ein Alp mit bangen Träumen ängſtigen wolle. Daraus folgt alſo nur, daſs die Heiden an Geſpenſter, revenants, glaubten.

Schein. Wir haben aber gesehen, dass das heidnische Altertum in der vorchristlichen Zeit von Besessenheit im eigentlichen Sinne gar nichts weiß, und dass die Bacchanten, Korybanten und der in Leidenschaften rasende Cambyses mit den Dämonischen nicht die geringste Ähnlichkeit haben. Dagegen tauchen erst in der Zeit nach Christo auch bei den Heiden Spuren auf von Leidenden, die durch finstere Geister sich gequält fülen, und die man durch Beschwörungen von ihrer Plage zu befreien strebt. Mögen die Heiden (was sehr möglich ist) von den Juden gelernt haben, böse Geister als die Ursache solcher Zustände zu erkennen, oder mögen sie durch eigenen Instinkt darauf gefürt worden sein, mögen sie in den einzelnen richtigen Fällen den dämonischen Einfluss erkannt, oder in irrtümlicher Verallgemeinerung alle änlichen Krankheiten (z. B. Epilepsie), auch die bloß natürlichen, auf gleiche Ursachen zurückgefürt haben: keinenfalls folgt daraus, dass ihr Bewusstsein von der Existenz dämonischer Einflüsse auf Aberglauben beruht haben müsse. Neben dem Lichte der Offenbarung in Israel geht im ganzen Altertum das Dämmerlicht des Heidentums, neben dem Reiche der Prophetie das Reich der von Irrtum getrübten, aber einen Kern der Warheit in sich bergenden menschlichen Anung her. Gesetzt also, dass wirklich schon in der Zeit vor Christo die Heiden bei ihren *στυγεροῖς δαίμοσι* nicht an das allgemeine Walten neidischer feindseliger Gottheiten, sondern wirklich schon an einzelne, den einzelnen Körper besitzende „Dämonen" (etwa an Seelen aus dem Tartarus) gedacht hätten, so würde damit noch in keiner Weise bewiesen, dass das, was das N. T. von den Dämonischen sagt, nicht war sein könne.

So wenig die Berufung auf das Vorkommen analoger Aussagen bei den Heiden von Gewicht ist, so wenig auch endlich die Berufung darauf, dass heutzutage Besessenheit nicht mehr vorkomme. Wir stellen dieser Behauptung nicht die Gegenbehauptung entgegen, dass Besessenheit allerdings noch vorkomme*); denn wie sollten wir den Beweis hiefür liefern? Dass es in unsern Irrenhäusern noch hin und wider, und gar nicht so selten, Kranke gibt, welche sich für besessen ansehen, ist eine bekannte Tatsache**); ob aber diese Ansicht selbst nur ein Teil des Irrwans sei, oder ob ihr eine Realität zu Grunde liege, müsste erst in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden. Es gibt christliche, entschieden gläubige Irrenärzte, die es versichern, ihnen sei noch kein wirklich Besessener vorgekommen; mögen auch selbst für den gläubigen Arzt die Kriterien im einzelnen Falle schwierig sein, so dürfte hierin ein etwas allzukritischer Standpunkt immer noch mehr zu empfehlen sein, als ein zu leichtgläubiger. Denn dass ein Halb-Irrer zur Entschuldigung seines Zustandes (und etwaiger Ausbrüche von Zorn, Wut, Satyriasis in demselben) Besessenheit in Anspruch nimmt, one wirklich besessen zu sein, ist sehr denkbar; ebenso dass durch rein körperliche Ursachen sich der Wan, besessen zu sein, als fixe Idee ebensogut bilden kann, wie andere fixe Ideeen. Der einzige vollgültige Beweis für wirkliche Besessenheit würde meines Erachtens darin liegen, wenn auf ein Gebot ***), einen Befehl im Namen Christi hin, dass der unsaubere Geist ausfaren sollte, der Kranke von seinem Leiden befreit würde.

Gerade diesen Beweis haben wir aber in Betreff der Dämonischen im Neuen Testament. Selbst auf ein im Glauben gesprochenes Wort von Juden sind Dämonische geheilt†) worden (vgl. Matth. 12, 27, wo Christus es entschieden in Abrede stellt, dass durch finstere Kräfte der Magie solche Heilungen gelingen könn-

*) Änliches sprach Olshausen, wenn auch nur als Vermutung, aus.

**) Bestimmte Fälle siehe in Friedreich „Zur Bibel" I, S. 321.

***) Nicht auf ein Gebet. Dass durch gläubiges Gebet Krankheiten geheilt worden sind (von Pf. Blumhardt), ist Tatsache. Durch solches Gebet könnte aber auch eine rein körperliche Krankheit geheilt werden, die der Betende mit dem Kranken irrtümlicherweise für Besessenheit hielte. Ein solcher theoretischer Irrtum würde die Kraft des Gebetes nicht aufheben.

†) Einen bestimmten Fall einer solchen Heilung versichert Josephus (ant. 8, 2, 5) mit angesehen zu haben.

ten; vgl. auch die ganz hiermit übereinſtimmende, obenangefürte Stelle des Juſtinus, (dial. c. Tryph. cap. 85), und wenn dabei (aus Blindheit) vermeintlich ſalomoniſche Formeln oder gar Wurzeln und Umwicklungen angewendet wurden (Just. ibid., Joseph. ant. 8, 2. 5), ſo zeigt ſchon die Stelle Joſeph. b. j. 7, 6. 3, ſowie die Stelle ant. 8, 2. 5, daſs die Anwendung jener Rautenwurzel und ihre Wirkung keine *mediziniſche* war (denn die Wurzel wurde dem Kranken nur an die Naſe gehängt, oder gar nur in ſeine Nähe gebracht, in der irrigen Meinung, daſs ſie eine magiſche Wirkung habe). Daſs eine *mediziniſche Kur nicht* angewendet wurde, ſteht nach den Berichten des Joſephus feſt; daſs gleichwol Heilungen hier und da erfolgten, iſt nach Joſephus, Juſtin und Matth. 12, 27 nicht zu bezweifeln, und daſs bei ſolchen Heilungen *nicht magiſche und finſtere* Kräfte gewirkt haben *können*, ſagt der Herr Matth. 12 ſo ausdrücklich, daſs wir mit Juſtin urteilen müſſen, *nicht* die vermeintliche magiſche Kraft jener Wurzeln u. ſ. w. habe den Dämon ausgetrieben, ſondern das im Vertrauen auf Jehovah geſprochene *Wort trotz* dem abergläubiſchen Anhängſel jener Wurzeln. Iſt die Krankheit aber auf ein bloßes *Wort* eines gläubigen Juden hin gewichen, ſo muſs es *wirkliche Beſeſſenheit* geweſen ſein; denn eine körperliche Krankheit kann man nicht ſo hinwegkommandiren.

Der Rationalismus hat ſich freilich auch hier wider zu helfen gewuſst, und behauptet, die Beſeſſenheit ſei eine bloße *fixe Idee* geweſen, und eine ſolche könne mit einem bloßen Worte den Leuten benommen werden. (So namentlich Dr. Paulus, und neuerdings Friedreich „Zur Bibel" Th. I, S. 321 und 329 ff.) Glücklicher mondſüchtiger Knabe Matth. 17, deſſen Epilepſie eine bloße fixe Idee war *)! Doch ſehen wir von dieſem Falle ab, und laſſen wir die fixe Idee gelten. Aber wie ſteht's mit der gerühmten Heilungsart? Sämtliche jetzige Irrenärzte werden darüber lachen. Man erzält ſich wol eine Geſchichte, daſs ein Mann von ſeiner fixen Idee, es ſei ihm eine Birne an die Naſe gewachſen, durch einen Schnitt in die Naſe und eine gleichzeitig vorgezeigte Birne geheilt worden ſei; man vergiſst aber gewönlich den Schluſs der Geſchichte hinzuzuſetzen, daſs er nämlich den andern Morgen ſeinen Arzt ſehr betroffen machte durch die Eröffnung, wärend der Nacht ſei wider eine neue Birne herausgewachſen! Denn *das* iſt der Erfolg *aller* ſolcher albernen Kuren geweſen! „Fixe Ideeen" haben ſtets ihre *körperliche* Urſache, und zwar meiſtens in einem mechaniſchen Druck, den ein erkranktes Organ auf irgendwelche Nerven ausübt; und ſo lange dieſe körperliche Urſache nicht entfernt iſt, kehrt die fixe Idee ſtets wider zurück; durch Taſchenſpielerei und Täuſchung wird ſie nie entfernt. Würde die Beſeſſenheit alſo auf einer fixen Idee beruht haben, ſo würde ſie durch ein Wort nicht haben entfernt werden können.

Mindeſtens nicht durch ein Wort von einem Juden. Eher allenfalls durch ein Wort Jeſu, *vorausgeſetzt, daſs man Jeſu Wunderkraft zugibt*. Wie Jeſus andere körperliche Krankheiten geheilt hat durch ein Wort — ſo könnte man ſagen — ſo hat er auch dieſe Krankheit geheilt. Es *waren* rein phyſiſche Leiden; man *hielt* ſie nur für dämoniſch gewirkte, und Jeſus *accommodirte* ſich an die Zeitvorſtellung. — Dieſe oftmals (u. a. auch von Winer in ſeinem Realwörterbuch) aufgeſtellte Anſicht hat ihre Widerlegung aber ſchon in Strauß Leben Jeſu gefunden. Abgeſehen, daſs bei der ganzen Accommodationstheorie dem Herrn ein keineswegs ſittliches und warhaftiges Verfaren beigemeſſen werden müſste, ſo ſind ja eben der Stellen mehrere, wo der Herr, *one alle Veranlaſſung*, in rein theoretiſcher Lehrtätigkeit, die Beſeſſenheit zum Gegenſtande ſeines Vortrages macht. Nicht nur ſagt er niemals auch nur ein einziges Wort

*) Friedreich (S. 289 ff.) läſst auch dieſe Epilepſie „pſychiſch" geheilt werden (!), ſagt aber dann (S. 293): „Über den heilenden Einfluſs, den Jeſus in dieſem Fall auf den Kranken ausübte, *läſst ſich eigentlich nichts mit Beſtimmtheit behaupten*". Endlich meint er gar, Jeſus habe den Knaben *gar nicht* geheilt; der Anfall habe von ſelbſt aufgehört, und ob nicht ſpäter neue Anfälle gekommen ſeien, darüber „ſchweige die Geſchichte!" — Gewiſs die bequemſte Art, die Wunder loszuwerden!

zur Untergrabung jener Vorſtellung, ſondern er ſelbſt ſpricht widerholt aus der Vorausſetzung eines dämoniſchen Grundes jener Zuſtände heraus (Matth. 10, 8; 17, 21; Luk. 10, 18 ff.), und benützt die im Gebiete des Dämonismus geltenden Geſetze ganz ebenſo als Stoff zu einem Gleichniſſe, wie ſonſt die im Gebiete der Natur geltenden Geſetze (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.), ſo daſs man ſieht, er hat jene Geſetze als nicht minder real betrachtet, wie dieſe. Matth. 12, 55 ff. entwickelt er förmlich eine Theorie über die Dämonen und den Dämonismus, und von der Stelle Luk. 10, 18 ff. hat ſelbſt Dr. Paulus (exeg. Hdb. II, S. 566) zugeſtehen müſſen, daſs ſich darin die Anſicht von dämoniſchem Beſeſſenſein als Jeſu eigene Annahme ausgeſprochen finde.— Unaufhaltſam werden alſo die, welche die Möglichkeit real dämoniſcher Zuſtände für die Zeit Chriſti in Abrede ſtellen, von der unhaltbaren Accomodationstheorie weitergedrängt zu der Annahme, daſs Jeſus ſelbſt ſich im Irrtum über die Urſache jener Übel und in den falſchen Vorausſetzungen ſeiner Zeit befangen befunden habe.

Auf dieſer äußerſten Spitze angelangt, ſchlägt aber die rationaliſtiſche Beſtreitung des Dämonismus in ihr eigenes Gegenteil um; ſie wird zum absurdum, und verwandelt ſich für jeden Unbefangenen in einen Beweis, daſs die Torheit Gottes weiſer ſei, denn die Klugheit der Menſchen. Am allerhaltloſeſten iſt die Annahme derer, welche in ſchwankender Halbheit die Behauptung, daſs Jeſus geirrt habe, mit einem Reſt von Glauben an Jeſu göttliche Sendung und Wunderkraft verbinden zu können meinen. Die Dämoniſchen ſollen lediglich an natürlichen Krankheiten gelitten haben, Jeſus ſoll die Kraft beſeſſen haben, ſolche Krankheiten wunderbar durch ein bloßes Wort zu heilen, aber die Fähigkeit, ſie als natürliche Krankheiten zu erkennen, ſoll ihm abgegangen ſein!*) Man ſtatuirt in Jeſu Perſon einen mit übernatürlichen Kräften ausgeſtatteten Wundertäter, gibt aber gleichwol dem eigenen ſubjektiven, auf keinerlei Beweis ſich gründenden Urteil über das Weſen der Dämoniſchen den Vorzug vor den beſtimmteſten Ausſprüchen und Aufſchlüſſen, die jener übernatürlich begabte Mann getan hat. Wir haben von den Dämoniſchen des N. Teſt.'s keinen geſehen, geſchweige einen derſelben geheilt; Jeſus hat ſie nicht bloß geſehen, ſondern auch geheilt; gleichwol ſollte unſer auf keinem poſitiven Beweiſe ruhendes Urteil, daſs jene Leiden, weil der Erſcheinung nach phyſiſch-pſychiſchen Krankheiten analog, auch der Urſache nach phyſiſch und natürlich geweſen ſein müſsten, mehr gelten, als der Ausſpruch deſſen, der dem Sturm und den Wellen gebot und den Menſchen ſogar ins Herz ſchaute?! Der Jeſus, welcher ſich über das Weſen des Dämonismus im Zweifel befindet, iſt jedenfalls nicht mehr der bibliſche, nicht mehr der Son Gottes, ſondern ein modernes Gedankenprodukt.

Nur der entſchiedene Unglaube hat ein Recht, one der gröbſten Inkonſequenz zu verfallen, einen Irrtum Jeſu über die Urſache und das Weſen der Beſeſſenheit anzunehmen. Dieſer Unglaube mag ſich dann mit dem N. Teſt. zurechtzufinden ſuchen, wie er will; er mag ſich zu der Abſurdität der „natürlichen Wundererklärungen“ flüchten, und ſeinen Jeſum allerlei ſchnellwirkende Medikamente hinter dem Rücken der Jünger und übrigen Zeugen anwenden, und ihn ſo die „Wanſinnigen und Tobſüchtigen und Epileptiſchen“ mit einer, freilich die ganze neuere Medizin weit übertreffenden Geſchicklichkeit in aller Geſchwindigkeit kuriren laſſen; oder er mag ſich zu der wunderbarſten aller Hypotheſen, der Mythenhypotheſe, flüchten, und ſelbſt den Bericht des Augenzeugen Apoſtelgeſch. 16 von der Magd, welche die Gabe des Hellſehens durch ein Wort des Apoſtels Paulus — verlor, für mythiſch oder beſſer für erdichtet erklären! Dem, welcher in Chriſto ſeinen Heiland und Erlöſer, den Sünde, Natur und Tod

*) Wenn Pf. Blumhardt durch Gebet die Heilung Kranker erfleht, ſo iſt dabei denkbar, daſs er über einen Kranken im Irrtum wäre, ihn irrtümlicherweiſe für beſeſſen hielte, und daſs darum doch ſein Gebet erhört wird. Aber Pf. Blumhardt iſt ein Menſch und iſt kein Wundertäter, und will keiner ſein. Man wird hoffentlich Chriſtum nicht auf eine Linie mit Blumhardt ſtellen wollen! Niemand würde ſich das mehr verbitten, als der letztere ſelber.

überwindenden Son Gottes, erkannt hat, wird um der Person dieses seines Herrn willen auch das, was er über die Dämonischen gelehrt hat, als Tiefe der Warheit gelten, vor welcher er in der Kleinheit und Lückenhaftigkeit seines Erkennens sich zu beugen hat. Mögen jene Zustände in ihren Erscheinungen noch so sehr als Störungen des Nerven- und Seelenlebens sich herausstellen und somit den Symptomen nach gewissen natürlichen Krankheiten änlich sein; das Wort dessen, der jene Zustände durchschaut und geheilt hat, wie die Art der Heilung selbst, bezeugen uns, dass die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterer Geister, gefallener Engel lag, die sich gleichsam zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane drängten, letztere sich und ihrem verderblichen Einflusse dienstbar machten, und so jene furchtbaren Störungen teils des Gemütslebens, teils des leiblichen Lebens hervorriefen. Die Frage, ob jetzt noch analoge Fälle wirklicher (und nicht bloß eingebildeter) Besessenheit vorkommen, erscheint hiebei als völlig irrelevant, und das Ergebnis der Untersuchung jedes einzelnen solchen Falles kann ruhig abgewartet werden, wie es auch ausfallen möge; denn so wenig von dem Vorkommen des Dämonismus zu der Zeit Jesu, der Zeit des höchsten Kampfes zwischen Licht und Finsternis, gefolgert werden darf, dass auch jetzt noch gleiches vorkommen müsse, so wenig könnte umgekehrt aus dem (noch fraglichen) Faktum, dass jetzt nur noch eingebildete, nicht wirkliche Besessenheit vorkomme, gefolgert werden, dass auch zu Jesu Zeit bloß eingebildete Besessenheit vorgekommen sei. Die Folgerung wäre mindestens nicht besser, als wenn man aus dem Umstande, dass jetzt keine Toten mehr auferstehen, folgern wollte, dass auch Jesus nicht auferstanden sein könne! — —

Die Aufgabe einer biblisch-gläubigen und dabei naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft kann also nur die sein, jene Thesis als gegebene anzunehmen, und den Versuch zu machen, sie in ihrem Zusammenhange mit den uns bekannten Gesetzen der Psychologie, Physiologie und Nosologie zu einer einheitlichen Anschauung zu bringen. Was dabei hinter und über aller naturhistorischen Forschung liegt, ist die Voraussetzung eines Reiches der Finsternis, eines Heeres gefallener Engel. Christus, die Warheit, lehrt uns, dass es ein solches Reich der Finsternis gebe, und so widersinnig der philosophische Gedanke eines bösen „Prinzips" ist (da das Böse eben kein Prinzip hat, sondern als das Prinziplose und Prinzipwidrige nur am Guten als schlechte Qualität und widerspruchsvolle Bestimmtheit existirt), so wenig kann vernünftigerweise gegen die von Christo gegebene Enthüllung und Eröffnung: dass es außerhalb der Menschheit und Erde noch andersgeartete und andersbegabte persönliche Kreaturen gäbe, und dass ein Teil derselben in Sünde gefallen sei, und seine kreatürlichen Kräfte nun wider Gott, wider die Kreatur und wider das Reich Gottes anwende — eingewendet werden. Was uns Christus und die Apostel über den Einfluss dieser gefallenen Engel auf das Gebiet der Freiheit und des religiös-sittlichen Lebens sagen (namentlich Ephes. 6, 12), das sehen wir, wenn wir die Augen auftun wollen, durch die Erfarung bestätigt. Der Providenz Gottes steht das Zerrbild einer Quasi-Providenz des Bösen entgegen, die sich aus menschlichen Konspirationen nicht erklären lässt. One und wider Willen arbeiteten sich feindliche menschliche Mächte einander in die Hände; sodann gibt es Zeiten, wo keine feine Nase dazu gehört, um den „Rauch aus dem Abgrund" zu riechen, der bald Millionen mit einander zum offenen Taumel benebelt, bald als schleichendes Gift in den Köpfen und Herzen der Frömmsten das Christentum krank, das Salz dumm zu machen strebt. — Dass neben diesem Einfluss auf religiös-sittlichem Gebiete auch Einflüsse auf physisch-psychischem Gebiete möglich und denkbar seien, wird sich um so weniger bestreiten lassen, da selbst jener erstere Einfluss nicht wol als ein rein geistiger, direkt auf den Willen des Menschen gehender gedacht werden kann *), sondern

*) In diesem Falle würde die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhören. Daher sagt schon Gisbert Voet (tom. I, p. 943 sqq.) diabolus non illabitur in mentem aut voluntatem, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in phantasiam et in reliquas facultates sensitivas aliquid potest. Ebenso Burmann, synops. theol. I, 46, 54: In animam quanquam

nur als ein auf die niedern Seelenkräfte und durch sie auf die Phantasie einwirkender, und da ferner gerade diese niederen Seelenkräfte mit ihren Organen den mannigfachsten Einwirkungen offen liegen.

Hiermit berüren wir das physiologische Gebiet. Wer die gefallenen Engel sind und was sie vermögen, können wir nicht untersuchen, sondern haben uns in dieser Hinsicht lediglich an die von Jesu Christo gegebenen Aufschlüsse zu halten. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur dagegen und die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe unterliegt der physiologischen Beobachtung, und so schwierig und rätselhaft allerdings auch dies Gebiet ist, so fehlt es da doch nicht an bestimmten und sichern Anhaltspunkten.

Wir beginnen beim äußerlichsten, bei denjenigen Krankheiten, die der Erscheinung und den Symptomen nach den Leiden der Besessenen analog sind.

Die Epilepsie vor allem ist keine Krankheit, sondern lediglich ein Symptom, das sehr verschiedene Ursachen haben kann, die jedoch am häufigsten im Rückenmark oder Gehirn zu suchen sind. — Die Mondsucht ist ebenfalls keine Krankheit für sich, sondern nur eine, verschiedene Erkrankungen des Nervenlebens begleitende Reizbarkeit für den Mondwechsel, welche selbst in unsern Gegenden hin und wider vorkömmt, in heißeren Ländern aber weit häufiger ist, da dort das Mondlicht bekanntermaßen einen schädlichen, nachteiligen Einfluss äußert *). — Blindheit, Stummheit, Verkrümmung des Rückgrates sind ebenfalls Leiden, die sehr verschiedene Ursachen haben können; wir wollen uns hier nur daran erinnern, dass es eine hysterische Stummheit aus Seelenstumpfheit und Seelenverdunkelung, ebenso eine hysterische Verkrümmung und in heißen Ländern bei nervös-reizbaren Personen eine durch das Sehen in den Vollmond bewirkte Blindheit **) gibt. — Wansinn, Tobsucht und alle fälschlich sogenannten „Seelenkrankheiten" sind nach dem einhelligen Resultat der neuern psychiatrischen Forschungen nicht Krankheiten der Seele, sondern der feineren leiblichen Organe der Seele. Der geheilte Irre ist wider derselbe Mensch, der er vor seiner Erkrankung war, und weiß wider, was er zuvor gewusst, wärend der Krankheit aber vergessen hatte. Rausch und Fieberdelirium können als erläuternde Analoga dienen. Die Substanz der Seele liegt tiefer als das irdische Bewusstsein. Die Substanz der Seele nach Wissen, Wollen und Charakter bleibt intakt, wärend die Vollziehung des irdisch-wachen Bewusstseins gehemmt ist durch Hemmung der dazu erforderlichen feinen Leibesorgane. — Es findet hier nämlich eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt. Dass die Seele mit ihrem Wollen, ihren Leidenschaften und Bewegungen auf die Leiblichkeit einwirkt (z. B. auf die Schädelbildung, auf den Ausdruck der Physiognomie), ist eine bekannte Sache, selbst das in seinem Wesen rein geistige Laster des Geizes kann auf das Gehirn einwirken, und am Ende sich im Gehirn fixiren und zur Monomanie werden. (Jedes Laster ist ja nichts anderes, als eine habituelle Sünde, die durch ihre stete Widerholung eine Seite der Leiblichkeit überreizt und so innerhalb der Leiblichkeit ein selbständiges, dem Willen entnommenes und seiner spottendes Sein gewonnen hat). Diese Einwirkungen der Seele auf die Leiblichkeit sind lange und allmähliche. Nun gibt es aber widerum Einwirkungen der Leiblichkeit auf die Seele. Einesteils (beim Laster) Rückwirkungen des überreizten Organs, versuchende, reizende Rückwirkungen auf das Begehrungsvermögen. Andernteils aber Einwirkungen, die in keiner Weise in der Seele ihren Grund haben, sondern lediglich

---

immediate illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, phantasiae tamen ope ac per externos sensus valide eam quatere ac multis modis tentare potest.

*) Mit Psalm 121, 6 vgl. Krazenstein (vom Einflusse des Mondes auf den menschlichen Körper, Halle 1747); Reil (Arch. f. Physiol. I, 133 ff.); Kretschmar (de astrorum in corpus humanum imperio, Jena 1820); Rosenmüller zu Ps. 121; in betreff Westindiens die Reise des Grafen Görz; ferner Medicus, Geschichte periodischer Krankheiten, Buch I, Kap. I, § 3.

**) Carne, Leben und Sitten im Morgenlande I, S. 73. Vgl. auch die obenangefürten Schriften von Krazenstein, Reil u. s. w.

lich im Leibe, und die nicht auf das Begehrungsvermögen versuchend, sondern auf das Bewufstsein störend und verwirrend einwirken. Ein tapferer Offizier erhält eine Kopfwunde; ein Splitter der Hirnschale reizt die Menningis, und Delirium und Tobsucht stellen sich ein. Ein ruhiger frommer Mann bekommt das Nervenfieber; durch die Blutvergiftung wird das Gehirnleben gestört, und er beginnt in den tollsten Phantasieen sich zu ergehen. Ein dritter wird infolge eines Unterleibsleidens schwermütig, gemütskrank, apathisch bis zum Idiotismus. Die sogenannten Wansinnigen und Gemütskranken sind körperlich krank; die körperliche Krankheit mufs gehoben werden; sobald sie gehoben ist, stellt sich das Bewufstsein von selbst wieder her. Dafs sich einer ein solches körperliches Leiden durch Sünden und Ausschweifungen zugezogen haben kann, soll natürlich nicht geleugnet werden; aber die Sünde ist nie die nächste und unmittelbare Ursache des Wansinns, sondern nur die mittelbare, und ein anderer kann die gleiche Krankheit bekommen, one jene Sünde begangen zu haben.— Ist aber einmal die Störung des Bewufstseins da, so brechen nun die angeborenen bösen Begierden, der Schranke entnommen, in der umnachteten Seele frei hervor. Wirklich gepflegte und gehegte Schoßsünden, namentlich geschlechtliche, steigern sich (z. B. bis zur Satyryasis); aber es kommt auch oftmals vor, dafs Sünden, die lediglich als angeborne Anlage da waren und sich nie entwickelt hatten, nun im delirirenden Zustande auf die Oberfläche treten und ein den unerfarenen Zuschauer täuschendes Spiel treiben *), wärend wirklich gehegte Sünden sich listig verhüllen.

Was aber bei all diesen Krankheiten — von der Epilepsie bis zum Wansinn — die unmittelbare Ursache des Leidens und der Bewufstseinsstörung ausmacht, das ist eine von dem erkrankten Körperorgane ausgehende Reizung auf einzelne Nerven oder auf das ganze Spinal- oder Gangliensystem oder auf die Hirnhäute. Nun wissen wir, dafs analoge Reizungen auf das Nervensystem auch auf anderem als körperlich-materiellem Wege stattfinden können. Wir wissen, dafs es im Bereiche der menschlichen Natur ein Gebiet des thierischen Magnetismus gibt, wo eine (wenn auch durch feine Nervenströmungen, also freilich widerum leiblich vermittelte, aber nicht grobkörperliche) Einwirkung eines Seelenlebens auf das andere Seelenleben stattfindet; wir wissen, dafs z. B. eine unlautere, unkeusche Regung in der Seele des Magnetiseurs sofort bei der Magnetisirten schmerzliche Krämpfe bis zu den fürchterlichsten Konvulsionen hervorzurufen vermag; wir wissen endlich, dafs durch Magnetismus ein Mensch in den Zustand des Hellsehens versetzt werden, also sein irdisch-waches Bewufstsein aufgehoben werden kann. Mehr als dieser Tatsachen bedarf es nicht, um uns den Zustand der Dämonischen vollends erklärlich zu machen. Können zwischen Mensch und Mensch Einwirkungen des einen Individuums auf das Nervenleben des andern stattfinden, ist mit andern Worten das menschliche Nervenleben (immerhin unter Vorhandensein gewisser Prädispositionen) für direkte Einwirkungen einer fremden menschlichen Seele und ihrer Nervenströmungen empfänglich: so wird dasselbe menschliche Nervenleben auch für analoge Einwirkungen und Einströmungen **) empfänglich sein, welche von einem nicht-menschlichen Wesen, einem gefallenen Engel ausgehen. Die Einwirkungen des letzteren werden von anderer, stärkerer und furchtbarerer Art sein; immer aber wird es eine Reizung auf das Nervenleben sein, die stattfindet, und immerhin werden die Folgen im Menschen denen gleich oder änlich sein, welche durch sonstige Reizungen auf das Nervenleben hervorgerufen werden.

Es ist also kein Punkt vorhanden, wo das, was Christus uns über die Dämonischen lehrt, in Widerspruch träte mit den Resultaten physiologischer Forschung.

*) Man hat vielfache Beispiele, dafs bei notorisch keuschen und tugendhaften Menschen im Zustande des Irreseins unzüchtige Reden und Geberden vorkamen; umgekehrt aber auch, dafs notorisch lüderliche und verworfene Individuen im Zustande des (verschuldeten) Wansinns die gröfste Keuschheit zeigten.

**) Auch die Dämonen werden wir uns nicht leiblos zu denken haben, obschon ihre Leiblichkeit jedenfalls eine feinere, anders geartete ist. Auch bei ihnen erfolgen die Einwirkungen jedenfalls nicht one Vermittlung leiblicher Einströmungen.

Im Gegenteile steht beides in vollem Einklang. Auch, daſs eine Mehrzal von Dämonen auf ein menſchliches Nervenleben einwirkt, hat nichts Undenkbares. Daſs aber endlich auch das Nervenleben der Tiere in analoger Weiſe gereizt werden kann, iſt nicht zu bezweifeln; kennen wir doch Tiergeſchlechter (wie z. B. das Pferd), deren Nervenleben in ungleich höherem Grade reizbar iſt, als das der Menſchen. Die Reizung geht ja nicht auf den Geiſt, auf die Gedankenwelt, ſondern auf die Nerven als die leiblichen Organe der Seele. Und dieſe hat das Tier mit dem Menſchen gemein. Dann kann es aber auch im mindeſten nichts auffallendes haben, daſs jene Tiere zu Gadara wider Wollen und Berechnen der Dämonen durch die neue, aufregende, unheimliche Einwirkung in eine Tollwut gerieten, welche ſie — one ihren Willen — lediglich in Folge der Lokalität, nämlich des nahen Abgrundes, dem Tod in den Rachen führte. Dr. **Ebrard.**

Dänemark. Kirchliche Statiſtik. Das Königreich Dänemark hat (der Volkszälung von 1870 zufolge) auf 693½ Q.-Meilen 1,784,741 Einwoner. Die Nebenländer des Königreichs beſtehen aus den Färöern (23 Q.-Meilen mit 9992 Einw.), Island (1867 Q.-Meilen mit 69,763 Einw.), den weſtindiſchen Inſeln (5½ Q.-Meilen mit 37,881 Einw.) und Grönland (9352 Q.-Meilen mit 9825 Einw.). Die Bevölkerung bekennt ſich, mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen, zur evangeliſch-lutheriſchen Kirche. In betreff der konfeſſionellen Verhältniſſe weiſt die letzte Volkszälung folgende Reſultate auf.

	Lutheraner	Luther. Freigemeinden	Reformirte, Methodiſten, Anglikaner	Baptiſten	Röm. Katholiken	Diverſe chriſtl. Sekten	Juden	Mormonen	Ohne poſitive Religion (one Angabe einer ſolchen)
Kopenhagen . .	175,883	16	549	220	1092	169	3145	172	45
Odenſe	16,801	—	9	27	50	—	55	28	—
Aarhus . . .	14,914	—	18	—	28	—	21	40	4
Aalborg . . .	11,444	—	4	25	7	—	107	117	17
Randers . . .	11,044	—	6	—	41	—	201	53	1
Horſens . . .	10,347	—	3	4	18	—	74	25	3
Städte auf den Inſeln . . .	108,087	287	94	112	66	6	325	79	11
Städte in Jütland	60,254	8	746	59	242	8	197	136	11
Landſtriche auf den Inſeln . .	686,304	764	151	939	199	87	127	687	36
Landſtriche in Jütland . .	674,478	136	187	1837	114	209	30	791	77
Summa	1,769,583	1211 *)	1767 **)	3223 ***)	1857 †)	477 ††)	4290	2128 †††)	205 ††††)

*) Im J. 1860: 162. Eine auf Bornholm ſtattgefundene größere Seceſſion (Austritt) iſt die Haupturſache obiger bedeutenden Steigerung.

**) Im J. 1860: 1940. Die weitaus größte Zal machen die Methodiſten aus, welche in Kopenhagen abgenommen, anderswo aber zugenommen haben.

***) Im J. 1860: 2270. Von den Baptiſten gilt gleichfalls das von den Methodiſten Geſagte.

†) Im J. 1860: 1240. In den letzten Jaren hat die Propaganda (beſonders auch durch ihren unentgeltlichen Schulunterricht, Armenunterſtützung u. ſ. w.) noch weitere Fortſchritte gemacht.

††) Im J. 1860: 273. Hierunter ſind die griechiſchen Katholiken, die Swedenborgianer und die Irvingianer inbegriffen, welche letztere in neuerer Zeit ſehr zugenommen haben.

†††) Im J. 1860: 2657.

††††) Im J. 1860: 151. Dieſe Zal wächſt in dem Maße, als der Sozialismus ſich ausbreitet, was ſchon die nächſte Volkszälung beweiſen dürfte.

Dem Gesetze zufolge, welches der mit absoluter Statsgewalt bekleidete König Christian V. sogleich beim Antritte seiner Regierung (1670—1699) publizirte, war die evangelisch-lutherische Religion die einzige, welche in den Reichen und Landen des Königs geduldet werden durfte. Demnach gab es fortan eine Statsreligion und eine betreffs ihrer Verwaltung gänzlich der Krone untergebene Statskirche. Nur den fremden Gesandten wurde erlaubt, Hausgottesdienste nach ihrer abweichenden Konfession halten zu lassen. Im Fortgange der Zeit musste zwar, als eine Frucht des lebhaften internationalen Verkehrs und der Verbreitung liberalerer Ideeen, auch anderen Konfessionsverwandten ihre Religionsübung gestattet werden, welche jedoch eine mehr oder minder beschränkte blieb, auch nur als eine tolerirte galt. Auch mussten sie fortwärend der Statskirche, zur Bestreitung der Bedürfnisse derselben, gewisse Beiträge leisten, sowie es auch aufs strengste verboten war, Proselyten zu machen. Ist es hiermit nun freilich in neuester Zeit anders und besser geworden, so ist doch immer noch die Kirche in ihrer bisherigen Abhängigkeit vom State, welche insofern sogar noch verschärft worden, als der religionslose (namentlich in seinem Volksthing) überwiegend vom Geiste der Demokratie beherrschte Reichstag mit der Krone, bezw. dem Ministerium des Kultus, auch die kirchliche Gesetzgebungsmacht teilt und diese bei den wichtigsten Fragen in entscheidender Weise geltend macht. Die erwänte Änderung der Verhältnisse ist durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 eingetreten, dessen betreffende Bestimmungen auch ins revidirte Grundgesetz vom 28. Juli 1866 aufgenommen wurden. Die wichtigsten und bezeichnendsten Paragraphen sind folgende: § 3 lautet: „Die evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom State unterstützt"; § 5 bestimmt daher auch: „Der König muss zur evangelisch-lutherischen Kirche gehören". Von besonderer Bedeutung ist § 75, welcher die Zusage enthält: „Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geordnet" — eine Zusage, auf deren Erfüllung noch immer gewartet wird. Zwar sind, infolge gründlicher kommissarischer Beratungen, schon mehrere Entwürfe einer Kirchenverfassung — geeignet, der Kirche zu größerer Selbständigkeit zu verhelfen — dem Reichstage vorgelegt worden, welcher sich ihnen aber konsequent widersetzt und ihre Durchfürung verhindert hat. — Dagegen lautet § 76: „Die Bürger haben das Recht, sich zu einer Gemeinde zu vereinigen, um Gott auf die ihrer Überzeugung entsprechende Weise zu verehren, jedoch so, dass nichts gelehrt noch vorgenommen werden darf, was der Sittlichkeit oder der öffentlichen Ordnung widerstreitet". Und dazu § 77: „Niemand ist verpflichtet, für einen anderen Gottesdienst, als denjenigen, zu welchem er sich selber hält, persönliche Beisteuer zu leisten; jedoch muss jeder, der nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einer der vom State anerkannten Glaubensgemeinschaften nachweist, die zum besten des Schulwesens den Mitgliedern der Kirche gesetzlich obliegenden Abgaben leisten", worauf § 78 ergänzend hinzufügt: „Die Verhältnisse der von der Volkskirche abweichenden Glaubensgemeinschaften werden durch Gesetz geordnet" (was gleichfalls bisher noch unterblieben ist). Für alle Fälle verfügt § 79: „Niemandem darf, seines Glaubensbekenntnisses wegen, der volle Genuss seiner bürgerlichen und politischen Rechte verkümmert werden, sowie andererseits niemand aus dem angefürten Grunde sich der Erfüllung allgemeiner Bürgerpflichten entziehen darf". Dann besagt § 85: „Alle die Kinder, deren Eltern unvermögend sind, für die Unterweisung derselben zu sorgen, sollen in den Gemeindeschulen freien Unterricht erhalten". Und nicht minder liberal lautet § 86: „Jeder ist berechtigt, durch den Druck seine Gedanken zu veröffentlichen, wofür er jedoch den bestehenden Gerichten verantwortlich wird. Die Censur und andere vorbeugende Maßregeln können nicht wider eingefürt werden". Hierbei ist auf folgende Bestimmungen des bürgerlichen Strafgesetzes hinzuweisen: „Wer die Glaubenslehren irgend einer im Lande bestehenden Religionsgemeinschaft verhönt und verspottet, wird mit Gefängnis oder Geldstrafen bestraft". Dasselbe enthält auch Strafbestimmungen gegen jede Störung des öffentlichen Gottesdienstes.

Demnach waren die Religions- (Gewissens-), die Assoziations- und Pressfreiheit seit dem Revolutionsjare 1849 vollkommen gesichert. Nicht lange nachher wurde,

durch Gesetz vom 13. April 1851, im Interesse der Dissenter und um der gemischten Ehen willen, die fakult. Civilehe eingefürt. Bei gemischten Ehen wurde das Recht gewärt, für die event. nachfolgende Trauung sich irgend einen Geistlichen des Landes, gleichviel von welcher Konfession, zu wälen; wegen der Erziehung der Kinder muss aber vorher eine Bestimmung vereinbart werden, welche späterhin nicht anders als auch infolge gegenseitiger Übereinkunft geändert werden darf.

Von besonders eingreifender Bedeutung aber ist ein am 4. April 1855 erlassenes Gesetz über Lösung des Parochialbandes, ein Gesetz, welches wesentlich auf die Initiative Grundtvigs und seiner zalreichen Anhänger, auch im Reichstage, zurückzufüren ist. Durch dasselbe wird jedem Mitgliede der Volkskirche das Recht erteilt, sich nach Gutdünken irgend einem außerhalb seines eigenen Kirchspiels stationirten Geistlichen behufs der Befriedigung seiner geistlichen und kirchlichen Bedürfnisse anzuschließen. Wer das Parochialband für sich und die Seinen lösen will, ist nur gehalten, mit demjenigen Geistlichen der Volkskirche, unter dessen Seelsorge er sich hinfort stellen will, hierüber persönliche Abrede zu treffen, zugleich aber auch dem Propste seiner Diözese Mitteilung von diesem Vorhaben zu machen. Letzterem liegt es darauf ob, den Pastor, dessen bisheriges Gemeindeglied sich von ihm lossagt, hiervon zu benachrichtigen. Der „Löser des Parochialbandes" hat von jetzt ab nur diejenigen Kirchensteuern, die herkömmlich an Grund und Boden, sowie am Gewerbe haften, dem ordentlichen Parochus zu entrichten, wärend er die s. g. Festopfer und alle vorkommenden Accidentien an den frei erkorenen Seelsorger zalt. Eine spätere Verordnung vom 2. Oktober 1862 geht in dieser Richtung weiter. Den betreffenden (mit ihrem Parochus unzufriedenen) Gemeindegliedern wird sogar gestattet, in ihrer (ordentlichen) Pfarrkirche durch den fremden Geistlichen, ihren persönlichen Seelsorger, Kindtaufen, Kopulationen, Parentationen vollziehen zu lassen, ebenso auf dem Kirchhofe die herkömmliche Pastoralhandlung dem hospitirenden Geistlichen aufzutragen, natürlich nur in solchen Zeiten, wo die kirchlichen Lokalitäten nicht schon amtlich occupirt sind. Die nämliche Verordnung bevollmächtigt den Bischof, einem solchen Geistlichen die immerhin nur interimistische Erlaubnis zur Austeilung des heil. Abendmals („einige Male im Jare"), nämlich auch in der Pfarrkirche eines anderen, zu gewären. Diese Erlaubnis soll der Bischof aber zurücknehmen, sobald er sich irgendwie überzeugt hat, dass dieselbe zur Erregung von Übelwollen und Bitterkeit gegen die andersdenkenden Mitglieder der Gemeinde oder gegen den zurückgesetzten Pastor derselben missbraucht wird. Ein weiterer Schritt in der Richtung der „kirchlichen Freiheit", oder, wie die zalreichen Widersacher dieser Neuerung sagten, der Auflösung der kirchlichen Ordnung und der Volkskirche selbst, geschah durch das Gesetz vom 15. Mai 1868 über „Walgemeinden", d. h. alle aus freier Wal der Beteiligten hervorgehenden und neugebildeten Gemeinden. Auf Grund dieses, vorläufig auf 5 Jare, also versuchsweise in Kraft getretenen Gesetzes kann die Regierung überall und jederzeit, wo sich ein Bedürfnis darnach ausspricht, die Einrichtung solcher Walgemeinden, als innerhalb der Volkskirche bestehend, genehmigen, und diese Gemeinden als Glieder der Volkskirche unter folgenden Bedingungen anerkennen: 1) dass eine Anzal von mindestens 20 Familienvätern, Witwen oder anderen, einem Hausstande vorstehenden Personen dem Kultusminister die Tatsache beglaubige, dass sie sich ein kirchliches Gebäude oder Bethaus erworben haben, welches, mit allem, was zu einem öffentlichen Gottesdienste und den einzelnen kirchlichen Handlungen erforderlich ist, wol versehen, nicht etwa nebenher zu außerkirchlichen Zwecken verwandt werden darf; 2) dass das nachgewiesene Gebäude von dem Wonorte keines einzelnen Mitgliedes jener als Minimum genannten Anzal weiter als eine Meile entfernt liegen dürfe; 3) dass die Betreffenden in Gemeinschaft mit einem ordinirten Geistlichen der Volkskirche, welcher aber jetzt one Anstellung sein muss, die königliche Bestätigung der Wal desselben nachgesucht und erlangt haben; 4) dass jedes einzelne der Mitglieder sein bisheriges Parochialband persönlich gelöst hat; 5) dass diese sich bereit erklären und im Stande sind, in Zukunft sowol ihr Kirchengebäude zu erhalten als ihren

Paſtor zu ſalariren. Die Walgemeinde und ihr Paſtor ſtehen beide unter Aufſicht des betreffenden Biſchofs und Propſtes und müſſen ſich in allen Stücken nach den Geſetzen und Verordnungen richten, welche für die geſamte Volkskirche gelten.

Dieſes Geſetz wurde von den Anwälten desſelben als eine Schutzmauer betrachtet gegen die Gefaren einer Zukunft, in welcher die Gemeinden unter den Druck ungläubiger Majoritäten geraten könnten, um den gläubigen Minoritäten in ſolchem Falle eine geſetzliche Stellung zu ſichern und zugleich Austritte aus der Volkskirche und kirchliche Spaltungen zu verhüten. Zwar wurde innerhalb der fünfjärigen Verſuchszeit von dem Geſetze nur in geringem Maße Gebrauch gemacht; dennoch wurde dieſe Zeitgrenze durch eine Zuſatzverordnung vom 7. Juni 1873 aufgehoben und das Geſetz mit einigen geringen Änderungen beſtätigt. Mit Rückſicht auf volksarme Kirchſpiele wurde beſtimmt, daſs es ſchon genügen ſolle, wenn nur zehn der Familienväter von dem gattesdienſtlichen Lokal der Walgemeinde weniger als eine Meile entfernt wonten; und ſolchen Gemeinden wurde zugelaſſen, auch theologiſche Kandidaten, wenn dieſe über 30 Jare alt ſeien, zu ihren Paſtoren zu wälen. Auf Grund dieſer geſetzlichen Beſtimmungen bildeten ſich hier und dort im Lande (zwar nicht eben viele, aber dach mehrere) Walgemeinden, insbeſandere in Gegenden, wo ein regeres, kirchliches Leben, vorzugsweiſe in Grundtwigſcher Richtung, erwacht war, und ſind, von begabten, eifrigen Predigern bedient, hier und dort zu Brennpunkten geworden für eine religiöſe Neubelebung der Nachbarſchaft. Die ängſtlichen Beſorgniſſe, mit denen anfänglich das Geſetz in manchen Kreiſen aufgenommen wurde, namentlich die Beſorgnis vor einer Auflöſung des kirchlichen Beſtandes, ſind zum teil verſchwunden. Hierbei kammt gewiſs der Umſtand in betracht, daſs, wenn auch verſchiedene Richtungen und Anſchauungen innerhalb der däniſchen Geiſtlichkeit ſich geltend machen, dieſe doch in einem Grade, wie heutiges Tages wol keine in irgend einer anderen Valkskirche, einig zuſammenſteht im Bekenntnis zu den Grundwarheiten des Evangeliums, und keine einzige Kanzel des Landes zur Tribüne des ungläubigen Zeitgeiſtes dient.

Die van gläubigen Geiſtlichen und Laien unterſtützten Verſuche, die wärend der letzten Jare gemacht ſind, die Einfürung der obligatoriſchen Civilehe, unter Vorausſetzung nachfolgender, jedoch freiwilliger Trauung, zu erwirken, ferner, den Gemeinden den ihnen bisher durchaus vorenthaltenen Anteil an der Wal ihrer Geiſtlichen zu verſchaffen, haben noch keinen faktiſchen Erfolg gehabt.

Am 7. April 1876 iſt eine neue Sonn- und Feſttagsordnung erlaſſen, welche die Mittelſtraße einſchlägt zwiſchen jüdiſch-engliſchem Sabbatszwang und bloßer Sicherung der Ruhe wärend der gattesdienſtlichen Stunden. Hiernach ſollen von 9—4 Uhr alle Geſchäfte, welche die Feier des Tages hindern, innerhalb und außerhalb des Hauſes in Stadt und Land, unterbrachen werden; ſociale öffentliche Verſammlungen aber dürfen erſt nach beendetem Gattesdienſt ſtattfinden.

Die oberſte Leitung der geiſtlichen Angelegenheiten gehörte früher der königl. däniſchen Kanzlei, welche ein eigenes geiſtliches Departement hatte. An ihre Stelle iſt ſeit 1849 das Miniſterium für das Kirchen- und Unterrichtsweſen getreten. Gegenwärtig hängt ſehr viel von der perſönlichen Geſinnung des Kultusminiſters ab, welcher indes keineswegs nach ſpezifiſch-kirchlichen Rückſichten gewält wird (bald nacheinander der berühmte Philolage Madvig und die Biſchöfe Monrad und P. C. Kierkegaard).

In kirchlicher Hinſicht iſt das Königreich in 8 Stifter eingeteilt, an deren Spitze Biſchöfe ſtehen (urſprünglich Superintendenten genannt): 1) Seeland (mit den Inſeln Möen und Bornhalm, nebſt den däniſchen Nebenländern, ausgenommen Island); 2) Fünen (mit Aerö); 3) Laaland mit Falſter; 4) Aalborg; 5) Viborg; 6) Aarhus; 7) Ribe; 8) Island. Den Biſchöfen, welche vom Könige berufen und angeſtellt werden, liegt es ob, die erwälten Paſtoren zu ordiniren, ferner über Kirchen und Schulen die oberſte Inſpektion auszuüben. Das Mittelglied zwiſchen den Biſchöfen und Paſtaren bilden die Pröpſte, welche die Regierung ebenfalls ernennt, und zwar unter den Geiſtlichen der betr. Propſtei. Die ſog. „Landemöder“, d. h. järlichen Konvente oder Verſammlungen der Geiſt-

lichen des Stiftes, entbehren jeder kirchenregimentlichen Bedeutung. Vor Erlaſs des Grundgeſetzes gab es eine Anzal Patronatsſtellen, deren Patrone urſprünglich das Berufungsrecht, ſpäter nur das jus proponendi (Präſentations- oder Vorſchlagsrecht) beſaßen. Infolge der neuen politiſchen Verfaſſung des Reiches ſind aber auch alle Vorſchlagsrechte wegfällig geworden und von dem königlichen Summepiskopate abſorbirt worden.

Hinſichtlich der Lehre ſtellte ſchon die Kirchenordnung Chriſtians III. von 1537 (1539) keine nähere Glaubensnorm auf, außer der heil. Schrift, und erwänte kein ſymboliſches Buch, ſondern allein „Gottes reines Wort, welches iſt das Geſetz und das Evangelium". Auch in Frederiks II. Verordnung von 1574 wurde nur vorgeſchrieben, daſs daſſelbe einfältig gelehrt und gepredigt werden ſolle nach der augsburgiſchen Konfeſſion; dagegen wurde 1580 ein ausdrückliches Verbot oder Nichtanerkennung der Konkordienformel ausgeſprochen, welche erſt viel ſpäter, aber auch dann nur in den Herzogtümern eingefürt worden iſt. In Chriſtians V. „däniſchem Geſetze" heißt es: Keine andere Religion darf in den Reichen und Landen des Königs zugelaſſen werden, als diejenige, welche mit Gottes Wort, den allgemeinen ökumeniſchen Symbolen, der augsburgiſchen Konfeſſion und Luthers kleinem Katechismus übereinſtimmt. (Über die Einfürung des letzteren in Dänemark ſ. Fred. Nielſen, Hiſtoriske Oplysninger om Luthers lille Katekisme. Kjbh. 1874). Dieſe bilden noch immer die objektive Lehrbaſis; und auf die genannten Symbole und die heil. Schrift werden fortwärend die Geiſtlichen („Prieſter") durch ein feierliches Ordinationsgelübde, welches an die Stelle des früheren Prieſtereides getreten iſt, verpflichtet.

Für die Kultushandlungen (Agenda) gelten als die unbedingt bindenden Normen im weſentlichen noch heute das Ritual vom J. 1685 und das Altarbuch von 1688. Jedoch iſt ſpäter (1736, alſo unter dem Einfluſſe des damals auch in Dänemark dominirenden, d. h. von oben begünſtigten Pietismus) die Konfirmation mit einem neuen Formular geſetzlich eingefürt, und im J. 1770 (bei völlig veränderten kirchlichen und moraliſchen Zuſtänden, unter Struenſees Miniſterium) eine Anzal von Feiertagen (das Epiphaniasfeſt, die Marientage, der St. Johannis- und Mathildentag u. a. m.) abgeſchafft. Im J. 1783 wurde der Exorcismus in dem Taufformulare getilgt. Neue Entwürfe zum Rituale ſind in neuerer Zeit mehrfach zu Tage getreten, teils auf die Initiative der Regierung (Biſchof J. P. Mynſters Vorſchlag v. J. 1839), teils auf privatem Wege (P. A. Fengers Vorſchlag 1874); keiner derſelben aber hat offizielle Sanktion erhalten. An die Stelle des bisher allgemein geltenden „evangeliſch-chriſtlichen Geſangbuches" (über deſſen rationaliſirenden Charakter ſ. d. Art. Balle) trat im J. 1855 ein auf Anregen des Roeskilder Predigerkonventes geſammeltes und redigirtes „Pſalmebog". Dieſes ſog. Konvents-Pſalmebog iſt, mit Zulaſſung des Kirchenregiments, in den meiſten Gemeinden des Landes in Gebrauch, aber faſt überall in Verbindung mit größeren oder kleineren „Tillaeg" (Anhängen), welche auch die trefflichen neueren Liederdichtungen, namentlich Grundtwigs, mit Vorliebe ausgebeutet haben. — Beim Religionsunterrichte in der Volksſchule*) wird in der Regel entweder Luthers kleiner Katechismus zu Grunde gelegt, oder Balslevs „Luthers Katechismus mit einer kurzen Erklärung". Letzteres vortreffliche Büchlein iſt im J. 1849 in Kopenhagen erſchienen, ſeitdem in jedem Jare nen aufgelegt; in deutſcher Überſetzung erſchienen Flensburg 1852. In den oberen Klaſſen der lateiniſchen (gelehrten) Schulen erhält der Religionsunterricht ſeinen Abſchluſs mit einer Überſicht der Kirchengeſchichte und einer erklärenden Leſung des Neuen Teſtaments, häufig auch der ſymboliſchen Bücher der däniſchen Volks-

*) Das Volksſchulweſen ſteht in Dänemark auf einer hohen Stufe. Bei einer Soldatenprüfung im Jare 1873 ergab ſich, daſs unter je Hundert 86,4 ſchreiben und leſen konnten, 11.6 laſen, und nur 2 übrig blieben, die weder das eine noch das andere gelernt hatten. Vgl. Schmidts Pädag. Encyklopädie I. 2. Aufl., 1876 (Art. Dänemark von Friſch und Michelſen).

kirche. Nachdem ſchon im Jare 1818 das Neue Teſtament in revidirter Überſetzung, und zwar in einer autoriſirten Ausgabe, erſchienen war, iſt im J. 1871 die Überſetzung der Bibel Alten und Neuen Teſtaments mit öffentlicher Autoriſation herausgegeben worden (von einer Kommiſſion teils akademiſcher, teils im geiſtlichen Amte ſtehender, gelehrter Theologen „mit Fleiſs revidirt und nach dem Grundtexte berichtigt, wie auch mit vielen Parallelſtellen und ausfürlichen Inhaltsverzeichniſſen verſehen") — eine, immerhin verbeſſerungsfähige, aber unter den vorhandenen Kirchenbibeln der evangeliſchen Chriſtenheit hervorragende Arbeit.

Die angehenden Geiſtlichen erhalten ihre Ausbildung auf der Univerſität zu Kopenhagen, welche eine theologiſche Fakultät mit 5 ordentlichen Profeſſoren hat (fürs Alte wie fürs Neue Teſtament, für Dogmatik, Ethik und Kirchengeſchichte), und ein „Paſtoralſeminar", in welchem zwei Geiſtliche der Reſidenz Homiletik und Katechetik dociren und betreffende Übungen anſtellen. Die isländiſchen Geiſtlichen werden meiſtens in der „Praeſteſkole" zu Rejkjavik ausgebildet, einzelne auch auf der Kopenhagener Univerſität. — Zur Förderung bezw. Erleichterung des theologiſchen Studiums dienen auch die reichlich vorhandenen Stipendien, auch Reiſeſtipendien, ſowie mehrere in der Reſidenz beſtehende ſog. Kollegien (Studenten-Konvikte).

Die Gläubigen in Dänemark unterſtützen (außer der Miſſion oder dem Kirchenweſen in Grönland) insbeſondere die Miſſion unter den Tamulen. Der erſte, von der däniſchen Miſſionsgeſellſchaft ſelbſt ausgeſandte Miſſionar war der Württemberger K. Ochs, auf der Station zu Puttambaukam, geſt. 1873, deſſen Nachfolger, Anderſen, Jenſen u. a., geborene Dänen, teils dort, teils auf den neueren Stationen zu Trikolore und Arcas arbeiten. Außerdem fördert die genannte Geſellſchaft eifrig die von Börreſen und Skreſsrud angelegte Miſſion unter den Santals in Bengalen. Seit einigen Jaren beſteht in erfreulicher Tätigkeit auch ein Verein für „die Seemannsmiſſion". Derſelbe ſtellte däniſche Prediger in verſchiedenen Häfen des Auslandes an, wo ſkandinaviſche Seeleute viel verkehren, um deren ſich ſeelſorgerlich anzunehmen. Dieſe in Hamburg, London, Hull, Newcaſtle ſtationirten Prediger verſorgen zugleich die daſelbſt feſt oder vorübergehend anſäſſigen Nordländer mit dem Worte Gottes, und erhalten ſie in Verbindung mit der heimatlichen Kirche. Der Verein ſteht mit entſprechenden Vereinen in Schweden und Norwegen in gegenſeitig fördernder Gemeinſchaft. Außerdem hat ſich eine däniſch-amerikaniſche Miſſionsgeſellſchaft gebildet, deren Aufgabe iſt, für die zalreichen in Amerika weilenden Dänen Gottesdienſte in ihrer Mutterſprache einzurichten. Der Mittelpunkt dieſer Tätigkeit iſt Chicago, wo zwei däniſche Prediger ſtationirt ſind. Man beabſichtigt, dort eine däniſche „Volkshochſchule" (nationalchriſtliche Fortbildungsſchule) zu errichten, ferner ein Predigerſeminar. — Endlich haben Dänen und Norweger gemeinſchaftlich auch in Paris einen Geiſtlichen angeſtellt, welcher, im Anſchluſſe an das Werk der inneren Miſſion, unter den vielen daſelbſt verkehrenden Nordländern arbeitet. In der Heimat ſelbſt wird die innere Miſſion mit lebhaftem Eifer und mit aufopfernder Liebe betrieben, und hat in ihrem Dienſte eine große Zal von Vereinen und Anſtalten, z. B. Rettungshäuſer, Diakoniſſenhäuſer u. dgl., ins Leben gerufen.

Hagen, Kirkelig Statiſtik, Kjbhvn 1861. — Love og Anordninger for Kongerigel Danmark. — Statiſtik Tabellvaerk, 3de Raekke, 18de Bd. — H. V. Skibſted, Love og Expeditioner, vedkommende Kirke og Skolevaeſen, Bd. 1 og 2 (1857—62), Kjbh. 1869. 70. **Fred. Nielſen (Al. Michelſen).**

Dagon (דָּגוֹן, LXX Δαγών) wird als Gottheit der Philiſter im A. T. erwänt: Richt. 16, 23 ff.; 1 Sam. 5, 1 ff.; 1 Chron. 10, 10; vgl. 1 Makkab. 10, 83; 11, 4. Im Richterbuche iſt von einem Tempel und einem Opferfeſte dieſes Gottes zu Gaza die Rede, 1 Sam. von einem Tempel und einer Bildſäule desſelben zu Asdod und 1 Makk. ebenfalls von einem Tempel des Dagon zu Asdod (Azotos), welcher von dem Makkabäer Jonathan verbrannt wurde; 1 Chron. wird one nähere Angabe berichtet von einem Dagonstempel im Philiſterlande, wo das Haupt des König Saul aufgehängt worden ſei (ſeine Waffen legten die Philiſter

nieder in dem Tempel „ihres Gottes"; vgl. dagegen 1 Sam. 31, 10). Nach Hieronymus (zu Jeſ. c. 46, 1), welcher noch Reſte des Dagonsdienſtes vorfinden mochte, wurde dieſer Gott außer zu Gaza auch zu Askalon und in den übrigen philiſtäiſchen Städten verehrt (vgl. auch Jakob von Sarug [ZDMG. XXIX, 132], der wol nur die altteſtamentlichen Nachrichten kannte). Daſs der Kultus dieſes Gottes über das Philiſterland hinaus in Canaan verbreitet war, geht aus mehreren Ortsnamen hervor. Es werden genannt zwei Städte Beth Dagon „Dagonstempel", eine im Stamme Juda (Joſ. 15, 41), die andere an der Grenze des Stammes Aſcher (Joſ. 19, 27); die erſtere Ortſchaft könnte allerdings eine philiſtäiſche Gründung ſein. Die von Euſebius erwänte Ortſchaft Kaphar Dagon „Dagonsdorf" zwiſchen Jamnia und Diospolis (Lydda) wird philiſtäiſche Beſitzung geweſen ſein; aber von den noch heutigen Tages beſtehenden drei Dörfern mit Namen Beit Dedſchan, das eine im Gebiete von Akka (vgl. Joſ. 19, 27), ein anderes nordweſtlich von Lydda, das dritte öſtlich von Nabulus (ſ. Mühlau, Artik. „Beth Dagon" in Riehms HWB.) iſt wenigſtens das erſtgenannte wol niemals in den Händen der Philiſter geweſen. In der Grabinſchrift des ſidoniſchen Königs Eſchmunazar (aus der Zeit der Perſerherrſchaft) werden die Städte Dor und Joppe „in der Ebene Saron" bezeichnet als ארצת דגן (Z. 19), was vielleicht „Getreidelande" (דָּגָן), vielleicht aber „Lande Dagons" zu überſetzen iſt. Da durch die oben erwänten Ortsnamen Dagonskultus bei Lydda und in der Nähe von Akka (wie an der Grenze von Aſcher) bezeugt iſt, ſo konnte er wol auch in dem von Lydda nicht ſo fern gelegenen Joppe und in dem noch ſüdlicher als Akka gelegenen Dor beſtehen. Der Name einer Feſtung bei Jericho, Dok, auch Dagon genannt, hängt mit dem Gottesnamen wol nicht zuſammen; „Dagon" ſcheint hier nur Korruption zu ſein (ſ. Winer, RWB. Artik. „Dok"). Es iſt aus einer Angabe des Philo Byblius (Sanchuniathon) ſicher, daſs Dagon, wenn er nicht etwa ſchon urſprünglich ein auch phöniziſcher Gott war, ſo doch in das phöniziſche Pantheon aufgenommen wurde; denn hier wird er als Bruder des El, alſo als einer der vornehmſten unter den Göttern Phöniziens, aufgefürt (Fragmenta historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 2, 14 S. 567; vgl. Fragm. 2, 16 ebend.; 2, 20 S. 568; 2, 25 S. 569). Vgl. die Angabe des Etymologicum Magnum: *Βητάγων· ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων* — wo Betagon ſchwerlich zuſammengezogen iſt aus Bel-Dagon (ſo Schröder, Phöniz. Sprache, 1869, S. 124), ſondern eher aus *Βηθδάγων* 1 Makk. 10, 83 [בֵּית דָּגוֹן] mit Verwechſelung von Heiligtum und Gottheit. Der Dienſt des Dagon ſcheint nach Canaan von Babylonien aus gekommen zu ſein (wol bei der erſten Einwanderung ſemitiſcher Stämme von dorther); denn in den aſſyriſchen Keilinſchriften hat man einen Gottesnamen Dakan (auch Dagan) geleſen, deſſen Identität mit Dagon wol angenommen werden darf, da der Ortsname Beth Dagon aſſyriſch lautet Bit-Dakan. Der Kultus des Dakan ſoll ſchon im altbabyloniſchen Reiche verbreitet geweſen ſein (nach Schrader). Zweifelhaft bleibt, ob in dem Götterpar *Δαχέ* und *Δαχός* der babyloniſchen Kosmogonie des Damascius (ed. Kopp S. 384), welches er von Apaſon und Tauthe abſtammen läſst, der geſchlechtlich differenzirte Dagon zu erkennen ſei.

Den Namen Dagon deutet Philo Byblius: *Σίτων* und nennt den Gott: *Ζεὺς ἀρότριος*; Dagon wäre alſo die, im Phöniziſchen gewönliche, verdunkelte Ausſprache für hebr. דָּגָן (von mehreren acceptirt, ſo ſpäter von Movers, von L. Müller [Numismatique de l'Afrique, Bd. II, Kopenhagen 1861, S. 57 f.], Schröder a. a. O.); indeſſen ſind die Etymologieen des Philo Byblius oder ſeiner Gewärsmänner vielfach ſehr willkürlich, und da wir (aus der helleniſtiſchen Zeit) ſichere Nachrichten von der Verehrung einer in halber Fiſchgeſtalt abgebildeten Göttin an der philiſtäiſchen Küſte beſitzen (ſ. Artik. „Atargatis"), ſo hat die alte Ableitung des Namens Dagon von דָּג „Fiſch" (mit der Bildungsſylbe -on) viele Warſcheinlichkeit. Gar nichts iſt zu geben auf eine mit Philo übereinſtimmende Etymologie bei Hieronymus (Lexic. graec. nomm. hebr.), da ſie neben andern un-

möglichen Angaben steht und ebensogut Alter der Ableitung von דָּג bezeugt: *Δαγὼν εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη* (יָגוֹן = אֵבֶל ?)· *λέγεται δὲ καὶ δῶρόν ἐστιν, ἅγια, ἢ ὁ Ζεὺς ὁ ἀρουραῖος.*— Dagon und die Fischgöttin Derketo sind keinesfalls zu identifiziren (Dagon ist männlich 1 Sam. 5, 3 f.); auch kann die weibliche Form nicht als eine spätere Umwandlung der männlichen angesehen werden (Movers früher, u. a.), schon des verschiedenen Namens wegen; beide mögen aber eine Syzygie von Wassergottheiten gebildet haben. Wahrscheinlich ist Dagon jener *Ἰχθύς*, welcher bei Athenäus als Son der Atargatis erscheint (s. oben Bd. I S. 738). Abbildung des Dagon mit einem Fischschweif kann nicht sicher aus 1 Sam. 5, 4 entnommen werden, wo von Antlitz und Händen des Dagonsbildes die Rede ist, aber nicht vom Fischschwanze; doch scheint dies im ursprünglichen Texte der Fall gewesen zu sein (s. Thenius, z. d. St.; Wellhausen, Der Text d. Bb. Samuel., 1871, S. 58 f.). In den Keilinschriften soll der assyrische Dagon zusammengestellt werden mit dem Gott Anu (Schrader), dessen Element vielleicht der irdische wie der himmlische Ocean war (s. Artik. „Anammelech"). Berossus läßt (nach Apollodor) auf den Oannes (= Anu?) und vier andere Wesen, welche nacheinander dem Meer entstiegen, einen *Ὡδάκων* folgen, wie Oannes halb Mensch und halb Fisch, welcher die Lehren des Oannes im einzelnen auseinandersetzte (s. Eusebi chron. ed. Schöne Bd. I, S. 10); vielleicht ist der Name *Ὡδάκων* = Dagon mit vorgesetztem *ω*, um den Namen dem des Oannes ähnlich zu bilden (so Schrader). Eine auf assyrischen Denkmälern vorkommende Figur mit dem Oberkörper eines Mannes und dem Schwanz eines Fisches (Abbildung bei Schrader Artik. „Dagon") stellt vielleicht den Dagon dar. Wenn die Rabbinen ihm bald menschlichen Oberkörper mit Fisch-Ende, bald umgekehrt einen Fischkopf mit menschlichem Unterkörper zuschreiben (s. die Angaben bei Beyer), so beruhen diese Mitteilungen wol lediglich auf der Etymologie des Gottesnamens.

Da Simson im Tempel des Dagon in Gegenwart von Männern und Weibern zu ihrer Belustigung spielte (Richt. 16, 23 ff.), trug wol der Dienst dieses Gottes einen heitern Charakter. — Nach Richt. a. a. O. scheint die Area des Dagonsheiligtums zu Gaza (das „Haus" v. 27) umgeben gewesen zu sein von einer nach den Seiten offenen, aber bedeckten („Dach" v. 27) Säulenhalle, welche, einen Hof umschließend, etwa im Halbrund an eine Seite des Tempelhauses sich anlehnte; auf ihrem flachen Dache konnten sich viele Menschen aufhalten und beobachten was im Hofe vorging. Diese Halle wol, nicht das Tempelhaus, stürzte Simson ein durch das Niederreißen zweier Säulen, welches den Sturz der ganzen von Zuschauern belasteten Säulenreihe nach sich zog (vgl. Stark, Gaza S. 331 bis 333). Mit der Schwelle des Dagonsheiligtums, auf welche nach 1 Sam. 5, 4 f. die Priester und andere Besucher nicht traten (über dieselbe hinweghüpfend, vgl. Zeph. 1, 9 und darüber Winer, RW., Artikel „Schwelle"), scheint die der Cella gemeint zu sein.

In welchem Verhältnis Dagon, der Gott von Gaza, zu dem in der römischen Kaiserzeit dort verehrten Marnas (über den Namen s. Artik. „Baal" § 1) und mit dem im Etymologicum Magnum als Gott von Gaza bezeichneten *Ζεὺς Ἀλδήμιος* (*Ἄλδος*, = בַּעַל חֲלָדִים ?) steht, läßt sich kaum entscheiden (s. über diese beiden Gottheiten: Stark a. a. O. S. 576—580).

Litteratur: Selden, De dis Syris II, 3 (1. Ausg. 1617) mit den Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. v. 1680. — Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili I, 22 (1642 S. 165 f.). — Theoph. Roser, Dissert. de Dagone Philistaeorum idolo in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. Bd. XXIII, 1760 S. 955 bis 964. — E. Rödiger, Artik. „Dagon" in Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. XXII, 1832. — Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 143 f. 590. — Derſ., Artik. „Phönizien" bei Ersch und Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848, S. 405 f. — Hitzig, Urgesch. u. Mythologie der Philistäer, 1845, S. 220 bis 235. — Winer, RW. Artik. „Dagon" (1847). — Stark, Gaza u. die philistäische Küste, 1852, S. 248—250. — Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazors 1868, S. 153 f. — Merx, Artik. „Dagon" in Schenkels B.-L. I, 1869. —

Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T., 1872, S. 85 f. — Derſ., Artik. „Dagon" in Riehms HWB., 3. Lief., 1875. — P. Scholz, Götzendienſt u. Zauberweſen bei den alten Hebräern, 1877, S. 238—244. **Wolf Baudiſſin.**

Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von, Kurerzkanzler des deutſchen Reiches und ſpäter Fürſt-Primas des Rheinbundes, einem alten berühmten Geſchlecht enſproſſen, wurde am 8. Februar 1744 auf dem Schloſſe Hernsheim bei Worms geboren. Sein Vater, der kurfürſtlich mainziſche Geheimerat und Statthalter von Worms, Franz Heinrich, ließ ihm eine ſorgfältige Erziehung geben, ſchickte ihn, um die Rechte zu ſtudiren, auf die Univerſitäten Göttingen und Heidelberg, beſtimmte ihn aber ſpäter, obgleich er der Erſtgeborne war, um ihm eine glänzende Laufbahn zu eröffnen, zum geiſtlichen Stande. Frühzeitig wurde er Domicellar in dem Erzſtifte Mainz, den Hochſtiften Würzburg und Worms; im mainziſchen Miniſterium zu den Statsgeſchäften herangezogen, bekleidete er dann eine zeitlang in Würzburg unter der Regierung des Fürſtbiſchofs von Erthal die Stelle eines Schulrats und erwarb ſich damals nicht unbedeutende Verdienſte um das Unterrichtsweſen des würzburgiſchen Gebietes. Im Jare 1772 zum wirklichen mainziſchen Geheimerat und Statthalter in Erfurt ernannt, erlebte er in dieſer Stellung ſeine glänzendſte Zeit; ſein Haus war der Sammelplatz aller gebildeten und geiſtreichen Männer der Stadt und Umgegend, mit den damaligen Heroen der Litteratur, Wieland, Herder, Göthe, ſpäter auch mit Schiller, ſtand er in lebhaftem Verkehr, vielen ward er Beſchützer und Mäcen; ſeine lebendige anregende Perſönlichkeit übte einen befruchtenden Einfluſs auf ſeine Umgebung und er war allgemein aufgeſucht, verehrt und geliebt. Mit Eifer ging er auf die neuen Ideeen und geiſtigen Richtungen der Zeit ein; damals ward er auch Mitglied des Freimaurer- und Illuminatenordens, von welchem manche große Dinge für die Weltverbeſſerung erwarteten, ſchrieb (1777) ſeine geiſtreichen Betrachtungen über das Univerſum und eine Reihe anderer kleiner Schriften, unter denen beſonders die über das Verhältnis zwiſchen Moral und Statskunſt (1786) beachtenswert iſt. Die Erfurter Akademie nützlicher Wiſſenſchaften gewann unter ihm neues Leben; er ſchuf ihre veraltete Verfaſſung zeitgemäß um und ward nicht bloß ihr Präſident, ſondern auch eines ihrer fleißigſten Mitglieder. Im Jare 1787 zum Koadjutor und Nachfolger des damals regierenden Kurfürſten von Mainz Friedrich Karl Joſeph erwält, machte er auf einer Reiſe nach Wien die perſönliche Bekanntſchaft des Kaiſers Joſeph, woraus ſich ein Briefwechſel über Reformen der deutſchen Verfaſſung entſpann, in welchem Joſeph ihm einſt erwiderte: „ich bin einſtimmig mit Ihnen, daſs nur ein enges Band des Kaiſers mit dem deutſchen Statskörper und ſeinen Mitſtaten das einzige Mittel ſei; aber bis dahin zu kommen — hierin liegt der Stein der Weiſen". Dalberg war ſchon durch ſeine Anwartſchaft auf das Kurfürſtentum Mainz auf dem Weg, eine bedeutende Stellung unter den deutſchen Reichsſtänden einzunehmen, und bald darauf fielen ihm noch weitere Würden zu; im Juni 1788 wurde er zum Koadjutor des Bistums Konſtanz ernannt, im Auguſt darauf zu Bamberg zum Erzbiſchof von Tarſus geweiht, und 1797 zum Propſt des Domkapitels in Würzburg erwält.

Bei der Bedrängnis Deutſchlands durch die vordringenden Franzoſen im Jare 1797 trug Dalberg auf dem Reichstage zu Regensburg auf ein allgemeines Aufgebot der ſüddeutſchen Reichskreiſe an, und ſprach ſich auch ſpäter mit Wärme für Erhaltung des Reichsverbandes aus; als aber Napoleon ſich bemühte, den geiſtreichen Fürſten für ſeine Zwecke zu gewinnen, konnte er der angebotenen Gunſt des imponirenden Tageshelden nicht widerſtehen und ſchwankte nun zweideutig zwiſchen patriotiſchen Anläufen und unterwürfiger Bewunderung Napoleons. Die Regierung des Bistums Konſtanz trat er 1799 an, muſste aber ſchon nach drei Jaren die weltliche Gewalt in die Hände der Franzoſen niederlegen. Den mainziſchen Kurſtat fand er nach dem Tode des Kurfürſten im Jare 1802 durch die Übergriffe der Franzoſen um mehr als die Hälfte verkleinert und erhielt nun an dem Bistum Regensburg, auf welches die Würde des Reichserzkanzlers übertragen wurde, dem Fürſtentum Aſchaffenburg und der Reichsſtadt Wetzlar eine keineswegs entſprechende Entſchädigung. Eine reichere ſollte ihm aus der Gunſt

Napoleons erwachsen, der, durch den General Sebastiani auf den geistig hervorragenden Fürsten aufmerksam gemacht, ihn 1804 nach Mainz und dann nach Paris zur Kaiserkrönung einlud, bei welcher Gelegenheit ihm am Pariser Hofe viele Auszeichnung erwiesen, er auch von der französischen Akademie zum Mitgliede ernannt wurde. Doch bewarte er damals noch seine Selbständigkeit gegenüber von Napoleon und wagte es sogar nach der Kapitulation von Ulm, einen Aufruf an das Reich zu festem Zusammenhalten wider Frankreich und Erhaltung der Reichseinheit zu erlassen. Dieser Aufruf wurde ihm von Napoleon sehr verübelt und er sagte ihm in München, wohin er ihn berufen hatte, um die Trauung des Herzogs von Leuchtenberg mit der bayerischen Prinzessin Auguste zu vollziehen, harte Worte. Doch wusste er ihn zu versönen, indem er Napoleons Oheim, den Kardinal Fesch, den 18. Mai 1806 zu seinem Koadjutor annahm. Einige Wochen später unterschrieb sein Gesandter in Paris, wie behauptet wird, one sein Vorwissen, die Rheinbundsakte, worin er zum Primas des unter französische Protektion gestellten Deutschlands und in den Besitz der Stadt Frankfurt und einiger anderen Gebiete eingesetzt wurde. Er weigerte sich zwar eine zeitlang, seine Ratifikation zu erteilen, aber es ist dies kein Beweis, dass er an dem ganzen Plan unbeteiligt gewesen, sondern nur die Vermutung wird dadurch begünstigt, dass die Franzosen die mit Dalberg verabredete Farm wesentlich geändert hatten. Jedenfalls fügte sich Dalberg schließlich und nahm Frankfurt in Besitz, ließ sich's auch gefallen, als Napoleon 1810 ihn zum Großherzog machte und ihm Hanau und Fulda schenkte, trat überhaupt in die ihm angewiesene Stellung ein und diente hinfart den napoleanischen Interessen auf eine Weise, welche ihn in der öffentlichen Achtung, die er früher in so hohem Grade besessen hatte, sehr heruntersetzte.

Nach der Leipziger Schlacht versuchte er bei den verbündeten Monarchen eine Rechtfertigung seines palitischen Benehmens, aber one Erfolg; das Großherzogtum Frankfurt wurde unter die provisorische Centralverwaltung gestellt; Dalberg legte nun zwar die großherzogliche Regierung nieder und erklärte sich bereit, sich auf die geistliche Verwaltung seines Erzbistums Regensburg zurückziehen zu wollen, aber ernannte zugleich den ihm bereits seit dem 3. März 1810 von Napoleon substituirten Vizekönig van Italien, den Prinzen Eugen, aller Abmanungen seiner Freunde unerachtet, zu seinem Regierungsnachfolger, was natürlich unter den veränderten Verhältnissen von keiner rechtlichen Wirkung mehr sein konnte. Er selbst zog sich nach Regensburg zurück, wo er sich angelegentlich seinem geistlichen Berufe widmete, unermüdet Woltätigkeit übte und endlich am 10. Februar 1817 als 74järiger Greis starb. In der Domkirche zu Regensburg, wo er begraben liegt, ließ ihm sein Neffe, der einst von Napalean zum Herzog und Pair ernannte Emmerich Joseph van Dalberg, ein schönes Denkmal aus carrarischem Marmor errichten. Vgl. Bernh. Aug. Krämer, K. Th. v. Dalberg, Leipzig 1821; Jakab Müller, K. Th. v. Dalberg, Würzbnrg 1874; Allgem. deutsche Biographie, Bd. IV, S. 703 ff. **Klüpfel.**

Dallaeus (Daillé Jean) einer der bedeutendsten Thealogen der reformirten Kirche ist 1594 zu Chatellerault geboren. Zu Saumur Theologie studirend bei Camero und Gomarus (s. die Art.), befreundet mit Amyraut, Cappel (s. die Art.), fand er Aufnahme in's Haus des Gouverneur, des berühmten Du Plessys-Mornay als Erzieher seiner Enkel und genoss sieben Jare dessen Umgang. Mit den Zöglingen reiste er 1619 durch Italien, wo er in Venedig den berühmten Paul Sarpi kennen lernte, durch die Schweiz, Deutschland, Holland und England. Dann 1623 examinirt wirkte er als Schlossprediger bei Du Plessys, dessen bald erfolgtes Absterben er in den Dernières heures de Mornay beschrieben hat. Nachdem er die von diesem hinterlassenen Mémoires geordnet, wurde er 1625 Pastor in Saumur und schon im folgenden Jar in Charenton, d. h. für die Pariser Gemeinde, wo er vierzig Jare lang durch seine Predigten und Schriften hervorragend gewirkt hat bis zu seinem 1670 erfolgten Tode. An den nur selten noch bewilligten Nationalsynaden galt sein Ansehen viel, die letzte, 1659 zu Loudun, wälte ihn zum Präsidenten. Sein einziger Son, seit 1657 sein Kollege, ist als Refugié in Zürich 1690 gestorben. Unter Daillés Schriften (in Schröckhs Kir-

chengeſchichte ſeit der Reform. T. 5, aufgezält) wird beſonders die De usu patrum geſchätzt, welche das vom Anglikaner Wilh. Cave katholiſirend verherrlichte Chriſtentum der drei erſten Jarhunderte richtiger würdigt. Die Unechtheit der Schriften des Dionyſius Areop. ſowie der apoſt. Konſtitutionen hat Daillé in beſonderen Schriften nachgewieſen. Seines Freundes Amyraut Lehrweiſe verteidigte er in den Synoden und die Milde dieſer ſelbſt in der Apologia pro duab. Synodis nat. adv. Spanhemii exercitt. de gratia universali, Amsteld. 1655, und mußte noch Vindiciae Apologiae nachfolgen laſſen. Vgl. m. Geſch. der Centraldogmen der ref. K. II, S. 386 f. und Haag, La France protestante IV, S. 180 f. **A. Schweizer.**

Dalmatica, ſ. Kleider, geiſtliche.

Damaſus, Päpſte dieſes Namens. Damaſus I., geboren 306 warſcheinlich in Rom, ſeit 355 Erzdiakon der römiſchen Kirche, war römiſcher Biſchof vom Jare 366 bis 384. Die zwiſchen ihm und dem Diakon Urſicinus zwieſpältige Wal gab, obgleich Valentinian I. ſich für jenen entſchied, Anlaſs zu blutigen Streitigkeiten und zu einem langwierigen, auch in andere Provinzen hinüberreichenden Schisma. Um die ſchismatiſchen Geiſtlichen nicht den weltlichen, damals größtenteils noch heidniſchen Beamten preiszugeben, welche bisweilen gegen jene ſogar die Tortur in Anwendung brachten, verordnete Gratian, daſs der römiſche Biſchof das Recht haben ſollte, über die aus Rom nicht vertriebenen Geiſtlichen der feindlichen Partei die richterliche Entſcheidung zu fällen (378), und gewärte ihm auf den Antrag der römiſchen Synode in demſelben Jare die dazu nötige Unterſtützung der weltlichen Behörden. Nach außen bekämpfte D. den Arianismus, und hielt 368 eine Synode in Rom, welche die beiden illyriſchen Biſchöfe Urſacius und Valens verdammte, und eine zweite ebendaſelbſt 370, welche über B. Auxentius von Mailand das Urteil ſprach. Auch verwendete er ſich für die Beilegung der antiocheniſchen Kirchenſpaltung und trat der allgemeinen Kirchenverſammlung in Konſtantinopel 381 bei. Derſelbe ſtand in enger Verbindung mit Hieronymus; auf ſeine Aufforderung hin unternahm dieſer die Verbeſſerung der lat. Bibelüberſetzung. Er ließ ſich auch die Bewarung, Ausſchmückung und Erweiterung der römiſchen Katakomben ſehr angelegen ſein. Von ihm rüren viele Inſchriften der Gräber in denſelben her, u. a. auch die auf dem Grabe der heiligen Agnes: ut Damasi precibus faveas precor in cluta virgo. S. Kraus, Roma sotterranea, 299 und passim. Nach ſeinem Tode wurde er kanoniſirt, und ſein Feſt auf den 11. Dez. feſtgeſetzt. Seine Schriften (beſonders Briefe und Gedichte) erſchienen zu Rom 1638, ebenfalls zu Rom 1754, zu Paris 1840.

Damaſus II., Biſchof von Brixen, 1048 zum Papſt erwält, unter dem Einfluſſe Heinrichs III., ſtarb ſchon 23 Tage nach ſeiner Thronbeſteigung; die Vermutung, daſs er durch Gift umgekommen, wird nur von einem minder glaubwürdigen Berichterſtatter erwänt. **Herzog.**

Damianiſtinnen, ſ. Franz v. Aſſiſi.

Damianus. In der Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſind beſonders drei Männer dieſes Namens zu nennen.

1) Damianus, der Heilige, meiſt zuſammen genannt mit ſeinem Bruder, dem heil. Cosmas (daher in den Kalendern die Angabe 27. Sept. „Cosmas und Damianus"). Beide lebten und wirkten als Ärzte in Sizilien bis zur Zeit der diocletianiſchen Chriſtenverfolgung, in welcher der Statthalter Lyſias, da auch ſie im Verdacht ſtanden, heimliche Chriſten zu ſein, verlangte, ſie ſollten öffentlich den Göttern opfern, was ſie aber entſchieden verweigerten, worauf er ſie martern und dann enthaupten ließ (303). Um ihres Märtyrertodes willen wurden ſie als Heilige verehrt; in Rom, wohin ihre Leichname gekommen ſein ſollen, ward ihnen eine Kirche geweiht, und noch jetzt wird der 27. September als ihr Gedächtnistag durch eine Meſſe gefeiert, bei welcher zugleich mit Rückſicht auf ihre ärztliche Kunſt Luc. 6, 18—23 als Evangelienlektion verordnet iſt. Das ganze Mittelalter hindurch galten ſie als Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker, und auf Bildern machen Apotheker-Apparate, Arzneigläſer und chirurgiſche Inſtrumente ſie kenntlich. — Ihnen zu Ehren hieß auch ein geiſtlicher Ritterorden (im 11. Jar-

hundert) der Cosmas- und Damianus-Orden, der in änlicher Weise wie der Johanniterorden den Zweck hatte, Pilgern nach dem gelobten Lande ritterlichen Schutz und ärztliche Pflege zu gewären, aber durch die Ungunst der Verhältnisse bald wider unterging.

2) Damianus, ein monophysitisch gesinnter Patriarch von Alexandrien († 601), der hinsichtlich der Trinitätslehre ziemlich änlich, wie früher Sabellius, sich dahin erklärte: die Gottheit (θεότης) des Vaters, Sones und des h. Geistes sei eine Wesenseigenschaft (ὑπαρξις), welche unter alle drei geteilt sei, so dass sie nur zusammen, nicht aber jedes für sich (καθ' ἑαυτὸν) Gott sind, und in dieser ihrer Vereinigung das eine göttliche Wesen (μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν) ausmachen. — Seine Anhänger hießen nach ihm Damianiten, sonst auch wol von dem Angelium, ihrem Versammlungsart in Alexandrien, Angeliten; die Gegner nannten sie spottweise Tetraditen (Τετραδῖται), weil sie, schlimmer nach, als die Tritheiten, vier Götter annähmen: Vater, Son, heil. Geist und jenes höhere Wesen, das von Natur (φύσει) und an und für sich (καθ' ἑαυτὸν) Gatt sei.

3) Damianus oder Damiani, Peter, wurde im Jare 1007 zu Ravenna gebaren. Nachdem ihm die Kindheit in harter Behandlung und unter vielen Entbehrungen vergangen war, nahm sich ein älterer Bruder Namens Damianus seiner an. Peter ist ihm sehr dankbar gewesen und hat sich dem Bruder zu Ehren (änlich wie Eusebius zu Ehren seines Freundes Eusebius Pamphili) Petrus Damiani genannt. Er erhielt die Mittel, die freien Künste zu treiben, und studirte in Ravenna, Faenza und Parma. Bald trat er in seiner Vaterstadt als Lehrer auf, hatte großen Erfolg und erwarb sich Ehre und Vermögen. Aber in einem Alter von ungefär 30 Jaren verließ er plötzlich Heimat, Lebenssphäre und Wirkungskreis und wurde Eremit. Ramualds, seines Landsmanns, Beispiel mag ihn angezogen und die Ausgrabung und Verehrung des Leichnams desselben mag seinen Entschluss zur Nachfolge im heiligen Leben befördert haben. Er hatte schon vorher mit Einsiedlern von Fonte Avellana bei Gubbia Verkehr gehabt; jetzt begab er sich, allen sehr unerwartet, in diese Eremitengemeinde, welche um das Jar 1000 von Ludolf, einem Genossen Ramualds, gestiftet worden war. Hier zeichnete er sich bald so aus, dass er zum Prior, später zum Abte gemacht und in den Einsiedeleien und Klöstern der ganzen Umgegend als Lehrer und Zuchtmeister begehrt wurde. Damals herrschte unter den Eremiten ein sehr hitziger Geist der Buße. Man entkleidete sich vor dem ganzen Konvent aber in der einsamen Zelle und schlug sich selbst nach dem Takte des Psalters, dieses Pulses aller Mönchsaskese, mit Ruten oder später lieber mit ledernen Riemen. Man gab sich unter je 10 Psalmen 1000 Hiebe, also wärend des Hersagens des ganzen Psalters 15,000 Hiebe. Weiter setzte man fest, dass 3000 Hiebe ein Bußjar aufwögen und dass man also mit einem van 15,000 Hieben begleiteten Psalter eine Strafe von 5 Jaren abbüßte. Sa wurde es keine zu schwere Aufgabe, nach und nach mehrere hunderte von Jaren abzubüßen und auch den größten Bußtaxen für eigene und fremde Sünden zu genügen. Diesem verdienstlichen Geißeln gab man sich in jener Zeit mit glühendem Eifer hin. Am weitesten brachte es darin Dominikus, der zu größerer Plage auf dem bloßen Leibe einen eisernen Harnisch trug und deshalb der Geharnischte (loricatus) genannt wurde. Um die Streiche schneller aufeinander folgen zu lassen, sprach er die Warte der Psalmen nicht mehr aus, sondern betete sie nur in Gedanken. Sa absolvirte er einst an einem Tage 12 Psalter und geißelte sich endlich zu Tode. Dominikus war der Schüler Damianis, von dem jedoch die beschriebene Büßungsart nicht erfunden (Dominikus soll sie vielmehr erst den Damiani gelehrt haben), aber allerdings in Schwung gebracht worden ist. Sie fand freilich auch Gegner und Damiani musste sie in Schriften verteidigen. Er fand es aber auch für gut, die Geißelwut unter seinen Schülern zu mäßigen. Er verordnete, dass niemand gezwungen würde, sich zu geißeln, und dass sich in der Regel jeder Geißler mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben, auf einmal begnügen sollte. Damiani vergrößerte und befestigte die Eremitenkongregation von Fonte Avellano (welche nach ihrer vollständigen Verweltlichung im Jare 1570 mit der Camaldulenserkongregation von S. Murano vereinigt warden

ist) und gab ihr durch seinen Ruhm einen großen Glanz. Bald erzälte man sich Wundertaten von ihm, Wundertaten, denen änlich, welche beim Auszuge der Israeliten aus Ägypten geschehen sind, und denen, die der Heiland selbst vollbracht hat. Und in sehr kurzer Zeit erhob er sich auf einen hervarrogenden Platz in der Kirche Italiens, indem er dos Houpt und der Wortfürer des neuen strengen Mönchtums und infolge dessen auch der ganzen energischen Partei wurde, welche eine durchgreifende Verbesserung und eine schonungslase Sichtung des ganzen Klerus forderte. Damiani wurde wie der Panegyriker so der Nachfolger Romualds, vor dem sich Popst und Kaiser geneigt hatten. Als Heinrich III. nach Italien kam, stond Domianis heiliger Ruf in seiner Blüte und der Kaiser tat wol daran, dass er seine reformatarischen Unternehmungen durch die Mitwirkung des verehrten Eremiten volkstümlich zu machen und zu befördern suchte. Heinrich trat in unmittelbare Verbindung mit Damiani und stond warscheinlich in demselben Verhältnis zu ihm, in welchem Otta III. zu Romuald gestanden hatte. Wir dürfen vermuten, dass die Synode von Sutri nicht ane Damianis Einverständnis und Beirat abgehalten worden ist. Heinrich empfahl ihm seinen neuen Papst und bot ihn inständig, sich noch Rom an die Seite Clemens II. zu begeben und diesem zu sagen, was in den Angelegenheiten der Kirche Italiens getan werden müsste. Aber Damiani begnügte sich damit, dass er an ihn schrieb, wie er schan an Gregor VI. geschrieben hatte. Auch an das Or des Popstes Leo IX. ließ er seine rauhe Stimme aus der Wüste erschallen. Er schrieb für ihn sein Buch van der gamarrhischen Lasterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus). Leo IX. bezeigte dem schriftstellerischen Volksheiligen Italiens seine Achtung, nahm das seltsame Buch mit außerordentlicher Freude an und entschied sich für das darin aufgestellte Prinzip von dem gänzlichen Heraussallen der Zuchtlasen aus dem Klerus. Dem Hildebrond war Damiani jedensalls schon unter Gregor VI. bekannt gewarden, jetzt trat er unter Leo IX. wider in den Gesichtskreis der hildebrandischen Resarmpartei. Sie erkannte, belächelte und überwochte seine Schwäche, erkannte aber auch seine Stärke, ehrte sie hoch und benutzte sie mit künem Vertrauen. Domioni trat mit Montecassina in Verkehr und übte einen entscheidenden Einfluss auf das ganze italienische Mönchtum, das sich seiner abenteuerlichen Askese, seinem ausschweifenden Wunderglauben und seiner Begeisterung für die unumschränkte Gewalt des Papstes nicht lange entziehen konnte. Diese Begeisterung wuchs, seitdem infolge des Tades Heinrichs III. von dem Berufe des Kaisertums zur Beaufsichtigung und Reformation der Kirche nicht mehr die Rede war. Der erste gegenkaiserliche Papst, Stephan X., rief im Jare 1058 den Damiani aus der Einsiedelei an den päpstlichen Hof und zwang den hestig Widerstrebenden, als Bischof van Ostia an die Spitze des Kardinalkollegiums zu treten. Aber er war seiner neuen Geschäfte schon müde geworden, als Nikalaus II. Papst wurde und ihn sogleich in den offenen Kampf für das System Hildebrands schickte, indem er ihn 1059 zum Legaten für Mailand ernannte. Mit Hilfe der „Patarener" wurde der Nachfolger des Ambrasius dem Nachfolger Petri unterworfen. Damiani ließ alle Kleriker, den Erzbischof nicht ausgenommen, die Simonie abschwören, legte ihnen insgesamt Kirchenbuße auf und bestätigte endlich die Gelehrten und Sittlicheren in ihren Ämtern. Nun zog er sich aber in seine Einöde zurück, freilich nicht, um immer da zu bleiben und sich einzig mit dem Pfolter und der Geißel zu beschäftigen und hölzerne Löffel zu schnitzen, denn er war nun einmal für die Büßerzelle zu groß geworden und sein Denken und Tun war nun einmal mit der großartigsten kirchlichen Entwicklung verflochten worden. Er musste nach oft der Stimme Hildebrands salgen, welche ihn ous der Einsamkeit des Klosters in die vardersten Reihen der Kämpfer für die römische Sache rief. Nikolaus starb im Jar 1061. Da wagte Hildebrand die selbständige Wal eines Papstes. Diese hätte auf Domiani sollen müssen, wenn man die hervorragendste und papulärste Persönlichkeit dieser Portei hätte wälen wollen. Aber sie wurde auf Anselm, Bischof von Lucca, gelenkt, der geschmeidiger, gewandter und klüger, ols Damiani, war und als Alexander II. inthranisirt wurde. Die aberitalienische Gegenpartei stellte den Bischof Cadalaus von Parma auf, der als Papst sich Ha-

norius II. nannte. Damiani wurde der Verteidiger Alexanders, stellte sich, obgleich er jetzt ganz entschieden seinem Bistume entsagte, der römischen Kurie ganz zur Verfügung und war in außerordentlicher Mission sehr erfolgreich für Rom tätig. Wir finden ihn in Florenz, in Montecassino und in Clüny. Er wurde aber auch der Beichtvater der verwitweten Kaiserin Agnes, welche sich im Jare 1062 in das römische Kloster S. Petronella zurückgezogen hatte. Dieses Verhältnis und das frühere zu Heinrich III. machte ihn besonders geschickt, die Forderungen der Kirche gegen den jungen König geltend zu machen. Der König wollte seiner kaum erst geehelichten Gemalin ledig werden und der Erzbischof Sigfrid von Mainz war erbötig, zur Scheidung zu helfen, wenn Heinrich die Thüringer zur Zalung des Zehnten zwingen würde. Aber die Sache gehörte vor des Papstes Gericht und dieser nahm dieselbe Partei, die alle seine Vorgänger in änlichen Fällen genommen hatten. Rom konnte in dieser Sache keinen bessern Repräsentanten schicken, als den alten, ehrwürdigen, sittenstrengen und unerschütterlichen Damiani, denselben, vor dem sich Vater und Mutter des Königs gebeugt hatten. Er wurde im Jare 1069 aus seiner Klause im Apennin gerufen und nach Mainz und Frankfurt entsandt. Heinrich wurde bezwungen. Das war die letzte große Tat Damianis. Daheim war er unablässig tätig, in Briefen und Traktaten den Papst, die Kardinäle, viele Bischöfe und Mönche und einige ihm nahestehende Laien zu ermanen und zu belehren. Auch poetischen Übungen lag er ob. Er dichtete geistliche Lieder, aber auch Spottverse. An Hildebrand sind seine gelungensten Epigramme gerichtet. Mit Papst Alexander war er nicht immer ganz im Frieden. Der Papst hatte sich nämlich unter irgend einem Vorwande das gomorrhische Buch geben lassen und hatte es zurückbehalten und unter Verschluss gelegt. Zuletzt musste Damiani von Alexander noch unangenehme Worte vernehmen über die warscheinlich vernachlässigte Verwaltung der ihm überlassenen Kirche von Gubbio. Da rechnete ihm Damiani vor, was er für den Papst getan und gelitten hätte, und klagte bitter über die ihm zu teil gewordene Behandlung. Aber gern widmete er auch seine letzten Kräfte dem römischen Dienste. Der schismatische und simonistische Erzbischof von Ravenna war gestorben und Rom musste eilig eingreifen, um mit Hilfe der Pataria die Kirche von Ravenna in seinen Gehorsam zu bringen. Damiani wurde zu diesem Werke ausersehen. Er vollbrachte dasselbe in seiner Vaterstadt schnell und glücklich. Auf der Rückreise kam er krank nach Faenza und starb daselbst am Fieber am 23. Februar 1072. Erst im folgenden Jare sollte die Tragödie beginnen, in deren Vorspiele Damiani eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Damianis Leben beschrieb schon einer seiner Schüler, der Mönch Johannes. Er schöpfte aus frischer Mönchs- und Familientradition, aber leider hatte er einen sehr beschränkten Gesichtskreis und schilderte uns nur den Helden der Einöde (Acta SS. mens. Febr. III. 406 sqq. Acta SS. ord. S. Ben. sec. VI, p. II. 245 sqq.). Eine vollständigere Kenntnis verschaffen uns die Annalen und Chroniken des 11. Jarhunderts und besonders Damianis eigene zalreiche Schriften. Sie gab zuerst vollständig gesammelt Constantinus Cajetanus von Montecassino in vier Foliobänden in Rom seit 1606 heraus. Spätere Ausgaben erschienen zu Paris 1610, 1642, 1663 und zu Venedig 1743. Am weitläufigsten handelte von Damiani der Oratorianer Jacob Laderchi in dem Buche Vita S. Petri Damiani, S. R. E. Cardinalis, Episcopi Ostiensis, in VI Libros distributa, TT. III. Romae 1702, 4°. Sonst ist Mabillon in den Annalen des Benediktinerordens (T. IV, V), Giesebrechts deutsche Kaisergeschichte, Neukirchs Das Leben des P. D., Göttingen 1876, 1. Band, und des Unterzeichneten Vortrag über P. D., Jena 1856, zu vergleichen. **Albrecht Vogel.**

Dan, s. Israel.

Danaeus, Lambert (Daneau), geb. 1530 nicht in Orleans sondern zu Beaugenzy, wie das Register der zu Genf als Bürger aufgenommenen Fremden beweist, studirte das Recht in Orleans bei Anne du Bourg, dessen standhafter Märtyrertod ihn bewog, die Theologie zu ergreifen und 1560 Genf aufzusuchen. Dort ordinirt,

wurde er Pastor in Chieu, mußte 1563 der Verfolgung weichen, und zurückgekehrt nach der Bartholomäusnacht 1572 nochmals sich flüchten. Bald als Professor und Pfarrer in Genf angestellt und 1581 ins Bürgerrecht aufgenommen, folgte er dann einem Rufe nach Leyden, mußte es aber als Parteigänger Leicesters bei dessen Sturz wider verlassen und fand Zuflucht im Königreich Navarra als Pastor zu Orthes, seit Okt. 1593 in Castres, wo er auch Professor wurde und 1595 gestorben ist. Die Menge seiner Schriften über exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatische, ethische, polemische Gegenstände ist verzeichnet in Haag, la France protestante IV, S. 194 f. Seine christliche Ethik wird als erstes Beispiel der von der Dogmatik getrennten h. Moral betrachtet. Vgl. die Übersicht der reformirten Ethiken in den theol. Stud. und Krit. 1850, S. 22 f. von **A. Schweizer.**

Daniel. Die Person Daniels ist auch außerhalb des Buches, welches seinen Namen trägt, als geschichtlich bezeugt. Ezechiel nennt ihn 14, 12 ff. mitteninne zwischen Noah und Hiob als hervorragenden Gerechten und 28, 3 als hervorragenden Weisen, indem hier vom Fürsten von Tyrus gesagt wird: „Siehe du bist weiser als Daniel, keinerlei verborgene Dinge sind dir dunkel geblieben". Jene erste Nennung steht in dem aus dem J. 592 und diese zweite in dem aus dem Jare 587 datirten Teile der Weissagungssammlung Ezechiels. Ist Daniel nach Dan. 1, 1 ff. im 3. J. Jojakims (d. h. wie dies nach 2 Kön. 24, 1 gemeint zu sein scheint, im 3. J. der Unterwerfung dieses Königs unter die chaldäische Herrschaft), also schon im J. 606 nach Babel gekommen, so waren im J. 592 seit seiner Deportation vierzehn Jare verflossen, und da aus Dan. 1, 4 zu schließen ist, dass er, als er nach Babel verpflanzt wurde, bereits das Knabenalter überschritten hatte, so war er zur Zeit jener ersten Rede Ezechiels ein ungefär Dreißigjäriger — ein Alter, welches vollauf ausreicht, es begreiflich zu finden, dass er schon damals eine unter den Exulanten allbekannte Persönlichkeit war. Das Buch stellt ihn ganz so dar, wie ihn Ezechiel charakterisirt: als Gerechten und das Verborgene durchschauenden Weisen. Um dieses Buch richtig zu beurteilen, hat man in betracht zu ziehen: 1) dass es durch kein Selbstzeugnis den Anspruch erhebt, von Daniel selbst verfasst zu sein. Es zerfällt in zwei Teile; der erste Teil c. 1 bis 6 erzält danielische Geschichten, der zweite Teil c. 7—12 danielische Gesichte, und auch dieser zweite Teil fürt 7, 1 f. 10, 1 die folgenden danielischen Gesichte in rückblickendem Geschichtston ein. Die Weisung 12, 4: „Verbirg die Worte und versiegele das Buch" meint nicht das vorliegende Buch, sondern die vorausgegangene Offenbarung von dem Ende der Dinge und den es anbauenden Ereignissen. Sodann 2) dass es nicht unter den Nebiim steht d. i. den Büchern prophetenamtlicher Geschichtschreibung und Predigt, sondern unter den Kethubim (Hagiographen) d. i. den nicht von Propheten verfassten Schriften; die Klagelieder standen ursprünglich hinter Jeremia und sind nur aus liturgischem Grunde unter die Kethubim versetzt worden, damit die fünf Megilloth, nach dem Festkalender geordnet, beisammen ständen. Ein Schluss auf die Entstehungszeit des Buches lässt sich aus dieser seiner Stellung in der letzten Abteilung des Kanons nicht ziehen, sie setzt aber voraus, dass Daniel, obwol ein mit Seherblick in die Verborgenheiten der Zukunft begabter Weiser, doch nicht Prophet dem Lebensberufe und Wirken nach war und dass auch das Buch kein eigentlich prophetisches ist — es ist eine Apokalypse d. h. ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von reiner Prophetie unterscheidet, dass es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundirung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt; auch der Prophet (נביא) als solcher ist ja im biblischen Sinne nicht nur Verkündiger des Künftigen, sondern auch geistliche Kritik übender Historiker. Mag das Buch Daniel in der Zeit des Exils oder in der Zeit des Antiochus Epiphanes entstanden sein, immer hat man an dasselbe diesen apokalyptischen Maßstab anzulegen, wie an die neutestamentliche Apokalypse, mag diese unter Nero oder unter Domitian entstanden sein. Eine andere Voraussetzung, mit der wir an das Buch Daniel herantreten, ist die, dass es aus danielischen Überlieferungen erwachsen ist. Das Recht dieser Voraussetzung ergibt sich daraus, dass Daniel schon in Ezechiels Zeit als אריך und als

in das Verborgene blickender חכם berühmt war, und daſs man alſo von Bewährungen ſeiner Frömmigkeit und ſeines Tiefblickes wiſſen muſste; daraus daſs, wie die apokryphiſchen Zuſätze zum B. Daniel zeigen, ſeine Perſon ein Lieblingsgegenſtand der ſpäteren Hagada war, und daraus, daſs im Unterſchiede von dieſen vier Erzälungen (Rettung der Unſchuld Suſannas, Entlarvung Bels und ſeiner Prieſter, Tötung des Drachen, Speiſung Daniels in der Löwengrube durch den dorthin entrückten Habakuk) die Erzälungen des Buches ſelbſt durch ihre majeſtätiſche Einfalt und ihre Fülle babyloniſchen und perſiſchen Wiſſens auf hiſtoriſche Grundlagen zurückweiſen. Man kann ſagen: es ſchildert die ſchon weiter rückwärts liegende babyloniſche Zeit mit perſiſchen Farben, es enthält ſoviel altperſiſches Sprachgut, daſs die Sprachwiſſenſchaft noch lange mit deſſen Enträtſelung zu tun haben wird. Aber auch über Altbabyloniſches zeigt ſich der Verfaſſer beſſer unterrichtet, als man gemeinhin meint. Oppert (in ſeiner Expédition scientifique en Mesopotamie t. I, 1863) und Lenormant (in ſeiner Schrift La divination et la science des présages chez les Chaldéens 1875) räumen dies willig ein. Mögen ihre Ehrenrettungen miſslungen ſein, ſo iſt doch keinesfalls verächtliches Aburteilen ſchon jetzt an der Zeit. So unterſcheidet das Buch z. B. die Namen בלטשאצר und בלשאצר, jenes = balaṭsu uṣur bedeutet: ſein Leben behüte und dieſes = bel šar uṣur Bel, den König behüte. In erſterem Namen iſt bel zu balaṭsu hinzuzudenken und ſo 4, 5 zurechtzulegen. Auch die Wunder, die das Buch erzält, ſind, wenn man das Wunder nicht im Prinzip verwirft, keine Beweiſe ſeiner Ungeſchichtlichkeit; ſie laſſen ſich mit Caſpari (Vorträge zur Einl. in d. B. Dan. 1869) als Erfüllung ſolcher Weisſagungen wie Mi. 7, 15 anſehen. Und auch daſs überlieferte Viſionen Daniels vorwiegend politiſchen und mantiſchen Charakters ſind, begreift ſich. Er war Statsmann und bekommt als ſolcher die zukünftigen Konflikte der weltgeſchichtlichen Staten und die darein verflochtenen Geſchicke des Volkes Gottes zu ſchauen. Einigermaßen vergleicht ſich Bileam, der Zauberer aus Pethôr d. i. Pitru = Gargamiš (Kargamiš), deſſen Fernblick bis in die Zeit der über das Meer heranziehenden, ſchließlich aber auch ſelbſt zu Grunde gehenden Macht des Abendlandes reicht.

Innerhalb beider Hälften des Buches c. 1—6; 7—12 iſt, von neuem anhebend, chronologiſche Folge. Die Sprache iſt bis 2, 4ª hebräiſch; hier geht ſie auf Anlaſs der aramäiſchen Antwort der Chaldäer mit einem Male ins Aramäiſche über und bleibt aramäiſch bis c. 7. Die univerſalgeſchichtlichen Viſionen bis hieher hat der Verf., nachdem er einmal ins Aramäiſche übergegangen war, aramäiſch verzeichnet; mit c. 8 tritt wie unwillkürlich das Hebräiſche ein als die geeignetere Sprachform für die Viſionen, welche ſpeziell ſein Volk angehen. Das Hebräiſche behauptet ſich von c. 8 an bis zum Ende des Buches. Es ſchließt ſich hie und da an Ezechiel an (vgl. ית קץ 11, 35. 40; 12, 4; 8, 17 mit ית עין קץ Ez. 21, 30. 34; 35, 5; בן אדם als Anrede des Sehers 8, 17 wie durchweg bei Ez.) und auch an Habakuk (vgl. 11, 27. 29. 35 mit Hab. 2, 3), mit welchem (ſ. über Habacuc discophorus meine Schrift de Habacuci prophetae vita etc. 1842) die Legende ihn in Verbindung bringt; das Geſamtgepräge gleicht dem Hebräiſch des Chroniſten, der gegen Ende der perſiſchen Zeit nahe der griechiſchen ſchrieb und iſt, ſowol mit dem antiken als mit dem miſchniſchen Hebräiſch verglichen, voll ſtiliſtiſcher Sonderbarkeiten und Härten. Das Aramäiſche hat vieles Eigentümliche, wodurch es ſich von dem Targumiſchen unterſcheidet: das noch nicht zu ד verkürzte די, das flectirte Peil z. B. jehîbath, ſie iſt gegeben worden, das Fut. להוא (wie auf dem Stein von Carpentras, ſ. Beer, Inscriptiones et Papyri veteres semitici 1833, p. 18—21), Hafel, Hitpeêl, Hithpaal ſtatt Afel u. ſ. w., eine ſonderbare Vorliebe zu ſegolirten Verbalformen wie amêreth ſie ſprach für amrath — man hat kein Recht, mit Cheine (Art. Daniel in der Encycl. Britannica) die überlieferte Textgeſtalt, welche übrigens in unſeren Druckausgaben von Fehlern wimmelt, als eine willkürlich mit dem Hebräiſchen uniformirte anzuſehen. die Sprache hat wie in den Formen ſo in der Syntax, beſonders der durchaus unhebräiſchen Wortſtellung, ihr eigenartiges und, wie ſich ſchon aus Luzzattos Ele-

menti grammaticali del Caldeo Biblico 1865 (deutſch von Krüger 1873) erſehen läſst, konſequent geregeltes Kolorit, dem paläſtiniſchen Aramäiſch Verwandtes fehlt gänzlich, es iſt neben dem Aramäiſchen des B. Ezra (deſſen ôm ſtatt ôn als Suff. der 3. pl., vgl. Jer. 10, 11, ſich als ein Anzeichen höheren Alters anſehen läſst) das älteſte uns erhaltene oſtaramäiſche Denkmal. Sonderbar iſt der Übergang aus dem Hebräiſchen ins Aramäiſche 2, 4. Lenormant faſst ארמית als Zwiſchenbemerkung, welche beſage, daſs was folgt einer aramäiſchen Grundſchrift entnommen ſei, was auch Cheine anſprechend findet. Aber dieſe Annahme iſt hier wie Ezr. 4, 7 willkürlich. Der Verfaſſer läſst die Chaldäer aramäiſch ſprechen; das bibliſche Aramäiſch heißt deshalb in der Maſora des Onkelos-Targums לישנא דכסדאי. Man braucht daraus nicht zu folgern, daſs ihm 1, 4 „Schrift und Sprache der Chaldäer“ als aramäiſch gelten; die babyloniſchen Eigennamen, welche vorkommen, ſind ja nicht aramäiſch, wie er ſich ſelbſt ſagen muſste. Aber welcher anderen Sprache hätte er ſich bedienen ſollen, um jüdiſchen Leſern einen Eindruck des fremden Idioms zu geben, in welchem die Prieſterkaſte mit dem Könige Babels verhandelte? Das Aramäiſche war wirklich neben dem Babyloniſch-Aſſyriſchen Hauptſprache des Reiches. Die Inſchriften nennen unter den Statsbeamten neben dem aba assurai einen aba armaai, einen aramäiſchen Statsſchreiber (II. R. 31, 64—65b).

Das Buch iſt durchaus gleichartig. Die von Lenormant für die erſte Hälfte und von Zöckler für die zweite angenommenen Erweiterungen und Interpolationen einer Grundſchrift ſind künſtliche Rettungsmittel der Authentie, welche kritiſcher Begründung ermangeln und nicht leiſten, was ſie bezwecken. Das Buch als eine Apokalypſe der Seleucidenzeit hat mehr Recht auf Kanonizität, als wenn es ein von jüngeren Händen ſeiner Urgeſtalt entfremdetes Produkt der Achämenidenzeit wäre. In die Seleucidenzeit ſcheinen es die mitten unter babyloniſchen und zalreicheren altperſiſchen Wörtern in c. 3 vorkommenden drei griechiſchen Inſtrumentnamen קיתרס, *κίθαρις*, סומפניה, *συμφωνία*, und פסנתרין, *ψαλτήριον* zu verweiſen. Daſs ſie aus dem Griechiſchen ſtammen, beweiſen ſchon ihre griechiſchen Endungen. Auch bei סומפניה (vgl. ital. zampogna, in Kleinaſien sambogna, Sackpfeife, Dudelſack) iſt an ſemitiſche Herleitung nicht zu denken. Möglich wäre es, aber, wie auch Lenormant einräumt, ſehr unwarſcheinlich iſt es, daſs dieſe drei griechiſchen Inſtrumente ſchon in dem Babel Nebukadnezars heimiſch geworden. Dagegen wiſſen wir aus Polybius (bei Athenäus X, 52), daſs gerade die *συμφωνία* am Hofe des Antiochus Epiphanes beliebt war. Oder iſt das etwa ein ſo neckiſcher Zufall, wie in bezug auf das mit griechiſchem *φορεῖον* zuſammenklingende אפריון Hoheſl. 3, 7, daſs bei einem Feſtzuge des Antiochus hunderte von Frauen in gold- und ſilberfüßigen *φορεῖα* dahergetragen wurden (Athenäus V, 5)? —

Was die Geſchichten des B. Daniel betrifft, ſo iſt das Urteil fachmänniſcher Aſſyriologen darüber beſcheidener als anderer. Je öfter ich das Buch leſe, ſagt Lenormant, und mit den Keilſchriften vergleiche, deſto ſtärker wird der Eindruck der Geſchichtlichkeit, den es auf mich macht. Oppert glaubt in der babyloniſchen Ruine el-mukhattat die Bodenerhöhung entdeckt zu haben, welche dem Koloſſe c. 3 als Piedeſtal diente. Die Feuerofen-Strafe illuſtrirt Talbot in vol. II (1873) der bibliſch archäologiſchen Transactions aus Inſchriften. Was 3, 31 — c. 4 von Nebukadnezars ſiebenjähriger insania zoanthropica erzält, hat für dieſe Forſcher günſtige Parallelen bei Beroſus (in Joſephus' c. Ap. I, 20), welcher nicht ſagen würde, daſs Nebukadnezar *ἐμπεσὼν εἰς ἀθυμοτάλαν* geſtorben ſei, wenn dieſe Erkrankung nicht eine abſonderliche geweſen wäre, und bei Abydenus (Euſeb. praep. IX, 41; Chron. I, 59), welcher erzält, daſs er von dem Dache ſeines Palaſtes herab den Untergang Babels durch ein medoperſiſches Eroberer paar verkündigt und dann plötzlich verſchwunden ſei. Indem das Buch drei babyloniſche Herrſcher zält, läſst es Mittelglieder aus, aber der Name Bel-šar-uṣur, Sons Nabo-nahid's (*Λαβύνητος*, Son des *Λαβύνητος* bei Herodot I, 188) iſt jetzt auf einer Prisma-Inſchrift aus Mugheir aufgefunden. Übrigens iſt nicht zu vergeſſen, daſs das auf der Geſchichte Babels von Nebukadnezar bis zur Kataſtrophe liegende Dunkel

durch die Denkmäler nicht gelichtet wird. Nebukadnezar, Neriglissor und Naboned reden in den bis jetzt bekannten Inschriften nur von ihren Bauten (s. Ménant, Babylone et la Chaldée, 1875). Es ist wol zu beachten, dass 5, 30 nur von der Ermordung Belsatzars spricht, nicht von der Endschaft des chaldäischen Reiches, obschon die Gottesfingerschrift auch diese in Aussicht stellt; es scheint so, als ob Belsatzars Tod vorerst nur das Ende des Hauses Nebukadnezars wäre, und wenn 5, 30 diesen Sinn hätte, so wäre Belsatzar mit Labosordach des Berosus zu identifiziren, welcher noch sehr jung zur Regierung kam und nach neunmonatlicher Misswirtschaft ermordet ward. Darius der Meder, welcher der nächste Erbe der babylonischen Herrschaft wird, hat bis jetzt nur an Cyaxares II., Son des Astyages, in Xenophons Cyropädie eine Stütze seiner Geschichtlichkeit. Dass dieser Darius ein von Cyrus eingesetzter Unterkönig von Babylon gewesen, wie Lenormant vermutet, steht im Widerspruch mit dem Buche, welches auf die chaldäische Dynastie eine medische folgen lässt. Sie hat zwar nur einen Regenten und bildet nur den Übergang zur persischen des Cyrus, aber sie zält doch mit in der Monarchieen-Reihe, sie ist ein integrirendes Glied der Kette, und wenn bis jetzt der Nachweis der Geschichtlichkeit nicht gelungen, so ist doch andererseits ein so durchgreifender Irrtum des Verfassers schier undenkbar. Bemerkenswert ist es, dass Cyrus in den Inschriften aus seinem 1. und 2. Jare „König der Völker" und erst vom 3. Jare an „König Babels, König der Völker" genannt wird.

Die Erzälung des Traums Nebukadnezars von dem Monarchieenbilde, sagt Ménant, macht Wort für Wort den Eindruck der Paraphrase eines Keilschrifttextes. Nach der immer noch herrschenden traditionellen Deutung (Hengstenberg, Caspari in der Abh. über die vier daniel. Weltmonarchien, Luth. Zeitschr. 1841; Hofmann in Weiss. und Erfüllung 1841, Zündel in den Kritischen Unters. 1861, Auberlen in „Der Proph. Daniel und die Offenb. Joh." 1857, Aufl. 2; Kliefoth, Füller, Keil in ihren 1868 — 1869 erschienenen Komm.) ist das goldene Haupt das chaldäische Reich, die silberne Brust mit den silbernen Armen das medopersische, der kupferne Bauch mit den kupfernen Lenden das griechische ptolemäisch-seleucidische, die eisernen Schenkel mit den aus Ton und Eisen gemischten Füßen das römische Reich, welches in das ost- und weströmische zerfiel und in kleinere, aus römischen und eingedrungenen barbarischen Volksbestandteilen gemischte Reiche endigte. Dieser letzten Gestalt des Weltreiches macht ein Weltherrscher ein Ende, dessen Reich kein Ende nimmt — ein Stück Fels, nicht von Menschenhand losgerissen, schlägt dem Bilde an seine Füße und zermalmt es zu Staub und wird ein großer Fels, welcher die Erde erfüllt. Dass dieses schließliche Reich das messianische ist, leuchtet ein *). Fraglich aber ist, ob das vierte Reich wirklich das römische sei. Nach der Ansicht Bertholdts in seinem Komm. 1806 — 1808, welche Zöckler in dem seinigen 1870 neu zu begründen gesucht hat, ist das 1. Reich das chaldäische, das 2. das medopersische, das 3. das Reich Alexanders, das 4. das Reich der Diadochen; nach der Ansicht Eichhorns, v. Lengerkes in seinem Komm. 1835, Ewalds, Bleeks, Kranichfelds in seinem Komm. 1868, Westcotts ist das 2. Reich das medische, das 3. das persische, das 4. das griechische. In der Hauptsache

*) In dem Bahman Jescht (Handschrift des Prof. Spiegel) findet sich ähnliches: „Wie aus dem Ctûtgar offenbar ist: Zertuscht verlangte von Ormuzd Unsterblichkeit, dann zeigte Ormuzd die allwissende Weisheit dem Zertuscht, er sah dann einen Baum mit solcher Wurzel, dass vier Bäume daraus entstanden waren, ein goldener, ein silberner, ein stälerner, ein eiserner... Dann sprach Zertuscht: Herrscher, der Himmlischen und Irdischen Größter, ich habe die Wurzel eines Baumes gesehen, von dem vier Bäume entstanden sind. Es sprach Ormuzd zu dem heiligen Zertuscht: dieses eines Baumes Wurzel, die du gesehen, (ist die Welt), und diese vier Bäume sind die vier Zeiten, die da kommen: diese goldene, wenn ich und du uns unterhalten und Kstacp-shah das Gesetz annimmt und der Leib des Dêvs zerbrochen wird und sie sich verbergen; dieser silberne ist die Herrschaft des königlichen Artaschir, der stälerne die Herrschaft des Anoshêrevân-Khosru, Son des Kobat; der von Eisen geschmiedete die schlechte Herrschaft der Dêvs" ꝛc. Nach dieser Herrschaft der Dêvs kommt laut persischer Lehre Soslosch, der Heiland.

treffen dieſe zwei Anſichten zuſammen: der Horizont des Buches gilt ihnen als griechiſch.

Mit c. 7 beginnt das Buch der Geſichte und von 8, 1 an redet Daniel als Verf. des Buches unmittelbar ſelber. Die Folge der Geſichte iſt dieſe: c. 7 das Geſicht van den vier Tieren, dem kleinen Horne und dem Menſchenſone; c. 8 das Geſicht vam griechiſchen Reich und der Verflechtung der Geſchicke Iſraels in deſſen Geſchichte; c. 9 der göttliche Aufſchluſs über die 70 Wochen nach Ablauf der 70 jeremianiſchen Jare; c. 10—12 das Geſicht van dem Kampfe zweier dem Volke Gottes ſreundlicher und der göttlichen Heilsverwirklichung dienender Engel mit den Engeln Perſiens und Griechenlands und von Iſraels bevarſtehendem Leiden und ſchließlicher Erlöſung. In c. 7 erſcheinen dieſelben Weltreiche, welche in c. 2 als Glieder einer Menſchengeſtalt verſinnbildet waren, unter den Symbolen von Tiergeſtalten, welche aus dem überſtürmten Weltmeer aufſteigen: das chaldäiſche als geflügelter Löwe, das medoperſiſche, wie nun auch hier die traditionell-kirchliche Auslegung annimmt, als ein Bär mit drei Rippen im Rachen (dem lydiſchen, dem ägyptiſchen und dem babyloniſchen Reiche), das griechiſch-macedoniſche als ein Parder mit vier Flügeln auf dem Rücken und vier Köpfen (Antigonus, Ptolemäus, Lyſimachus und Kaſſander, Alexanders Nachfolger), das römiſche als das grauſigſte Tier mit eiſernen Zänen, ehernen Klauen und zehn Hörnern, zwiſchen denen ein elftes hervarkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegſtößt; dieſes kleine Horn, deſſen Anſehen dann größer iſt als der andern, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu ſtreiten und unterjocht ſie, aber der Alte der Tage macht dieſer letzten Weltmacht ein Ende und ſetzt der Bedrängnis ſeiner Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menſchenſone, der in des Himmels Wolken daher kommt, alle Gewalt gibt. Der Verfolger der Gemeinde iſt hier nach obiger Auffaſſung natürlich nicht Antiochus Epiphanes, ſondern eine aus dem römiſchen Weltreiche der Endzeit hervorgehende antichriſtiſche Herrſchaft. Bis hieher läſst ſich die Anſicht, daſs das vierte Weltreich das römiſche ſei, gegen manche dagegen aufſteigende Bedenken aufrecht halten, aber in c. 8 erſtarken dieſe Bedenken in auch jetzt noch mir unwiderleglich ſcheinender Weiſe. In dem Geſichte c. 8 (geſchaut in Suſa am Fluſſe Eulaios) erſcheint nämlich die mediſch-perſiſche Macht unter dem Bilde eines Widders und die griechiſche unter dem Bilde eines Ziegenbocks; der einhörnige Ziegenbock ſiegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches ſich bis an den Himmel ſtreckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker und beſonders das Volk der Heiligen miſshandelt. Daſs hier der Ziegenbock das Reich von Jawan abbildet, ſagt die Deutung Gabriels ſelber; das eine anſehnliche Horn zwiſchen des Ziegenbocks Augen iſt alſo Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Weſten gekammene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieſes große Horn zerbrochen, an deſſen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden hin hervorwachſen, ſind vier aus der Monarchie Alexanders entſtehende Reiche (das macedoniſche im Weſten, das ſyriſche im Oſten, das ägyptiſche im Süden und das thraciſche im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird uns das heilige Volk bis zur Abſtellung des täglichen Abend- und Morgenopfers (Thamid) und Verſtörung des Heiligtumes unterdrückt, iſt alſo Antiochus Epiphanes. Die traditionell-kirchliche Auslegung gibt dies auch zu. Der Endpunkt der 2300 Abend-Morgen iſt die Widereinweihung des Tempels im J. 164 v. Chr., welche ſeitdem von den Juden als ein achttägiges Feſt (Chanucca oder das Lichterfeſt), beginnend in Übereinſtimmung mit 1 Makk. 4, 52 am 25. Kislev, gefeiert wird. Fraglich bleibt, ob die 2300 ערב בקר von 2300 Morgen- und Abendopfern, alſo 1150 Tagen oder von 2300 *νυχθήμερα* gemeint ſeien. Das erſtere iſt warſcheinlicher, da ſich die Weisſagung um die gewaltſame Inhibirung des Thamid und deren Endſchaft dreht. Van der Aufrichtung des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* am 15. Kislev 145 ſeleucidiſcher Ära bis zum 25. Kislev 148 ſind zwar 1287 Tage, womit die 1290 in 12, 11 zuſammentreffen, aber die Wandlung des Tempels in eine Kultusſtätte des Zeus Olympios war ja nur der Gipfel der Greuel, welche das antiochiſche Religionsedikt für das jüdiſche Volk zur Folge

hatte, die 1150 Tage fixiren einen vom 15. Kislev 145 etwas weiter rückwärts innerhalb 1 Makk. 1, 43—56 gelegenen Ausgangspunkt.

Hier faſſen wir Fuß und fragen: iſt es warſcheinlich, daſs das kleine, hoch ſich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in c. 8 der aus dem geteilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Epiphanes iſt, und dagegen in c. 7 ein aus dem römiſchen Weltreich hervorgehender König? Die Charakterſchilderung beider in ihrem Verhalten gegen Jehovah, ſein Volk und deſſen Religion ſtimmt zuſammen. Es iſt beidemal der Antichriſt, welcher dargeſtellt wird, der letzte Erzfeind der Gemeinde; die Farben ſind gleich ſtark und ſchließen vor- und gegenbildliches Verhältnis zweier Perſonen aus. Die Symbolik in c. 7 und 8 deckt ſich inſoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn iſt, welches über drei andere emporkommt. Iſt es warſcheinlich, daſs dieſe drei andern in c. 8 nachalexandriſche griechiſche Herrſchaften ſeien, in c. 7 aber römiſche? Läſst ſich nicht erwarten, daſs das, worin die Abbildung variirt, ebenſowenig auf zwei verſchiedene Perſonen füre, als die abweichende Abbildung der vier Weltreiche in c. 2 und 7 auf immer je zwei verſchiedene? Ferner: das Wüten des Erzfeindes wärt nach 7, 25 „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit". Tun wir einen Blick vorwärts, ſo wärt auch nach 9, 27 die äußerſte Bedrängnis $^1/_2$ Woche $= 1 + 2 + {}^1/_2$ Jar, und auch 12, 7 kehrt gleiches Zeitmaß wider. Wie unwarſcheinlich, daſs es verſchiedene Ereigniſſe ſein ſollen, welche mit ſo gleichem Zeitmaße gemeſſen werden! Und doch liegen ſie in der Anſchauung, die dem Daniel aus der Offenbarung entſtehen muſs, nicht weit auseinander. Denn von einem langen Geſchichtsverlauf zwiſchen jener antiochiſchen Bedrängnis und einer endzeitigen verlautet nichts. Vielmehr wird die eingeſtandenermaßen bis zur Wegtilgung des Antiochus reichende Weisſagung c. 8 mit den Worten eingeleitet V. 19: „Siehe, ich tue dir kund das, was geſchehen wird am letzten Ausgange des Zornes, denn es fällt in die Endzeit". Gibt es nun etwa für Daniel noch eine Endzeit hinter der Endzeit? Es möchte ſein, wenn die Viſionen, welche, wie man annimmt, hinter das Reich Alexanders noch als viertes ein römiſches mit ſeinen Bedrängniſſen ſtellen, jünger wären als die andern mit ſeleucidiſchem Geſichtskreis. Aber im Gegenteil der Traum vom Monarchieenbilde c. 2 und das Geſicht von den 4 Tieren aus dem Meere c. 7 ſind aus früherer Zeit als die Geſichte c. 8 und 9.

Iſt aber der Geſichtskreis des Buches überall der gleiche, was onehin bei der Gleichartigkeit des Stoffes und der Einheit des Planes das warſcheinlichere iſt, ſo kann das vierte Reich in c. 2 und 7 nicht das römiſche ſein, und die von Hofmann u. a. vertretene Auslegung, nach welcher es das römiſche iſt und doch nicht allein 8, 9 ff., ſondern auch 9, 26 f. von der antiochiſchen Bedrängnis verſtanden werden ſoll, muſs uns als eine halbwegs ſtehen gebliebene Beſeitigung einer irrigen Auffaſſung erſcheinen. Ferner: iſt das vierte Reich nicht das römiſche, ſondern das griechiſche, ſo iſt das dritte das perſiſche und das zweite kann, da das erſte one allen Zweifel das durch Nebukadnezar repräſentirte chaldäiſche iſt, nur das mediſche ſein. Der Einwand, daſs das B. Daniel nur ein auf das chaldäiſche gefolgtes medoperſiſches Reich kenne, in welchem erſt Medien, dann Perſien die Hegemonie hatte, iſt unbegründet; denn das B. Daniel unterſcheidet Meder und Perſer durchweg, one מדי in פרס aufgehen zu laſſen, durch beſondere Nennung beider nebeneinander, und zwar ſo, daſs immer מדי dem פרס vorangeht, 5, 28; 6, 8. 12. 15. Es hebt an Darius mit offenbarer Abſichtlichkeit hervor, daſs er ein Meder aus mediſchem Samen, 6, 1; 9, 1; 11, 1, und dagegen an Cyrus, daſs er ein Perſer war, 6, 29. Statt 6, 29 zu ſagen: unter der Regierung des Darius und des Cyrus, ſagt es abſichtlich „unter der Regierung des Darius und unter der Regierung Cyrus des Perſers"; es zält alſo die מלכות des Darius und die מלכות des Cyrus als zwei, nicht als eine. Cyrus heißt 10, 1 מלך פרס; ſo heißt Darius nirgends. Und obgleich in dem Geſichte c. 8 das mediſch-perſiſche Reich in der einen Geſtalt des Widders erſcheint, ſo werden doch auch da V. 3 beide Reiche unterſchieden als zwei Hörner, deren eines größer und ſpäter gewachſen als das andere, nämlich das perſiſche Horn im Verhältnis zum mediſchen. Wie wichtig aber für Daniel die Herrſchaft des Darius ungeachtet ihrer kurzen Dauer iſt, zeigt

11, 1. Michael und der Engel, der ihm half, waren Darius' Beistand und Hort. Denn das erste Jar des Darius ist das Jar der Erlösung Israels vom babylonischen Drucke. Mit der medischen Herrschaft heiterte sich Israels Geschichte auf und gewann eine lichtere Aussicht.

In der Symbolik des Monarchieenbildes läßt die Beziehung der eisernen Beine mit den teils eisernen, teils tönernen Füßen auf das griechische Reich nichts zu wünschen übrig. Daß der Stoff der Füße verschiedenartig ist, bedeutet die Teilung des Stammreichs, wodurch diese Ausläufer von Reichen entstanden, 11, 4; daß der Stoff Eisen und Ton ist, bedeutet die Obmacht des einen stärkeren Reiches über das gebrechlichere andere, zunächst des ägyptischen über das syrische, 11, 5; daß Eisen und Ton gemischt sind, ohne doch zu verschmelzen, bedeutet die Verschwägerung der beiden Reiche, die doch zu keiner rechten Einigung fürte. 11, 6. 17. Wir haben zum Verständnis dieser Gestalt des Monarchieenbildes in c. 11 den befriedigendsten Schlüssel. Und wie zwanglos ergibt sich nun weiter die Beziehung der silbernen Brust und Arme auf das medische und des ehernen Bauchs mit den ehernen Lenden auf das persische Reich! „Nach dir — sagt Daniel V. 39 zu Nebucadnezar — wird erstehn ein anderes Reich, niedriger als deines." War denn das persische Reich niedriger als das chaldäische? Man wird erwidern: ja, in seinem medischen Anfange. Aber welche Berechtigung gibt denn der Text, אחרי מנך von dem Anfangscharakter und nicht von dem Wesen des zweiten Reichs zu verstehen? Es ist das medische Reich, über welches die Deutung, weil es überhaupt unbedeutender ist, mit wenigen Worten hinweggeht. Vom dritten dagegen sagt sie, daß es über die ganze Erde herrschen werde. Das ist das persische Reich. Erst dieses ist wider ein Weltreich im vollsten Sinne, wie das chaldäische. Das medische dazwischen, schwächer als beide, leitet nur über von dem einen zum andern. So erscheint es auch in dem Gesichte Sacharjas c. 6. Die roten Rosse, deren Geschäft schon längst vorüber, sind die chaldäischen. Die schwarzen Rosse, die gegen das Nordland (Babylonien) ausziehen, sind die medischen (wobei man sich der Bärengestalt der medischen Herrschaft Dan. c. 7 erinnert); hinter ihnen drein (das zu vollenden, was sie begonnen) kommen weiße, d. i. die persischen (weiß wegen der edlen Gesinnung Persiens gegen Israel). Die gesprenkelten starken Rosse des vierten Wagens entsprechen dem vierten Reiche bei Daniel, dem griechischen. Allerdings aber scheint hier das Gespann des vierten Wagens sich im Verlauf des Gesichts in zwei verschiedene Gespanne zu scheiden, so daß die gesprenkelten Rosse, die gegen das Südland (Ägypten) ziehen, die griechische (seleucidische) Macht in ihrer Mischung von Abend- und Morgenländischem und die starken die römische in ihren Welteroberungszügen versinnbilden.

In dem Gesichte c. 7 zeigt uns gleich das erste Bild, wie wichtig der Weissagung die Herrschaft auch schon eines Königs ist, um versinnbildet zu werden; denn der Löwe, dem man die Adlersflügel ausrauft, der sich aber wider erholt, aufrecht steht wie ein Mensch und ein Menschenherz bekommt, ist Nebucadnezar, der gewaltige Eroberer und Herrscher, welcher am Ende seines Lebens ein demütiger Bekenner des Einen Gottes geworden. So wird es also nicht nötig sein, daß der Bär ein Reich mit einer langen Königsreihe versinnbildet; es ist Darius der Meder. Es fehlte seinem Reiche die volle Selbständigkeit; darum ist der Bär nur einseitig aufgerichtet. Es war in drei Hauptsatrapien geteilt, 6, 3, war also dreiteilig; darum hat der Bär drei Rippen zwischen den Zänen. Und man sagt dem Bär: Steh auf, friß vieles Fleisch, weil Darius' Reich eine große Zukunft hatte, one sie für sich allein verwirklichen zu können; es blieb beim conatus. Es ist doch auch viel sachgemäßer, daß das nun folgende persische Reich durch den flinken Parder versinnbildet wird, als durch den schwerfälligen Bären. Dieser Parder ist Cyrus. Seine vier Flügel sind Persien, Medien, Babylonien und Ägypten; seine vier Köpfe sind Cyrus' vier Nachfolger, denn das B. Daniel kennt nach Cyrus laut 11, 2 nur noch 4 persische Könige (Cambyses, Smerdis, Darius Hystaspis und den letzten), indem die Personen des Xerxes und Darius Codomannus in eine verschwimmen, was sich dafür geltend machen läßt, daß die Entstehungszeit des Buchs diesseit des Ablaufs der persischen Geschichte liege,

Es folgt nun viertens das ganz verschiedene grausige und starke Tier mit großen eisernen Zänen, welches alles frisst, zermalmt und was übrig ist zertritt. Es ist die erste, von den asiatischen Herrschaften ganz verschiedene, abendländische: das Reich Alexanders, aber insofern gewissermaßen mit Einschluss des römischen, als in dieser vierten Gestaltung sich für Daniel alle Weltmacht bis ans Ende der Tage konzentrirt. Dieses vierte Tier hat zehn Hörner und ein kleines dazwischen hervorsprossendes stößt drei von den zehn ab. Dieses kleine und dann große vieläugige und großmäulige Horn ist Antiochus Epiphanes; nur zufällig vielleicht deutet סלקת ביניהון auch schon dem Klange nach auf ihn, den Seleuciden. Aber die zehn Hörner? Es sind laut der Deutung 7, 24, vgl. 8, 20 zehn Könige, deren drei dieser elfte zu Falle bringt. Wie das gemeint ist, lässt uns 11, 21 erraten, wonach Epiphanes, der dort mit Anspielung auf diesen seinen Namen נבזה heißt, auf Schleichwegen zum Thron gelangte. Dass man die Reihe der Zehn nicht wie Hitzig mit Alexander dem Großen anheben darf, hat schon v. Lengerke (vgl. Joël, Notizen zum B. Daniel 1873) erwiesen; das Thier selbst ist ja Alexander und sein Reich, die zehn Hörner sind Könige, deren Herrschaft im Reiche Alexanders wurzelt. Dass alle zehn zusammen neben einander sichtbar sind, bringt die Vision mit sich und berechtigt nicht zur Folgerung der Gleichzeitigkeit aller; drei aber müssen gleichzeitig mit Antiochus sein, da sie vor ihm weichen. Wir zälen mit Prideaux, Bertholdt, v. Lengerke folgendermaßen: 1) Seleucus Nikator (312 bis 280); 2) Antiochus Soter (279—261); 3) Antiochus Theus (260—246); 4) Seleucus Callinicus (245—226); 5) Seleucus Ceraunus (225—223); 6) Antiochus der Große (222—187); 7) Seleucus Philopator (186—176); 8) Heliodorus, welcher nach Vergiftung Seleucus Philopators 11, 20 faktisch den Thron inne hatte; 9) der als Geißel statt des Antiochus Epiphanes nach Rom geschickte Demetrius, welcher nach dem Tode seines Vaters Seleucus Philopator der erbberechtigte Thronfolger war; 10) Ptolemäus VI. Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleucus Philopator und Antiochus Epiphanes, den syrischen Thron beanspruchte. Die letzten drei stieß Antiochus Epiphanes von dem syrischen Throne, auf dem sie sich festsetzen wollten, herunter, 7, 24. Heliodor wurde von den Pergamenern Eumenes und Attalus zu Gunsten des Antiochus vertrieben. Demetrius, auf welchen als berechtigten Thronerben 11, 21 hingedeutet wird, wurde bei Seite geschoben. Ptolemäus Philometor kam nicht allein nicht auf den syrischen Thron, sondern er verlor an Antiochus auch Cölesyrien und Palästina, und wurde in seinem eignen Lande von Antiochus aufs Haupt geschlagen, 11, 22—28. Diese Ereignisse, durch das Geschick der drei Hörner nur angedeutet, liegen alle, wie c. 11 zeigt, im Gesichtskreise des B. Daniel. Indes befriedigt diese erfüllungsgeschichtliche Deutung nur notdürftig. Nach Analogie des Monarchieenbildes 2, 41 ff. sollte man meinen, dass die Zehn (entsprechend den Fußzehen dort) Seleuciden und Ptolemäer, nicht bloß Seleuciden seien. Da die Erfüllung des Geweissagten sich in eine vorbildliche und gegenbildliche auseinanderlegt, so ist immer möglich, dass die letztere es vollständiger und zutreffender zur Verwirklichung bringen wird, als die erstere. In der Anschauung des Buches Daniel aber liegen die beiden Erfüllungen als Eine ineinander.

So auch in den siebenzig Wochen c. 9. Diese werden in 7 + 62 + 1 Woche zerfällt. Im Beginn dieser einen Woche wird der משיח ausgerottet, das Volk eines נגיד verheert Stadt und Tempel, überschwemmungsartig bricht das damit herbeikommende Ende herein, und bis zum Ablauf des Krieges ist Verwüstung verhängt. Aber viele harren bundestreu diese Woche aus, in die Mitte derselben fällt die gewaltsame Unterbrechung des Opferkultus, und zwar ob verwüstenden Greuelsittigs (der sich über Altar und Tempel breitet), und es wärt dies, bis das verhängte Verderben niederschmilzt auf den Verwüster. Dass diese Woche die Zeit der antiochischen Verfolgung ist, kann bei Vergleichung von 7, 25, auch 12, 7 und in Zusammenhalt mit 1 Makk. c. 1 nicht zweifelhaft sein; die halbe Woche, in welcher die Verfolgung gipfelt, entspricht den $3\frac{1}{2}$ Zeiten der Parallelstellen. Und was man vorauszusetzen hat, dass die שבועים im Unterschiede von Tagsiebenten (V. 2), Jarsiebente oder Sabbatperioden seien, bestätigt sich an der Erfüllungs-

geſchichte; denn nachdem im Jar 176 Onias III., der Hoheprieſter (משיח), gefallen war, plünderte Antiochus Epiphanes im Jare 170 den Tempel, metzelte an 40,000 Juden nieder, ſchleppte nicht weniger hinweg und war hinfort entſchloſſen, Iſrael und deſſen Religion gänzlich auszurotten. Von da bis zu ſeinem Todesjare 164 ſind ſieben Jare (שבוע), in deren Mitte das Jar 167, die Abtuung des Opferkultus und die Einfürung des olympiſchen Zeus in den Tempel fällt. Über die erſte Woche ſind wir alſo im Reinen. Ihr gehen 62 Wochen voraus, wärend welcher (V. 25b Accuſativ der Dauer) Jeruſalem wider gebaut wird, aber in kümmerlicher Zeit. Rechnet man dieſe 434 Jare vom J. 170 (dem Beginn der erſten Woche) rückwärts, ſo gelangt man zu dem J. 605, und das iſt das vierte Jojakims, das erſte Nebucadnezars, das Jar der Schlacht bei Carchemiſch, welche wie über das Geſchick Ägyptens ſo auch über das Jeruſalems entſchied. Dieſes Ergebnis iſt um ſo überraſchender, je epochemachender dieſes vierte Jar Jojakims gerade im Buche Jeremias (c. 25) erſcheint, auf deſſen Anlaſs Daniel als Erhörung ſeines Gebets den Aufſchluſs über die 70 Wochen erhält. Bis hieher ſtimme ich mit Hofmann überein, und nun auch weiter mit ihm und Wieſeler (ſ. Hitzigs Komm. S. 174) darin, daſs die ſieben erſterwänten Wochen den 62 + 1 nicht vorausgehen, ſondern folgen, ſodaſs alſo die Entfaltung der 70 ſich rückgängig bewegt. Das Ende der 62 + 1 Woche iſt ja das Zorngericht über den Verſtörer, alſo nur erſt die ferne Ermöglichung des Heils; das Ende der 70 Wochen aber iſt laut V. 24 ſchließliche Erlöſung und Weisſagungserfüllung und Weihe des Allerheiligſten — alſo fällt das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zuſammen. Sodann: wenn das Ende beider zuſammenfiele, was für ein kümmerlicher Troſt Daniels auf ſein Gebet wäre dies, daſs Jeruſalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften widererſtehen, alſo doch nur notdürftig widererſtehen werde? Der Sinn des Aufſchluſſes, wenn er dem Gebete Daniels und deſſen Anlaſſe entſprechen ſoll, kann doch kein anderer ſein, als daſs in den nächſten 63 Jarwochen von den ſiebzig, zu denen ſich die 70 Jare Jeremias erweitern, Jeruſalem zwar widererſtehen wird, aber noch nicht ſo, daſs ſich damit die Weisſagung Jeremias und der älteren Propheten erfüllt, daſs aber ſich dieſe dennoch erfüllen wird. Die Widerherſtellung Jeruſalems, von welcher V. 25a redet, iſt die ſchließliche, die, von welcher 25b, nur eine vorläufige; die Worte ſind hier recht darauf berechnet, dieſes vorläufige Widererſtehen Jeruſalems als ein allmähliches Werden wie jeder andern Stadt zu bezeichnen. Drittens iſt es höchſt unwarſcheinlich, daſs משיח נגיד Cyrus ſein ſoll mit Rückbezug auf Jeſ. 45, 1. Iſt משיח V. 26 der Hoheprieſter (nach Lev. 4, 3 u. ö.) und נגיד ebend. ein König (Antiochus), ſo bezeichnet משיח נגיד den, welcher nach Sach. 6, 12 f. Prieſter und König in einer Perſon iſt, alſo den Chriſtus. Daſs dieſer Prieſterkönig es iſt, welcher den rechten Tempel baut und alſo Jeruſalem ſchließlich widerherſtellt, ſagt auch Sacharja a. a. O. Der Sinn von V. 25a iſt alſo, daſs von da an, wo (nach Beſeitigung des ärmlichen Vorſpiels und der von der Weltmacht kommenden Hinderniſſe) das Wort, d. i. die Freudenbotſchaft, von Gott ausgeht, daſs Jeruſalem nun endlich widerhergeſtellt werden ſoll, bis zu dem Hohenprieſter und König (Jeſu Chriſto), in welchem die Herrlichkeit des neuen Jeruſalems ſich vollendet, 7 Wochen verfließen werden. Es entſteht nun freilich die Schwierigkeit, daſs man mit 49 Jaren von 163 an nicht bis zur Geburt Chriſti, geſchweige bis zur ſchließlichen, noch immer zukünftigen Herrlichkeitszeit herabreicht. Wieſeler begegnet dieſer Schwierigkeit dadurch, daſs er für die ſieben Wochen den allgemeinen geiſtlichen Sinn eines großen Jobeljares in Anſpruch nimmt. Befriedigender ſagt Hofmann, daſs nach Ablauf der 63 Wochen, als nach den ebenſo gemeſſenen ſieben das Geweisſagte nicht eintrat, dieſe ſieben ein Gegenſtand des ἐρευνᾶν für die Gläubigen wurden, von wo aus auch die 63 in ein neues Licht für ſie treten konnten. Denn nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, ſondern als quadratiſche Sabbatperioden, ſo ſollen vom vierten Jare Jojakims bis auf Chriſtum (deſſen Paruſie als eine gedacht iſt) 70 × 49 = 3430 Jare verfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum vierten Jare Jojakims verfloſſene hinzuaddirt, die anſprechende Summe einer ungefär (nur um 25 Jare zu ver-

kürzenden) 7000järigen Weltzeit ergeben. Wie man aber auch das Rätselhafte der sieben Wochen lösen möge, unzweifelhaft ist dies, daſs die Weissagung 7 Wochen, die mit der schließlichen Herrlichkeit enden, und 63 Wochen, die in die äußerste Drangsal auslaufen, deren Gipfel die Mitte der 63 ist, unterscheidet, und daſs die 7 Wochen so gewiſs auf die 63 folgen, als die Herrlichkeit nicht diesseit, sondern jenseit der Drangsal und des Gerichtes zu erwarten ist. Die Ansicht Auberlens, welche Gräfe in seiner Schrift über die 70 Jarwochen 1875 gutheißt, daſs der Anfangspunkt der 70 Wochen die Rückkehr Esras nach Jerusalem im J. 457 und ihr Endpunkt der Märtyrertod des Stephanus und der Übergang des Evangeliums zu den Heiden im J. 33 n. Chr. sei, beruht auf der unhaltbaren traditionellen Ansicht, daſs 26a vom Tode Christi gemeint sei. Das Zeugnis des Herrn Matth. 25, 14 gilt auch uns als heilige Gewär für den prophetischen Charakter des Buches Daniel. Es sagt uns aber, daſs Dan. 9, 26 f. eine Weissagung auf die Entheiligung des Tempels im römischen Kriege ist, nicht daſs es eine Weissagung ist, welche damals zum ersten Male sich erfüllte. Es erfüllte sich damals zum zweiten Male, und die apostolischen Weissagungen vom Antichrist (vergl. 2 Thess. 2, 4) lassen uns erwarten, daſs es sich noch einmal in überschwenglicher gegenbildlicher Weise am Ende der Tage erfüllen wird. Denn es ist ein Gesetz der Heilsgeschichte, daſs die Erfüllung einer Weissagung, wenn sie das eine Mal nicht erschöpfend war, so lange in immer neuen Schwingungen sich fortsetzt, bis der Tatbestand des Verwirklichten die Erschöpfung der Weissagung ist.

Der Aufschluſs über die 70 Wochen c. 9 fällt in das erste Jahr Darius' des Meders und die letzte Offenbarung c. 10—12 in das dritte Jar des Cyrus, vielleicht das Jar erstmaliger unfreiwilliger Unterbrechung des Tempelbaues. Nach dreiwöchentlichem Trauerfasten erhält hier Daniel durch engelische Vermittelung über den weitern Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes minder rätselhafte genaue Unterweisung. Von Cyrus aus verfolgt die Weissagung in wenigen Worten die persische Geschichte bis Xerxes' Zug gegen die Griechen, kommt hier nach dem Gesetze perspektivischer Verkürzung sofort auf Alexander und den Zerfall seines Reiches zu sprechen, und erzält dann die ptolemäisch-seleucidischen Kriegsläufte bis auf Antiochus Epiphanes, welcher schon nach dem miſsratenen Versuche, Ägypten durch Bruderkrieg (Ptolemäus Philometors mit seinem Bruder Physkon) sich selber aufreiben zu lassen, der Religion Israels (dem „heiligen Bund") zu grollen beginnt, dann aber, als ein neuer Feldzug nach Ägypten durch eine römische Flotte (Schiffe der Chittim) vereitelt wird, seinen ganzen Ingrimm an dem Heiligtum, dem Gottesdienst und den standhaften Bekennern des Bundesvolkes ausläſst. Erst hier 11, 18 (Luc. Scipio Asiaticus im J. 190) und 11, 30 (C. Popilius Länas im J. 168) tritt Rom, aber nur von ferne, in den Gesichtskreis; ein Blick über das griechische Reich hinaus ist allerdings dem Seher gegeben, das bei Bileam unter dem Gesamtnamen כתים zusammengefaſste abendländische Weltreich beginnt hier sich zu einem griechischen und römischen zu verdoppeln, änlich wie das vierte Wagengespann bei Sacharja. Die „kleine Hilfe" 11, 34 ist die makkabäische. Die Alten meinten, daſs 11, 36 von Antiochus zum Antichristen, seinem Gegenbild, übergegangen werde. Das ist, so äußerlich angesehen, unhaltbar; denn der König, dessen Geschichte von 11, 36 an bis zu seinem hilflosen Untergange 11, 45 erzält wird, kann kein anderer sein, als der, welcher seit 11, 21 die Hauptperson des Zukunftsbildes ist: Antiochus Epiphanes, in ihm aber, indem das Bild des Typus in das des Antitypus verschwimmt, der letzte Erzfeind des Reiches Gottes. Denn die vierthalb Zeiten 12, 7 sind identisch mit den vierthalb Zeiten 7, 25 und mit der halben Woche (= $3^1/_2$ Jare) 9, 27, und die 1290 Tage 12, 11 haben den Tod des Antiochus zu ihrem Endpunkt; die 1335 (in welchen die 1290 mit enthalten sind) nachzurechnen, ist uns wie bei den 1150 Tagen 8, 14 wegen unzulänglicher Kenntnis der Zeitgeschichte unmöglich. Jedenfalls liegt für Daniel die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Man ist uneingeweiht in das Wesen der Prophetie, wenn man dieses Zusammenrücken und Ineinandergehen des Näherzukünftigen und des End-

zeitigen nicht als vorhanden anerkennen will aber befremdend findet. Alle Prophetie ist kamplex, d. i. sie schaut zusammen, was die Geschichte auseinanderrollt, und alle Prophetie ist apatelesmatisch, d. i. sie schaut dicht hinter der nächstkünftigen epochemachenden Geschichtswendung gleich den Gipfel des Endes.

Ein sicheres Anzeichen der Entstehung des Buches in der Seleucidenzeit ist es an sich nicht, dass es von Antiochus Epiphanes aus in eschatalagische Aussichten übergeht. Nach solchen Schlussfolgerungen beurteilt, würde sich die Geschichte der gesamten Weissagungslitteratur verschieben; die Weissagungsreihe Jes. c. 7—12 würde mitten in den assyrischen Drangsalen, nicht im Anfange des syrisch-ephraimitischen Krieges, geschrieben sein müssen, weil sich da unmittelbar mit dem Falle Assurs die Anschauung der schließlichen Herrlichkeit verbindet. Wir verkennen die Macht der Gründe nicht, welche dafür sprechen, dass es ein Gottesmann der mittleren Jahrzehnte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts war, welcher in dem B. Daniel überlieferte babylonisch-persische Geschichten und überlieferte danielische Weissagungen zu einem Trostbuche für die damalige Konfessoren- und Märtyrergemeinde verarbeitet hat, aber das Geheimnis des Buches ist auch bei dieser Annahme nicht völlig enthüllt. Denn da der Herr selbst Matth. 24, 15 den Weissagungscharakter des Buches bekräftigt und da dessen Zweck zu trösten weissagende Tief- und Fernblicke in die Zukunft fordert, so entsteht die Frage, welches denn nun der zeitgeschichtliche Standort des Sehers sei. Nimmt man mit Hoffmann in seiner Monographie über Antiochus IV. Epiphanes 1873 an, dass das Buch im J. 165 ans Licht getreten sei, als Antiochus von einem (nach Porphyrius anzunehmenden) vierten Feldzuge gegen Ägypten zurückgekehrt war und im folgenden Jare sein Tod bevorstand — er starb nach einem verunglückten Raubzuge gegen Elymais in der persischen Stadt Tabä — so schrumpft das Geweissagte auf die Katastrophe des Antichrist und das dahinter Liegende zusammen. Was über die Widerherstellung des entweihten Heiligtums (im Dezember 168) gesagt wird, wäre Bericht in Weissagungsform, nicht Weissagung. Aber dann hätte, als das Buch erschien, die schwerste Drangsalszeit bereits rückwärts gelegen und die makkabäische Erhebung, welche dem im 1. B. der Makk. vorliegenden Berichte nach Mut und Zuversicht aus dem B. Daniel schöpfte, wäre damals bereits in siegreichem Gange gewesen. Auch wenn man die Abfassung in der Achämeniden-Zeit aufgibt, fordert die Abzweckung des Buches seine Abfassung bald nach dem schmachvoll abgelaufenen dritten ägyptischen Feldzug des Antiochus und dem Überfalle Jerusalems durch Apollonius, auf welchen die Ethnisirungsversuche folgten, also im Winter 168. Jedenfalls ist von da an, wie wir mit Zöckler sagen, sowol der Scharfblick des göttlich erleuchteten Sehers als die Trostfülle seiner wundersamen Geschichten und Gesichte offenbar geworden, und nach steht eine Zeit bevor, die sich gegenbildlich zur antiochischen wie zur neronischen verhalten und nach weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird.

Frz. Delitzsch.

Dann, Christian Adam, hat als Prediger, Katechet, Seelsorger und asketischer Schriftsteller in der württembergischen Kirche eine bedeutende Wirksamkeit ausgeübt.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsassessor und Bürgermeister Jakob Heinrich Dann, dessen unbestechliche Rechtlichkeit und küne Freimütigkeit sich auf den Sun vererbt hat. Im J. 1777 trat dieser in das Tübinger Stift ein und schloss sich vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit, die kräftigsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwarheit empfangen zu haben rühmte. Im Jare 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen, 1794 eine Stuttgarter Helferstelle. Hier übte er sein Predigt- und Seelsorgeramt mit außerordentlicher Treue und Hingebung und sammelte namentlich die weibliche Jugend um sich. Seine Schülerinnen hingen mit unbeschreiblicher Verehrung und Liebe an ihm. Um seine Freimütigkeit war es unter der furchtbaren Despotie König Friedrichs eine gefärliche Sache. Im J. 1812 ersuchte ein gefeierter Komiker des Theaters, Weberling, Dann auf dem Sterbebette, öffentlich

zu bezeugen, mit welcher Beschämung und Trauer er auf seine Laufbahn zurückblicke. Einem Manne wie Dann war das nicht vergeblich aufgetragen; die Leichenrede, so maßvoll sie gehalten war, hatte die Folge, daſs er plötzlich auf eine Pfarrei in einem entlegenen Alb-Ort, Oeschingen, versetzt wurde. Bald darauf fing seine Gattin zu kränkeln an und starb nach langen schweren Leiden im J. 1817. Er widmete dieser vortrefflichen, namentlich durch aufopfernden und erfinderischen Wolthätigkeitssinn ausgezeichneten Frau eine Schrift: „Die dürstende Pilgerin an der Quelle", Stuttg. 1819. In letzterem Jare ward er auf die angenehmere Pfarrei Mössingen versetzt. In beiden Gemeinden steht er im dankbarsten Andenken, und an dem sanften Kirchengesange ist heute noch seine kultivirende Hand zu erkennen. Bei der Nähe von Tübingen kamen allmählich immer mehrere Bewoner dieser Stadt, und namentlich Studenten, in seine Kirche, und viele traten auch persönlich in Verkehr mit ihm. Manchmal, wenn er solche Gäste unter seiner Kanzel sah, richtete er one weiteres auch an sie sein Wort. Endlich im J. 1824 gelang es den Stuttgartern, ihn sich für ihre Stadt zu erbitten. Hier bekleidete er zuerst das Archidiakonat an der Stiftskirche, sodann von 1825 an die Stadtpfarrstelle zu St. Leonhard. Alle seine ehemaligen Arbeiten nahm er jetzt wider auf. Zu einem alten Übel — einem rätselhaften peinigenden Schmerz im kleinen Finger — kamen nachgerade andere immer schwerere Leiden, namentlich Steinbeschwerden; bis Ende des Jares 1836 ließ er sich dadurch nicht hindern, seinem Berufe obzuliegen, aber nun ward dies unmöglich und am Palmsonntag, den 19. März 1837, erlag er seinen Leiden. Er war eine imposante Erscheinung: eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes aber geistbelebtes Antlitz, ausgestattet mit dunklem, feurigem Auge, mit einer ebenso wolklingenden als starken, metallreichen Stimme — so trat er vor die Gemeinde; und auch solche, denen sein Prophetenernst unbequem war, konnten sich doch des Gefüls der Ehrfurcht nicht erwehren. Predigten sind von ihm nicht gedruckt außer seiner Abschieds- und Antrittspredigt vom J. 1812. So schlagend, so originell auch seine Themen waren (seine letzte Predigt am 3. Advent hielt er „über den edlen Sonderling Johannes"), so meisterhaft er die individualisirende Anwendung und Paräneſe handhabte, so wenig fügte er sich einer regelrechten Disposition; die Strömung der Gedanken während der Predigt überflutete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entschädigte er sein Auditorium durch die Klarheit und Kraft seines markigen Wortes, daher ihm dasselbe bis an sein Abtreten treu blieb. Wie die geistliche Pflege der Jugend überhaupt, so war ihm insbesondere die Konfirmation ein wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, sodaſs das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katecheſe und freien Bekennens wurde (s. seine Schrift: „Meine Confirmationsfeier", Stuttg. 1824). Die Seelsorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbesuche und Beratungen aller Art, sondern namentlich auch durch kleine Schriften, die er an seine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verschenkte. Der Jaresanfang, die Fastenzeit, die Konfirmation und Kommunion — alles das waren ihm Anläſse zu solchen Ansprachen; bei Steinkopf in Stuttgart sind solcher Broschüren 68 erschienen, eine kleinere Anzal bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm sind Kommunionbücher und seine „Anleitung zum Nachdenken über Konfirmation, Kommunion und frühe Gottseligkeit" (Tüb. 1822). Unter diesen Schriften (auf deren Titel er nie seinen ganzen Namen, sondern nur die Buchstaben C. A. D. setzte) finden sich auch zwei gegen die Tierquälerei („Bitte der unschuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren" ꝛc. und „Nothgedrungener Aufruf . . . zur Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere", 1833). Das religiöse Interesse war in ihm die den ganzen Mann ausfüllende Macht, sodaſs auch in seinen Briefen und Gesprächen jeder Gegenstand sogleich nach dieser Seite gewendet wurde, aber die Lebendigkeit des Mannes, sein tiefes Wolwollen ließ jene Ausschließlichkeit nie zu einer langweiligen, geschmacklosen Erbaulichkeit werden. Ein besonderer Zug an ihm war die Anlage zu Witz; er hielt sich aber gerade in dieser Beziehung außerordentlich streng im Zaume, und nur wo ein beißendes Wort das rechte Salz in sich trug, hielt er es nicht zurück. (Er war es z. B.,

der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen sich weigerte, weil er von sich nicht sagen könne: „Ich armer Sünder“ — den Rat gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmütiger Schneider.“)

Um ihn jedoch auch nach seiner theologischen Stellung zu charakterisiren, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storrs hielt er, so sehr er auch den lutherischen Katechismus zu schätzen wusste, den Standpunkt eines verständigen, mehr biblischen als kirchlichen Supernaturalismus fest, der auch von der pietistischen Art zu reden sich durch eine gewisse Konformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterschieden hat. Einzelne seiner Ausfürungen haben das nüchterne Gepräge des rationalen Supranaturalismus, wärend daneben die Wärme und Innigkeit seiner Rede den Übergang bildet zu dem stärkeren Pathos eines Hofacker und Knapp. In seinen Kommunionschriften sucht man vergebens einen dogmatisch bestimmten Begriff vom Abendmal, obwol er darüber klagt, dass „man in unserem Zeitalter die Frage: was ist das hl. Abendmal? zu leicht und es für ganz unbedeutend hält, was sich jeder für eine Vorstellung von dieser Stiftung mache“, und dass „manche unter dem Vorwand der Liebe die Warheit preisgeben“. Was er über die zukünftige Welt sagt, hält sich ziemlich auf der Linie von Klopstocks „Auferstehn, ja auferstehn“; auf Chiliastisches vollends und Theosophisches hat er sich nie eingelassen. — Aber auch von jenem Supernaturalismus selbst hat er nicht die Neigung angenommen, alle Kraft auf die Frage über Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder zu werfen; diese Dinge sind ihm so zum Voraus gewiss, dass er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen das alles erst in Frage steht, sich aber auf eine Diskussion darüber nicht einlässt.— Mit Storr hat er auch das gemein, dass ihm bei jedem Satze Schriftstellen in Menge präsent sind, die er jedoch immer nur für die praktischen Zwecke der Beruhigung und Veredlung des Herzens, zur Belebung christlicher Gesinnungen und Entschlüsse verwertet. Dabei stand ihm eine Kraft der Phantasie zu Gebote, die seinen Reden und Schriften eine ungemein lebendige Farbe gab. Wo ein Anderer eine Definition oder einen Beweis geben würde, drängt sich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache ins Licht setzt. Eben daher ist ihm das, was er sagen will, häufig nur eine „Ansicht“, ein „Gesichtspunkt“, ein „Eindruck“, von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. s. w. „beleuchtet wird“.

Dieser praktische Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche, so entfernt er auch von allem forcirenden Methodismus war, seinem Wort eine ganz besondere Schneide und oft etwas Rigoroses gab. Es war eine Art von Gesetzlichkeit, unter der er selbst am meisten zu leiden hatte. Er machte sich nicht nur eine sehr strenge Haus- und Lebensordnung, die er unerbittlich beobachtete, sondern hatte auch immer viel mit Gelübden zu tun, die durch ihren Konflikt mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten und innere Kämpfe bereiteten. Derselbe Zug gab sich auch darin zu erkennen, dass er über Theater, Tanz und geselliges Leben, über Vergnügungen und Kleidermoden ungemein strenge Ansichten hatte. Selbst die Aufführung von Händels Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart machte ihm nicht die Freude, die bei seiner großen Empfänglichkeit für Musik zu erwarten war; er musste dabei immer daran denken, dass „daneben die Leute den waren und wirklichen Messias so wenig hören wollen“.

Ein Lebensabriss von ihm wurde von W. Hofacker veröffentlicht in dem „Denkmal der Liebe“ (1837 bei Steinkopf); eine ausfürliche Biographie hat A. Knapp gegeben in dem Jargange 1847 seiner Christoterpe. Dieselbe ist neu abgedruckt in „Sechs Lebensbilder von M. Albert Knapp, Stuttgart 1875“.

Palmer† (Burk).

Dannhauer, Konrad, im Jare 1603 im Breisgau geboren. Nach siebenjärigen philologischen Vorstudien in Straßburg begann er 1624 daselbst das theologische Studium, verließ jedoch Straßburg schon im folgenden Jare, um mit einem ansehnlichen Stipendium versehen, auf anderen lutherischen Universitäten, Marburg (damals noch lutherisch), Altorf und Jena, seine theologischen Studien fortzusetzen. Es waren die Choragen des rein lutherischen Bekenntnisses, an

welche er ſich in dieſen Univerſitäten anſchloſs: Menzer, Winckelmann in Marburg, König in Altorf und namentlich Major und Joh. Gerhard in Jena. Nach Straßburg 1628 zurückgekehrt, ſtieg er binnen fünf Jaren von der Profeſſur der Beredſamkeit zu der der Theologie auf und wurde 1638 Paſtor am Münſter und Präſes des geiſtlichen Konvents. Als Profeſſor wie als Paſtor und Prediger hochgeachtet, ſtarb er im Jare 1666.

Unter den Theologen ſeiner Zeit wird er als eine der erſten Größen und namentlich als theologiſcher Lehrer Speners genannt. Es war damals die Stellung zum ſynkretiſtiſchen Calixtinismus, welche als Prüfſtein der Reinheit in der lutheriſchen Lehre angeſehen wurde. In dieſem Stücke blieb denn auch Dannhauer nicht hinter den Vorkämpfern der Orthodoxie, Hülſemann und Calov, zurück, wie Sebaſtian Schmidt an Bebel in Leipzig ſchreibt, daſs Dannhauer für Straßburg ſei, was Hülſemann für Leipzig. In einem Briefe an die Wittenberger vom J. 1662 wünſcht ihnen Dannhauer, daſs es ihnen gelinge, die calixtiniſchen Streitigkeiten ebenſo durch eine Synode zu erledigen, wie einſt die kryptocalviniſtiſchen durch die Formula concordiae — alſo durch Ausſchluſs der putrida membra. Mit den ſchärfſten Waffen ſtreitet er auf der einen Seite gegen die Breisgauer Katholiken in ſeiner Hodomoria spiritus papae und Hyaena Friburgica, wie auf der anderen gegen die pfälziſchen Calviniſten in ſeiner Hodomoria spiritus calviniani und ſeinem „Reformirten Salve". Gegen die Synkretiſten ſchleudert er ſein Mysterium syncretismi detecti. „Von allen vier Winden her, ſchreibt er an die Wittenberger, wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calviniſchen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her." Dieſer Geiſt war nicht der Spenerſche. In Dannhauers Schule erzogen, war indes auch er von dem konfeſſionellen Zelotismus desſelben nicht unberürt geblieben. Er ſagt es ſelbſt, daſs es Dannhauers Geiſt geweſen, der ihm die feindſelige Polemik gegen die Calviniſten eingegeben, mit welcher er in ſeiner Frankfurter Zeit auftritt. Spener zeigt indes auch in ſeinen Schriften, in denen er öfter des Joh. Schmid als ſeines „Vaters in Chriſto" Erwänung tut, an Dannhauer keine Anhänglichkeit; er fürt ihn nur als ſeinen „Lehrer" an, und bei deſſen Tode weiht er ihm ein küles Skazon.

Dannhauers zelotiſche Orthodoxie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrſamkeit und auf Gewiſſensüberzeugung. Auch gibt ſich bei aller ſeiner Streittheologie ein großer praktiſcher Ernſt zu erkennen. Von ſeiner perſönlichen Frömmigkeit fürt Spiezel in ſeinem templum honoris den Beweis an, daſs der vielbeſchäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zal der von ihm ausgegangenen theoretiſchen und praktiſchen Schriften iſt groß. Unter ihnen ſind die vornehmſten die den beiden Fächern der ſyſtematiſchen Theologie gewidmeten: die Hodosophia und die theologia conscientiaria. In der erſteren verlangt er eine theologia affectiva und effectiva. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wält die ſymboliſche Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Kauſalmethode, ſondern der analytiſchen und geht vom finis der Theologie aus, welcher iſt: durch die rechte Heilserkenntnis zum ſeligen Leben zu gelangen. Dies erklärt den Namen, welchen er ſeiner Dogmatik gibt: Hodosophia. Dieſer ſymboliſchen Bezeichnung gemäß handelt die erſte Abteilung von dem Lichte des Weges der hl. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, das iſt der dreieinige Gott u. ſ. w. Demgemäß ſollte man nun auch eine einfach erbauliche und praktiſche Auslegung erwarten. Allein der Verfaſſer wollte den ganzen überlieferten ſcholaſtiſchen Stoff in dieſem Schema verarbeiten, und dies war nicht leicht. Dazu kommt die äußerſt nervoſe und kompreſſe Ausdrucksweiſe des Verfaſſers und die ſchwülſtig-rhetoriſche Sprache. Treffend iſt die Charakteriſtik bei Gaß (Geſchichte der Dogmatik I, 319): „Das religiöſe Bedürfnis des Leſers wird durch den Titel angeſprochen. Aber wie grell kontraſtirt mit dieſem Namen die äußerſt ſubtile und formaliſtiſche Ausfürung! Wir finden uns wie von einem Netze umſponnen und geleitet an einer enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läſst.

Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigentümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm". — Auch seine evangelische Kasuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung wert. Auch hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, beredt, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannigfaltigkeit eines weit hergeholten Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urteil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie andere der Moral überhaupt, ein medizinisches Schema. Der erste Teil ist der iatrische mit den Unterabteilungen: Physiognomie des Gewissens, Pathologie, Semiotik. Der zweite Teil, die Therapeutik, hat die Unterabteilung: Hygiaina generalis und specialis. Diese specialis behandelt er in dialogischer Form. Vielfach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatisch-ethische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches ebenfalls der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein Collegium decalogicum, ein Seitenstück zu den bekannteren Praelectiones in c. XX. Exodi des reformirten Theologen Rivetus.

Nicht weniger rürig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, dass nach der Zeit des Krieges auch bei manchen der Schriftheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei Dannhauer. Das Wort Augustins: Ubi male creditur, ibi male vivitur — das credere im Sinne der notitia und des assensus genommen — war der Walspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die Anwendung und auf Rürung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrtümern wolverwarte Erkenntnis anlegt, in der Zuversicht, dass diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismusmilch" füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er, unter Anfürung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Röhrich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche, 1855, II, S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681, p. 274). — Vgl. Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts, Bd. II, S. 126 ff. Viele Briefe von ihm und an ihn auf der Hamburger Stadtbibliothek. **Tholuck.** †

Danovius, Ernst Jakob. Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zickler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam ins Sinken. Die Zal der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältnis. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wider herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Son des Predigers zu Redlau oder Kleinkatz (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloss er sich besonders an Bertling an, in Helmstädt an den Wolffianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Leß. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Sönen, im Jare 1765 nach Greifswald und wurde von hier zum Rektorat an die Johannisschule zu Danzig berufen. Auf Bertlings Empfehlung, welcher die Vokation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Köchers Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exegel, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den

zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps“. Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuleugnen. Percellere neminem debeat, quae de quoruudam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tameu manebant; quid mirum igitur, humana passos esse? Er erklärt die Erbsünde bei Adams Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identifizirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inkonstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis ans Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Waltat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorhersah, dass sie nicht bis ans Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewissheit seiner Rechtfertigung“. Als Danavius diese Lehrmeinung in zwei Weihnachtsprogrammen (1774 u. 75) vartrug, hielt sich die theologische Fakultät in Erlangen für verpflichtet, durch ihren Dekan Georg Friedrich Seiler öffentlich zu widersprechen. Die herkömmliche Lehre mit ihrer Scheidung von Rechtfertigung und Gnadenwal alterire keineswegs die Unveränderlichkeit Gattes. Was in aufeinanderfolgenden Zeiten beim Menschen geschieht (wenn also der Mensch seinen Glauben ändert und dadurch die Rechtfertigung wider verliert), das bedingt nach keine Veränderung in Gott. Denn Gatt hat ja van Ewigkeit her gewußt, in welches Verhältnis jeder Mensch zur Genugtuung Christi treten werde. Judicia quidem Dei sunt aeterna, sed relatio eorum ad obiecta actualia tempus admittit. Durch Danovs Lehre werde die Freudigkeit, Gemütsruhe und der Friede der Seelen bei den Gläubigen aufgehoben, und damit falle der stärkste Triebgrund der Heiligung, nämlich die kindliche Liebe, die Dankbarkeit und freudige Ergebung in Gatt hinweg. Danovius hat dagegen in mehreren Schriften (drei Abhandlungen von der Rechtfertigung des Menschen var Gott, Jena 1777. Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778) sich verteidigt (Referate über diese Kantroverse finden sich in Acta hist. eccl. n. t. IV, 713 und in den Neuesten Religionsbegebenheiten 1778, S. 265). Sein Herz war für die Widervereinigung mit den Reformirten, aber er scheute die reformirte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinlänglichkeit der verdienstlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müsste (Über die Religionsvereinigung, Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperarthadaxie“ ist er immer ein Greuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät überall ihm Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdefürungen bei den Höfen. So rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: Semlerum meum conviciis lacerant. Man hat auf dieses Wort als eine propositio male sonans et piarum aurium offensiva eine Anklage begründet. Daher der Ketzeralmanach auf das Jar 1787 von ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, dass ihm der Morgenstern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten“. Die hachherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danavius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stalzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Kontrast steht sein so unendlich schwerfälliger und mühsam sich fortschleppender Stil. Es ward ihm so sauer, so ängstlich zu Mute, wenn er etwas zu schreiben hatte.

Vier- bis fünfmal änderte er im Manuskripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an seinem (nach J. D. Heilmanns Compendium entworfenen) Lehrbuche der Dogmatik (Theologiae dogmaticae institutio, Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis sieben Jare lang gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt und ein gezwungenes Wesen verriet sich in allen Zeilen. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vorkommenden Zal 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, es schiene ihm damit weiter nichts besonderes zu sein. Seine Resultate wollte er im Osterprogramme des Jares 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über ein solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Kolleg gegen den Selbstmord geeifert, als am 18. März morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt. Der Sektionsbericht von Hofrat Justus Christian Loder erklärt die Selbstentleibung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen wesentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und Melancholia, sagt Luther, est balneum Satanae. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, dass meine hinterlassene bedauernswerte Witwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlasses sei. Man lasse ihn statthaben, soweit es unter den Umständen nur immer sein kann. Möchte die Bedauernswerte mich doch ganz vergessen können, und es wirklich tun. Geschrieben Montags nach Judica $4^1/_2$ Uhr früh 1782. Ernst Jakob Danovius." J. W. Schmid, der theologische Kantianer in Jena, der mit Danovius in engem Verkehr gestanden, schreibt in seiner Selbstbiographie: „Die Heftigkeit seines Temperaments verleitete Danovius zuweilen zu Handlungen, die er selbst hernach wider bereute, und diese ist vermutlich auch die Ursache seines unglücklichen Endes gewesen, über dessen eigentliche Veranlassung nur die Ewigkeit einen völligen Aufschluss geben kann. Seine Asche wird immer gesegnet bleiben".

Außer den oben erwänten Schriften und einer Anzal Programme exegetischen und dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, dessen neuere Streitigkeiten betreffend, Jena 1770. — Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata, 1780. — Er hat ferner Heilmanns Opuscula herausgegeben und eine Übersetzung von A. J. Roustans (Prediger an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der christlichen Religion, Halle 1783.

Sein Leben beschrieb sein Schwager Christian Gottl. Friedr. Schütz (Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten Werke von Roustan und auszüglich in Acta hist. eccl. n. t. IX, 375). — Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 33 und die „Geschichte des Rationalismus" (Leipzig 1875, S. 111 ff. S. 127 f.) von **G. Frank.**

Dante Alighieri, geboren zu Florenz zwischen dem 18. Mai und dem 17. Juni 1265, keinenfalls aber am 14. Mai, an welchem man im Jar 1865 durch ganz Italien das Säcularfest feierte (Par. XXII. 112—120), daselbst getauft in der St. Johanneskirche (Par. XXV. 9—12) und gestorben zu Ravenna am 14. September 1321, hat zwei volle Jarhunderte vor der Kirchen-Reformation gelebt, aber er gehört insofern zur Vorgeschichte der Reformation, als er einesteils, gleich gar manchen ernsten Katholiken des Mittelalters, gegen die Verweltlichung, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen, vor allen der Päpste und der hohen Würdenträger der Kirche in glühenden Worten eifert und anderenteils als die ware Glaubensquelle das Evangelium, den Traditionen der Kirche und den päpstlichen Satzungen gegenüber, nachdrücklich geltend macht. — Es ist nicht one Bedeutung, dass von Dantes Leben nur die erste Hälfte der Heimat angehörte. Die zweite verfiel dem Exile, dem Elende, welchem wir viel, namentlich die göttliche Komödie verdanken, und er selbst das Beste verdankt, denn „Anfechtung lehret

aufs Wort merken". Nach vielfältiger Beschäftigung im vaterländischen Dienste, auch im Kriegsdienste, nicht lange nach seiner zweimonatlichen Priorats-Verwaltung im Sommer des Jares 1300, erging am 27. Januar 1302 das erste Straf- und Verbannungsurteil gegen ihn, den Abwesenden, am 10. März desselben Jares folgte das zweite durch Androhung des Feuertodes geschärft, im Oktober 1315 das dritte, das ihn zur Enthauptung verurteilte. Der eigentliche Grund war welfischer Parteihafs, der päpstliche Anteil daran ist unverkennbar, aber den äußerlichen Vorwand gab eine Anklage auf Baratterie, auf untreue Amtsverwaltung zum eigenen Nutzen; es ist dasselbe Verbrechen, welches der Dichter in der göttlichen Komödie (Inf. XXII. 53, 87, 136, XXI, 41) unter demselben Namen in den Abgrund der Hölle verdammt hat. Die Anklage widerlegt sich selbst; es ist auch niemals ein Beweis dafür nur versucht worden; die späteren Verbannungsurteile abstrahirten selbst von solchen Anschuldigungen und gründeten sich lediglich auf die Kontumaz. So mufste Dante das Vaterland, die Gattin (Gemma de' Donati) und sieben Kinder verlassen, von welchen nur vier, Pietro, Jacopo, Imperia und Beatrice, den Vater überlebt haben. Die Nachkommen haben bis zu unseren Zeiten fortgedauert, und zwar zu Verona, wo auch der Flüchtling seine erste dauernde Zuflucht fand (Par. XXII, 70), aber nur in weiblicher Linie unter dem Namen der Grafen Serego Allighieri, welchen demnächst viele Schriften über die Werke des Ahnherrn gewidmet worden sind *). War doch auch einst von weiblicher Seite der Familienname Allighieri gekommen (Par. XV, 138), während der ursprüngliche Name der männlichen Abstammung dem Dunkel verfallen ist (Par. XVI, 43—45). — Dantes ganzes Leben war recht eigentlich dem State und der Kirche zumal gewidmet, und in beiden Beziehungen ebensowol der spekulativen Erkenntnis aber dem kontemplativen Marien-Dienste, als der praktischen Tätigkeit, dem Martha-Dienste; aber die Blüte seines Lebens war die Poesie, in welcher sich all sein Denken und Tun, all sein Wissen und Wallen, sowie die ganze Zeit samt der Vorzeit nach allen ihren Beziehungen konzentrirt und krystallisirt. Ihm ist kein Zweig menschlicher Tätigkeit und Erkenntnis fremd geblieben; er ist nicht allein christlicher Theolog und Philosoph, das Evangelium zu predigen, sondern auch Statsmann, Kriegsmann, Jurist, dem Gesetze die Ehre zu geben, die ihm gebürt, Historiker, der Mit- und Vorzeit ins Gesicht zu sehen und — den Spiegel vorzuhalten, Physiker und Astronom, um an der Natur, nämlich an der Schöpfung der Welt, Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit zu ersehen. Aber die Krone bleibt immer die Poesie, welche treulich nachschreibt, was der Geist diktirt und was das Auge des Geistes sieht (Inf. II, 8. Prg. XXIV, 52—54). Und der Poesie zur Seite sehen wir von seiner Jugend an einerseits Gesang und Musik, andererseits die zeichnende Kunst, daher einerseits das Ohr für alle Melodieen und Harmonieen im Paradiese (Prg. II, 112—114. Par. XXIII, 97—102), andererseits das Auge für die göttlichen Bildwerke im Purgatorium (Prg. X, 28—102, XII, 16—69).

Hiemit wenden wir uns sogleich zu Dantes litterarischer Verlassenschaft. Hierzu gehört 1) die Vita nuova. Das neue Leben ist das Jugendleben erster Liebe im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifelt: hier sehen wir den Morgenstern seines Lebens wirklich auf- und wider untergehen. Beatrice ist die wirkliche, warhaftige Erscheinung im Fleische, und eben darum zugleich nach der ausdrücklichen Lehre des Dichters anagogische Allegorie, welcher leibliche Wirklichkeit zum Grunde liegt. Hier singt der Dichter nicht allein seine ersten Lieder, sondern er fürt auch ein Tagebuch jener Liebe, welches darüber in nachfolgender Reflexion Rechenschaft gibt. In engster Verbindung mit der Vita nuova steht 2) das Convivio (Gastmal) sowol nach dem Inhalte, als auch nach der Form, welche die einzelnen Lieder historisch und wissenschaftlich erklärt. Das Convivio war auf 15 Trattati und 14 Canzonen berechnet, wovon nur

*) Vgl. Victor de Saint-Mauris, La div. Comédie, Paris 1853, Tom. I, p. 219 — M. Valerie, Voyage historique et litteraire, Tom. I, p. 293, 313.

4 Trattati und 3 Canzoni zur Vollendung gekommen ſind, wenn auch die dazu beſtimmten übrigen Canzonen anderwärts ſich finden und mit Warſcheinlichkeit ſich nachweiſen laſſen. In dem Gaſtmale geht der Stern der Liebe noch einmal auf, aber in anderer Geſtalt und unter ſchmerzlichen Wehen, welche das Herz des Pilgers zwiſchen der oberen und unteren Gemeinde teilen. Dem erſten unmittelbaren kindlichen Glauben folgt jetzt die vermittelnde, den Zweifel des Verſtandes zu überwinden bemühte Tätigkeit des Geiſtes (Par. IV. 124—132), die Glaubens-Erkenntnis. An das Convivio ſchließt ſich 3) der Canzoniere, in welchem ſich die einzelnen Canzonen, Sonette, Ballaten, Madrigale nebſt einer Seſtine finden. Auch dieſe einzelnen Lieder, über deren Echtheit die Kritik nicht überall zum Abſchluſs gekommen iſt, gehören weſentlich zum Verſtändniſſe des Dichters und ſeines Hauptwerkes. Dazu kommen 4) zwei Bücher de vulgari eloquentia in lateiniſcher Sprache. Das Werk war urſprünglich auf mindeſtens drei Bücher berechnet: es handelt von der Sprache überhaupt, als dem Privilegium des Menſchen, und von der italiſchen Mutterſprache insbeſondere, ſowie von deren verſchiedenen Dialekten, und demnächſt von der durch die Sprache vermittelten Dicht- und Redekunſt in ihren unterſchiedenen Formen, bricht aber ſchon in der Erörterung der Canzone ab. Wichtig ſind ferner 5) die Epistolae in lateiniſcher Sprache, deren die neueſte Ausgabe von Fraticelli (1862) vierzehn enthält. Wir können daraus den Briefſteller nach allen ſeinen Beziehungen kennen lernen, namentlich den Statsmann, den Theologen, den Dichter. Außerdem haben wir von ihm 6) eine Quaestio de duobus elementis aquae et terrae, welche er zu Verona, nach der gewönlichen Angabe im Jar 1320, alſo ein Jar vor ſeinem Tode gehalten haben ſoll. Hier wird in ſcholaſtiſcher Weiſe die von einigen Zeitgenoſſen beſtrittene höhere Lage der Erde über dem Waſſer, elevatio s. emergentia terrae, und deren Bedeutung, causa finalis et efficiens, als der verborgene Sinn, als die Welt-Allegorie nachgewieſen. Wichtiger iſt 7) die berühmte lateiniſche Schrift de Monarchia, wenn auch über die Zeit ihrer Entſtehung, die wol ſicher noch in das dreizehnte Jarhundert fällt, unter den Sachkundigen geſtritten wird. Vindizirte Papſt Bonifacius VIII. unterm 24. November 1302 in der Bulle Unam sanctam dem päpſtlichen Stule die Oberhoheit über Kaiſer und Könige als die Vaſallen und verdammte er die Lehre von der Ebenbürtigkeit chriſtlicher Reichsobrigkeit als manichäiſchen Dualismus, ſo beweiſet Dante, daſs beide Gewalten, als die beiden Schwerter, von Gott unmittelbar beſtellt ſind zu gegenſeitiger Unterſtützung und Überwachung, wie bereits der Sachſenſpiegel hundert Jare früher gleich zum Eingang als altes Recht verkündigt hatte. — Wie Iſrael, ſo lehrt näher der Autor, das Volk Gottes iſt, ſeit Abraham auserwälet zur Vorbereitung und Erziehung für die allgemeine chriſtliche Kirche, ſo iſt das römiſche Volk ſeit Äneas, ja ſeit Dardanus auserſehen zur allmählichen Entwickelung der Univerſal-Monarchie für das ebenſo vorerſehene römiſche Kaiſertum (vgl. Conv. IV, 3—5). Von dieſer Lehre wurde zeitig für die freie Stellung kaiſerlicher Reichsobrigkeit Gebrauch gemacht. Damit im Zuſammenhange ſteht die alsbald nachfolgende berühmte Schrift des Marſilius von Padua († 1328): Defensor pacis. Darauf beruht auch der berühmte Beſchluſs des erſten Kurvereins zu Renſe von 1338. Dagegen wurde aber auch Dantes Schrift von dem Papſte Johann XXII. zu Avignon durch den Kardinal-Legaten Bertrando de Poggetto nicht allein verboten und verdammt, ſondern auch zum Feuer verurteilt, nnd zwar in direkter Oppoſition gegen den Kaiſer Ludwig von Bayern und den von dieſem beförderten Papſt Nikolaus V. Dieſe für die Kirchen- und Stats-Verhältniſſe gleich wichtige Schrift hat nach faſt 200 Jaren (1467) Marſilius Ficinus († 1499) in die italieniſche und 1549 Johann Heroldt in die deutſche Sprache überſetzt. — Mit Unrecht werden die ſogenannten Rime sacre, nämlich die ſieben Buß-Pſalmen in Terzinen und das Credo in derſelben Versart unſerem Dichter zugeſchrieben, wärend ſie wol ſicher dem Antonio del Beccajo aus Ferrara angehören. Unzweifelhaft echt ſind dagegen 8) die bukoliſchen Eklogen in lateiniſchen Hexametern: ein poetiſcher, ein idylliſcher Briefwechſel mit Johannes de Virgilio, welcher den Dichter nach Bologna einladet und ihm zugleich die klaſſi-

ſche Sprache der Römer für die göttliche Komödie angelegentlich empfiehlt, worauf der Exulant aus Rovenna antwortet. Dieſe Briefe fallen in das Ende ſeines Lebens, ſie klingen wie ein Schwanengeſang; und ſo heißt es auch zuletzt: Dum loquor, en comites! et sol de monte rotabat.

Aber die reife Frucht ſeines ganzen Lebens, welche ſich durch die ganze zweite Hälfte desſelben hindurchzieht, iſt 9) die Commedia oder, wie ſpäter hinzugefügt wurde, die divina Commedia in terze rime, und zwar in 100 Geſängen, wovon der erſte unter ernſter Erinnerung an den das Leben in ſeiner Mitte umſchlingenden Tod die Einleitung zu allen folgenden Viſionen enthält; und dann ſchildern 33 Geſänge die Höllenfart zur Selbſt- und Sünden-Erkenntnis von der Vorhölle an bis zum Mittelpunkt der Erde hinab, wo die Empörung gegen Gott an Lucifer, der Hochverrat gegen Kirche und Stat an Judas Iſcharioth und an Brutus und Caſſius geſtraft wird; 33 Geſänge den Läuterungsberg zur Buße und Läuterung von dem Vor-Purgotorium an bis hinauf zum irdiſchen Paradieſe, wo widerum der Dualismus der Kirche und des States, des geiſtlichen und obrigkeitlichen Amtes unter widerholten Manungen für das Heil der eigenen Seele in großartigen Viſionen dem Seher ſich offenbaret; 33 Geſänge die Himmelfart zur ſeligen Gotteserkenntnis durch alle Sternenſphären des himmliſchen Paradieſes vom Monde an bis hinan zum Empyräum, wo endlich das unruhige Herz Ruhe und volle Genüge, der Hunger und Durſt der Sehnſucht Befriedigung findet, weil nunmehr der Seher, nach allen vorausgegangenen Prüfungen auf achttägiger Wallfart, Gott ſelbſt in ſeiner Dreieinigkeit, und in der Mitte derſelben die Gott-Menſchheit im Menſchenbilde zu ſehen, und die Kräfte der zukünftigen Welt vorab zu ſchmecken gewürdigt wird. — Erſt hiermit kommt das inhaltreiche Leben des Dichters zu ſeinem Abſchluſſe: in der göttlichen Komödie konzentriren ſich zugleich die zallaſen Mythen und Legenden der Barzeit von Wonderungen durch das Jenſeits und von Viſionen aus der unſichtbaren Welt zu ihrem poetiſchen Reſultate, zu ihrer Verklärung. Das Leben iſt nun zu ſeinem Ziele gekommen, al fine di tutti i disii (Pr. XXXIII, 46). Hatte in ſeiner Jugend das neue Leben mit einer wunderbaren Viſion abgeſchloſſen, welche den Keim zu allen Geſichten der göttlichen Komödie enthält, und dieſe zum Voraus ankündigt; hatte das Gaſtmal, im Blicke von unten nach oben, nicht allein von dem dritten Himmel, von dem Geſtirn der Liebe, ſondern von allen Himmelsſphären nach ihrer Reihe, Ordnung und Bedeutung gehandelt; hatten die Lieder in einzelnen Accorden ihres Heim- und Liebeswehes nur an die empfänglicheren und zarteren Seelen, an die Frouen ſich gewendet, in ſorgende Gedanken um die Not der Welt verſunken, gleich der Frau, die ſich auf ihre Hand lehnt, wie eine geknickte Roſe, und aus dem Arme eine Stütze des Schmerzes macht, gerade wie 100 Jare zuvor Walter von der Vogelweide ſich ſelbſt ſchildert, indem er von dem darniederliegenden Rechte und Frieden ſingt; hatten die Bücher von der Volksſprache dieſer zum voraus das Wort geredet; hatte unter den Briefen das Widmungsſchreiben an Cane grande della Scala in Verona zur Erklärung der göttlichen Komödie, insbeſondere des Paradieſes, und namentlich des erſten Geſanges, die Ban gebrochen und den Weg gezeigt; hatte die lateiniſche Diſſertation von dem Verhältniſſe des Waſſers und des Feſtlandes auf dem Erdglobus gehandelt, und hiermit den Blick von der öſtlichen Halbkugel zur weſtlichen gelenkt, wo dem Seher der Läuterungsberg mitten im großen Weltmeere ſich zeigen ſollte; hatten die drei Bücher von der Monarchie an das geiſtliche Hirtenamt des Evangeliums und an das obrigkeitliche Laienamt des Geſetzes, ſowie an das geordnete Verhältnis dieſes Dualismus erinnert; hatte endlich in den Eklagen zuletzt noch einmal das irdiſche Heimweh in den rürendſten Weiſen dem waren, dem himmliſchen Heimweh präludirt: ſo faſſen ſich nun in der göttlichen Komödie alle dieſe Elemente zu tiefſter Innerlichkeit, zur weltgeſchichtlichen Allſeitigkeit mehr und mehr zuſammen, in fortgehender Hebung und Steigerung. — Es iſt ein oberflächliches Vorurteil, welches eben wegen ſeiner Oberflächlichkeit immer wider neu auftaucht, daſs das Inferno poetiſcher ſei, als das Purgatorio und das Paradiſo. Die Warheit iſt, daſs das Inferno nach ſeinem Gegenſtande und

folglich auch nach der Form plaſtiſcher iſt, aber wie das leibliche Bild des Todes, ſo daſs in dieſen Regionen die Poeſie nur zuweilen, wie zur Erfriſchung, zu Frühlingsbildern der Oberwelt ſich erhebt (Inf. XXIV, 1—22), wärend ſie in den Stationen des Purgatoriums als im beſſeren Fahrwaſſer die Schwingen neu erhebt und ihre Auferſtehung vom Tode feiert (Prg. I, 1. 7), und zum letzten Werke, all' ultimo lavoro, an einer Höhe des Parnaſſes nicht genug hat, ſondern beide Gipfel erſteigt, um im letzten Kampfe, nell' aringo rimaso, den Siegespreis zu erringen (Par. I, 1—36), denn zuletzt gilt es mehr und mehr, die Lehren chriſtlicher Theologie poetiſch zu durchdringen und zu erleuchten. Darum können auch nur die Leſer, die wirklich ein- und durchdringen, die mit fülen und mit denken, zu einem gerechten Urteil ſich erheben. Mit Recht iſt geſagt worden, daſs das Inferno das Geſicht, das Purgatorio die Empfindung, das Paradiſo den Gedanken zu heben und zu ſchärfen beſtimmt und geſchickt ſei, weil der Dichter ſelbſt in der Finſternis ſieht und mitfült, auf dem Berge ſteigt und mit betet, im Himmel fliegt und denkt und jubelt. — Nach dieſer Stufenfolge dient erſt Virgilius, der das Kaiſertum prophetiſch verherrlichende Sänger des römiſchen Volksepos und der römiſchen Eſchatologie, der Dichter der vierten Ekloge, als Beatrices Miſſionar zum Fürer und Wegweiſer durch Hölle und Purgatorium bis an das irdiſche Paradies: aber von da an übernimmt Beatrice ſelbſt die Leitung. Soviel den Lehrinhalt betrifft, ſo iſt die Eſchatologie die Grundlehre, in welcher ſich das Gedicht vom Anfang bis zum Ende bewegt, ſie wird auch ebenſo dogmatiſch als poetiſch vorgetragen, namentlich im Purgatorium XXV. und im Paradieſe XIV. — Mitten in der Engelwelt wird nächſt der Lehre von den Engeln ſelbſt, von der Engel-Natur und von den Engel-Ordnungen (Par. XXVIII) auch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung und von dem partiellen Engelfalle (Par. XXIX) in den Umkreis des Unterrichts gezogen. Vgl. Conv. II, 6. — Drei Geſänge des Paradieſes (XXIV, XXV, XXVI) enthalten in der Form der Katechiſation auf Grund beſtimmter Schriftworte die Lehre von dem chriſtlichen Glauben, ſeiner Quelle und ſeinem Inhalte, von der Hoffnung und dem Ziele derſelben, von der Liebe und ihrem Urſprunge und Gegenſtande, nebſt einem Anhange über den Paradieſes-Zuſtand und den Sündenfall des erſten Menſchenpares: zuletzt ſieht der Pilger, was er glaubt, hofft, liebt (XXXIII). — Schon in der Sphäre des Merkurius hatte Kaiſer Juſtinianus von der Beſtimmung des römiſchen Reiches nach der Geſchichte (Par. VI, vgl. Conv. IV, 4, 5) gezeugt, und Beatrice die Lehre von der Genugtuung Chriſti für alle Schuld des Menſchengeſchlechts gründlich entwickelt (VII): aber im Reichsadler des Jupiter-Sterns (XIX) wird es noch einmal widerholt, daſs allein in Chriſto und im Glauben an ihn das Heil iſt, wogegen die mannigfachen Wege, auf welchen die Menſchen lebend oder ſterbend zu dieſer ſeligen Erkenntnis kommen, unerforſchlich und unergründlich ſeien. — Beſonders wichtig, oft angedeutet, aber nirgends ausfürlich dargelegt iſt die Lehre von Licht und Liebe, als den beiden Faktoren der Weltſchöpfung und Weltordnung (Par. XXVII, 112. XXX, 40, 42 u. f. f.), worauf gleichwol bis jetzt die Aufmerkſamkeit der Leſer noch am wenigſten ſich gerichtet hat. Dagegen widerholt ſich in allen Weiſen und Bildern beſtimmt und gemeſſen die Lehre vom Geſetz und Evangelium ſowie von den beiden Schwertern (Prg. XVI, 97 sq., XXXII, 43 sq.). — Merkwürdig iſt auch die Lehre von der Höllenfart Chriſti (Inf. IV, 35 f. VIII, 124 f. XII, 37—45). — Die Lehre von den Sünden und ihrer Klaſſifikation und Progreſſion finden wir teils im Inferno XI unter drei Kategorieen, teils im Purgatorio (XVII, XVIII) wider unter drei Hauptformen. So lehrt nicht minder Marco Lombardo (Purg. XVI), daſs dem Menſchen allein die Schuld alles ſeines Schadens und Verderbens zur Laſt falle, aber nicht ebenſo ſeine Errettung und Heilung als Verdienſt zuzuſchreiben ſei: doch beſteht ein Verdienſt des Menſchen, ſo heißt es anderwärts (Par. XXIX, 65), ſchon darin, daſs er die göttliche Gnade nicht verſchmäht, ſondern das ihm aus Barmherzigkeit angebotene Almoſen annimmt: aber — die Menſchen ſtoßen die Hilfe ſelbſt von ſich (Par. XXX, 141). An die Sünde mant alsbald das erſte Geſicht von den drei Beſtien, Pardel, Löwe, Wölfin (Inf. I, 32.

45. 49), mit dem unverkennbaren Fingerzeige auf Jeremias 5, 1—7. An den immer ärgern Verfall aller Zucht und Ordnung unter den Menschen manet nicht minder, so scheint es, die von Virgil zu ganz besonderer Beherzigung empfohlene, ebenso rätselhafte als sinnreiche Sage von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV, 94—138), welche auf den Traum Nebucadnezars nach Daniels Schilderung (K. 2) und zugleich auf das erste Gesicht des Propheten Jesaias (1, 4—9) zu deuten scheint. — So begegnen wir auch überall Apostrophen und Digressionen über den sittlichen, socialen und politischen Verfall, auch über die Entadelung des Adels, wie zum Zeichen, dass er nicht aus dem sündigen Blute kommt, sowie über die Verweltlichung der Kirche und des päpstlichen Stules (Inf. XIX, 90—123. Prg. VI, 76—151. XVI, 46—141. XXXII, 109—160. Par. IX, 127—142. XVI, 1—9. XVIII, 88—136. XXVII, 40—148. XXIX, 85—126). Ja, wir sehen drei Päpste hintereinander (Inf. XIX) zur Hölle hinabstürzen, so dass einer von dem andern immer tiefer in den Abgrund gedrückt wird. — So hören wir auch gegen ungerechtfertigte Indulgenzen und Ablass (Par. XXIX, 120, 123) gewaltig eifern, und dann wider über den Vorrang klagen, welcher den päpstlichen Dekretalen vor der heiligen Schrift gestattet wird (Par. IX, 136—138). Die Thesen von 1517 sind mild gegen diese Apostrophen von 1300. — Wenn übrigens all dieses Sündenelend der Zeit einerseits auf die Ursache, nämlich auf den Sündenfall Evas und Adams, ja auf den ersten Engelfall zurückweiset, an welchen sich zugleich die Dichtung von der Gründung der Hölle und von der Erhebung des Berges für das irdische Paradies und — für die Läuterung nach dem Falle (Inf. XXXIV, 121—126) mit tiefer Bedeutung anknüpft, so weckt es andererseits vorwärts die Hoffnung auf eine neue Errettung, auf eine gründliche Reformation an Haupt und Gliedern, welche der Dichter nicht von päpstlicher, sondern von reichsobrigkeitlicher Seite durch die Erhebung des Gesetzes erwartet, und unter den verschiedensten Bildern in Aussicht stellt (Inf. I, 101—111. Prg. VI, 118—123. XX, 10—15. 94—96. XXXIII, 34—54. Par. XVII, 76—93. XXI, 118—120. XXII, 14—18. 94—96. XXVII, 61—66, 142—148). Alle diese Weissagungen sind nicht allein im allgemeinen, sondern auch im einzelnen an der seitdem verflossenen Zeit zu messen. Hier sei zunächst nur noch bemerkt, dass sich mitten unter den Lehrgegenständen christlicher Theologie überall auch die politische und sociale Frage erhebt, sowie auch in den jenseitigen Sphären fort und fort die diesseitigen Sphären in Erinnerung kommen, indem bald eine von dem irdischen Schauplatze bereits abgetretene Generation in ihren Häuptern in die Scene tritt (Prg. VII, VIII), bald die gegenwärtigen Herren und Könige der Erde gestraft und an ihre Amtspflicht erinnert werden (Prg. XX, 70 sq., Par. XIX). Und wie die weltgeschichtlichen Größen, so konzentriren sich in der göttlichen Komödie auch alle übrigen Höhen des dichtenden und denkenden Menschengeistes, wie in einem Spiegel. Darum hat F. W. Schelling gutes Recht gehabt, bereits zu Anfang dieses Jarhunderts, auf die in dem Gedichte als in einem Individuum sich sammelnde Universalität als auf die urbildliche Form für die folgenden Jarhunderte aufmerksam zu machen. Des deutschen Philosophen Zeugnis gehört auch mit zu den ersten Stimmen gegen die seichte Aufklärung jener Zeit in allen Zweigen der menschlichen Erkenntnis: wir nennen deshalb die Quelle: Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Tübingen bei Cotta, II, 3 (1803) S. 35—62.

Schon nach diesen Andeutungen ist es erklärlich, wenn einerseits dem Dichter nach seinem Tode die Ehre geworden ist, die ihm bei Lebzeiten versagt war, andererseits kirchliche Bedenken gegen seine römische Rechtgläubigkeit erwachsen sind. Nach jener Seite erhebt sich frühzeitig in Italien ein Lehrstul der g. K. nach dem andern. Dieselbe Signoria von Florenz, welche einundsiebenzig Jare zuvor den größten ihrer Bürger verbannt und die Tore seiner Heimat ihm nie wider geöffnet hatte, beschloss auf das Ersuchen vieler angesehener Einwoner im August 1373, einen tüchtigen, in der Dichtkunst erfarenen Mann mit der Erklärung der göttlichen Komödie zu beauftragen. Die Wal fiel auf Giovanni Boccaccio, der schon ein Vierteljarhundert zuvor seiner Begeisterung für den Dichter

in einem Lebensabriſs desſelben Worte geliehen haite. Als Honorar wurden ihm hundert Goldgulden järlich ausgeſetzt. Die Vorleſungen, ſoviel bekannt die erſten öffentlichen über das Gedicht, wurden in der Kirche San Stefano gehalten, waren aber im Laufe eines Vierteljares noch nicht über ein Sechſtel des Werkes hinausgekommen, als Boccaccios Erkrankung ſie unterbrach. — Dem Beiſpiel von Florenz folgten Bologna, das Benvenuto Rambaldi aus Imola, Piſa, das Francesco di Bartolo aus Buti, Venedig, das Gabriello (oder Gaſpero) aus Verona, und Piacenza, das Filippo aus Reggio mit Erklärung der Commedia betraute. In Florenz ſelbſt folgten auf Boccaccio Filippo Villani und nach längerer Unterbrechung Francesco Filelfo und der Predigermönch Domenico da Corella. Daneben und unabhängig von öffentlichen Vorleſungen entſtanden zalreiche Kommentare. Noch ſpäter wurde dem Dichter in Ravenna, wo ſeine Aſche trotz aller florentiniſchen Auslieferungsgeſuche ruhen blieb, 1483 durch Pietro Bembo ein Grabesdenkmal errichtet und 1780 durch Kardinal Gonzaga weſentlich erweitert. In Florenz war es dem großen Buonarroti nicht gewärt worden, auf eigene Koſten dem geiſtesverwandten Dichter ein Denkmal zu errichten. Erſt 1829 fand ein von Stefano Ricci gearbeitetes Cenotaph in der Gräberkirche Santa Croce eine Stelle. Auf Anlaſs der Säcularfeier kam (1865) auf dem Platze vor der Kirche eine Marmorſtatue hinzu. Eine zweite Bildſäule des Dichters ſteht ſchon ſeit der Mitte unſres Jarhunderts in der Säulenhalle der Uffizi. Auch andere italieniſche Städte haben dem erhabenſten Dichter der Halbinſel Denkmäler errichtet, unter denen das von Zannoni für Verona gefertigte das gelungenſte ſein dürfte. Selbſt im Vatikan zu Rom finden wir zweimal in den Wandgemälden von Raffaël Sanzio, im Parnaß und in der Disputa del Sagramento, Dantes Bild. So ſteht auch Michel Angelo Buonarottis jüngſtes Gericht ſichtlich unter dem Einfluſs Danteſcher Poeſie. — Auf der anderen Seite wurden frühzeitig von der ſtrengeren römiſchen Richtung viele Stellen des Gedichts verdächtigt, und nach Befinden unterdrückt. Aber als zu Koſtnitz im 15. Jarhundert das Kirchenkonzilium ſich verſammelte zum behufe einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, da war angeſichts dieſes Berufes das Augenmerk eines Kardinals und zweier engliſcher Biſchöfe auf Dante gerichtet: und der Biſchof von Fermo in der Diözeſe Rimini, F. Giovanni Bertoldi da Serravalle, überſetzte zu dem Ende in dem Zeitraume vom 1. Febr. 1416 bis 16. Febr. 1417 die ganze g. K. unter Beigabe ausfürlicher Erläuterungen in lateiniſche Proſa; eine Abſchrift des erſt neuerdings verlorenen Originals liegt in der vatikaniſchen Bibliothek. Aber als die Reformation nach 100 Jaren zum Durchbruch gekommen war, konnte den Reformatoren unter den vielen Zeugen evangeliſcher Warheit, welche in ununterbrochener Reihe durch alle Jarhunderte der chriſtlichen Ära gehen, der große italieniſche Dichter nicht verborgen bleiben. Matthias Flacius war es, der ihn in ſeinen Catologus von 420 testes veritatis evangelicae (1556), worunter 16 Päpſte, förmlich aufnahm, und zwar unter wörtlicher Anfürung zweier Stellen aus der göttlichen Komödie (Par. XXIX, 94 u. IX, 132) und aus anderen Schriften des Dichters. Nicht lange hernach (1586) verſuchte ein franzöſiſcher Edelmann, François Perot de Mezières, durch ſeinen Avviso piacevole mittelſt der göttlichen Komödie Italien für die Reformation empfänglich zu machen: da trat alsbald Robert Bellarmin als Gegner auf, doch nicht gegen Dante, ſondern gegen die evangeliſche Auslegung. Als gleichzeitig Philipp Mornay du Pleſſis-Marly in ſeinem Mysterium iniquitatis s. historia papatus Dante als einen vollgültigen Gewärsmann gegen den Papismus und für die Reformation in den Kampf fürte, da erhob ſich ebenfalls im heftigſten Eifer der Biſchof Coeffeteau. Seitdem hat der Streit über die kirchliche Stellung des Dichters zwiſchen der römiſchen und evangeliſchen Kirche bis auf dieſen Tag fortgedaueri. Zwar ſuchte der Jeſuit Pater Harduin (1727) den florentiniſchen Dichter von dem Vorwurfe der Häreſie dadurch zu retten, daſs er die göttliche Komödie einem Schüler Wicleffs zuſchreiben zu können vermeinte; aber dieſe Erdichtung konnte ſelbſtredend vor der hiſtoriſchen Kritik nicht ſtandhalten; Italien wollte ſich überdies den Stolz der Nation nicht rauben laſſen: und darum wurde vielfältig und künſtlich genug

die Umdeutung der Äußerungen Dantes verſucht, um ſie mit dem gangbaren römiſchen Kirchenſyſteme in Einklang zu bringen. Als ſelbſt von katholiſcher Seite Ugo Foſcolo (1823, 1827) auszuführen bemüht war, Dante habe nicht nur die Reformation vorausgeahnt, ſondern ſich ſelbſt als den von oben berufenen Reformator bezeichnet, fand er an Gian Antonio Maggi und anderen Gegner; beſonders aber haben die Franzoſen Artaud de Montor, Ozanam und Delecluze Dantes regelrechten Romanismus zu verteidigen geſucht. Als Roſſetti (1832) abenteuerlich genug in Dantes Schriften und Gedichten eine geheime, weitverzweigte Verſchwörung gegen die römiſche Kirche nachzuweiſen ſuchte, ſo daſs deshalb ſeine Schrift über den Spirito antipapale des Mittelalters römiſcherſeits geächtet worden iſt, hat A. W. Schlegel die Grundloſigkeit dieſer Hypotheſen one beſondere Mühe zur Rechtfertigung Dantes, Petrarcas und Boccaccios nachweiſen können, aber, wie er ſelbſt ſagt, nicht pour rétablir leur réputation d'orthodoxie. Als endlich K. Graul Dantes evangeliſche Vorblicke zu würdigen verſucht hatte, iſt der Somaske Giambattiſta Giuliani in ſeinem Discorso recitato il 27. Maggio 1844 nell' Academia Tiberina di Roma, der Erſtlingsſchrift eines durch ſeine ſpäteren Arbeiten hochverdienten Danteforſchers, nicht one Sophismen aufgetreten, um die seguaci dell' insolente Lutero mit ihren Verſuchen, den erſten chriſtlichen Dichter evangeliſch zu deuten, ein- für allemal abzuweiſen. — Aber lange vor dieſen neueſten Kämpfen hat ſchon Pierre Bayle die Bemerkung gemacht, daſs Dante ſowol denen, die ihn gern zu einem guten römiſchen Katholiken machen möchten, als auch denen, die an ihm das Gegenteil warnehmen, Stoffes genug für ihre entgegengeſetzten Behauptungen geliefert habe. Die Warheit iſt, daſs Dante Allighieri nach den Verhältniſſen ſeiner Zeit, welche beide Richtungen noch nicht in zwei Teile geſchieden hatte, an beiden Kirchen ſeinen Anteil hat, und daſs er darum zwar nach Rom (Inf. II, 22), ja nach dem Vatikan (Par. IX, 139—142. XXXI, 104) weiſet, aber, im höheren Sinne, nach der Roma, onde Cristo è Romano (Prg. XXXII, 102). — Daſs Dante gegen die ſchreienden Miſsbräuche und Korruptelen der Kirche, ſowie gegen deren förmliche Duldung und Sanktion eifert und zürnt, wird allgemein anerkannt: aber darin allein liegt nicht der Schwerpunkt ſeiner kirchlichen Stellung. Wichtiger iſt es, daſs in ihm das Gemeinſchaftliche beider Kirchen unvermiſchter, unbefangener, und von allen Zutaten mehr abgelöſt erſcheint, als es die römiſche Kirche gut hieß und gut heißt. Und wo ſich die Differenz herausſtellt, da iſt das Dogma zwar das katholiſche, aber der Gegenſatz wird doch milder und elaſtiſcher, und verliert die Schärfe des Sauerteigs, welche den ganzen Teig verdirbt. So tritt dem Klerus das allgemeine Prieſtertum, der Hierarchie das obrigkeitliche Amt zur Seite. Die Jungfrau Maria iſt, als die gebenedeiete unter den Weibern, die Roſe, in welcher das Wort Fleiſch ward, die Mutter ihres Schöpfers, die Himmelskönigin, die Erbarmungsreiche, deren Fürbitte der richtigſte Weg iſt, um zur Gnadenſpende zu gelangen (Inf. II, 94. Prg. V, 101. X, 41. XX, 19. Par. XXIII, 88. XXXIII, 14); aber ſelbſtverſtändlich doch auch ein Kind Adams. Wie aber die heilige Jungfrau die ſie Anrufenden vor Gott vertritt, ſo tun es auch ſowol die Heiligen als die ſelig Abgeſchiedenen (Inf. XXVII, 112. Prg. XI, 24). Umgekehrt ſind die Fürbitten der Lebenden (vorausgeſetzt, daſs ſie ſich im Gnadenſtande befinden) für ihre verſtorbenen Lieben wolgeeignet deren Bußen auf dem Läuterungsberge abzukürzen (Prg. IV, 133. VIII, 71. XI. 130. XXIII, 85). Der chriſtliche Glaube beſchränkt ſeinen Inhalt nach der Schrift auf die drei Artikel von der Dreieinigkeit (Par. XXIV); und dieſer Glaube iſt der Anfang des Heilsweges (Inf. II, 29, 30. Pr. XXIV, 44); der Glaube iſt es, der die Seelen Gott angenehm macht (Par. XXV, 10). Werke allein helfen nicht (Prg. VII, 8. 25. XVIII, 48. XXII, 60. Par. XX, 104). Zu dem Glauben müſſen aber, nach dem katholiſchen Briefe des Apoſtel Jakobus, gute Werke hinzutreten (Par. XXV, 68). Gute Werke ſind es, welche die Abſtufungen der im Glauben Abgeſchiedenen beſtimmen (Prg. XI, 133 sq. Par. III, 97. VI, 119. XXIX, 62. XXXI, 69). Verdienſtlich ſind auch die Bußübungen und die Erfüllung von Gelübden (Par. V, 25 sq.) Wirkungslos aber ſind tote Werke. Die wirkſamen ſind ſo mit dem Glauben verbunden, daſs ſchon

das Annehmen der göttlichen Gnade ein heilbringendes Werk ist (Par. XXIX, 65). Das Gebet ist die dem Christen verliehene Waffe (Prg. VI, 28—57. Par. XX, 94—99). Die Taufe ist des Glaubens wesentlicher Teil (parte), oder, nach einer anderen Lesart das Tor (porta) zu demselben, sie ist das Verlöbnis der Seele mit dem Glauben zur Ehe (Par. XII, 62). Die heilige Schrift ist Quelle und Norm der christlichen Warheit mittelst der Predigt in der Kirche (Par. V, 76—78. XXIX, 89, 90). Unter Berufung auf Evangelium Matthäi XV, 2. 3 fürt Dante in dem Buche über die Monarchie (III, 3) aus, dass die Traditionen hinter den Zeugnissen der heil. Schrift zurückstehen müssen. Schriftstellen und Kirchenlieder ziehen sich durch alle hundert Gesänge vom Anfang bis zum Ende. Alle diese Lichtstrahlen in der Finsternis sind um so höher anzurechnen, als sie in eine Zeit fallen, wo die Warheit, ihrer unverwüstlichen Kontinuität unbeschadet, in der mittelalterlichen Kirche vielfach verdunkelt erschien. In diesem Sinne konnte ein englischer Übersetzer der göttlichen Komödie, J. Ch. Wright, sagen: As a member of the pure, primitive, universal, apostolical Church, Dante was a Catholic. — Der Glaube ist es, durch den Petrus auf dem Meere gehen kann, der Glaube erteilt das Bürgerrecht zum Himmel, der Glaube ist mehr als Notitia und Assensus, er ist auch Substantia (Pr. XXIV, 39. 43. 64). Dem Ruhm eines Irrlehrers im Sinne der katholischen Kirche, den Foscolo, Rossetti und andere für Dante in Anspruch genommen, haben französische Schriftsteller geglaubt, den eines Revolutionärs hinzufügen zu sollen. Es handelt sich um folgende zwei Schriften: Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le moyen âge, par E. Aroux, ancien député; und: Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique. Révélation sur les Révélations de M. Aroux, et défense d'Ozanam, par Ferjus Boissard.

Aroux bewegt sich in jenen Bahnen, um in der Weise geheimer Polizei staats- und kirchengefärlichen Umtrieben und desfallsigen weitverzweigten geheimen Verbindungen förmlich nachzuspüren: er entdeckt eine durch die ganze Welt verbreitete grundsätzliche Opposition gegen Kirche und Staat, eine lange Reihe sektirerischer Verbrüderungen zum Umsturz alles Bestehenden und eine absonderliche geheime Zeichensprache für eben diese Umtriebe. Zu dieser zusammenhängenden Verschwörung soll nun vor allen andern der große florentinische Dichter gehört haben, als ein versteckter Häretiker, Revolutionär und Socialist, als ein Anhänger der Albigenser, als ein geheimer Tempelfreund, als ein in Unglauben versunkener Verehrer des klassischen Heidentums, als ein provenzalischer Spötter, als Pantheist, als — Protestant vor dem Protestantismus und als ein Meister der geheimen Zeichensprache. Je weiter wir uns in die redselige Schrift hineinlesen, um so unheimlicher wird es einem zu Mute: unwillkürlich findet sich der Leser wie in ein — sehr gelehrtes — Irrenhaus versetzt; das heiterste Licht verfinstert sich, das geradeste Wort wird gekrümmt, die argloseste Äußerung verdächtigt, die tiefsten und höchsten Gedanken verkehren sich zu Zerrbildern, die holdesten Erscheinungen werden zu häßlichen Lügengestalten: die Inquisition lauert überall auf Fang. — Wirklich bestätigt sich hier, was einige Jare zuvor ein ehrenwerter Engländer, Church, bei Gelegenheit der Anzeige der Carlyleschen Übersetzung des Inferno in einer Erörterung über die weltgeschichtliche Bedeutung der göttlichen Komödie kurz und gut angedeutet hat: Let no reader of fastidious taste disturb his temper by study of Dante. — The comedia is open to all the attacks that can be made on grotesqueness and extravagance. Aroux ist dieser Gefar so wenig als Prof. Rossetti entgangen, der, wie Church bemerkt, den größten christlichen Dichter zu einem, Voltaire weit überbietenden, Spötter erniedrigt. Darüber sieht er alles durch gefärbtes Glas; seine Schrift ist zugleich ein warnendes Beispiel, wie leicht vorgefasste Meinungen zu fixen Ideeen und die Menschenfündlein selbsteigener Weisheit zu den wunderlichsten Selbsttäuschungen ausarten können. In noch größerer Ausfürlichkeit hat Aroux, der schon 1842 eine Übersetzung des Div. Comm. veröffentlicht hatte, in einer neuen Bearbeitung derselben (1856) seine aegri somnia breitgetreten.

Schon zuvor war aber die Gegenschrift von Boissard erschienen, der mit

franzöſiſcher Lebhaftigkeit über die falſchen Interpretationen und Konjekturen, Alluſionen und Phantaſieen, über die „puerilen Chikanen“ des vormaligen Deputirten die Geißel ſchwingt, um unter Berufung auf das Urteil aller Jarhunderte, wogegen vereinzelte Einreden nie aufgekommen ſind, Dantes Rechtgläubigkeit im Sinne der römiſchen Kirche zu verteidigen, wärend er den großen Dichter von revolutionären und ſocialiſtiſchen Tendenzen nicht freiſprechen zu können meint, one ihm jedoch daraus ein ſonderliches Verbrechen zu machen; denn nach dieſer ultramontanen Vorſtellung iſt Revolution und Sociatismus eben nur eine Revolte gegen menſchliche Meinung, keine Empörung gegen Gottes Ordnung. Der Verfaſſer erklärt ganz unbefangen die Solidarität zwiſchen dem Glauben und zwiſchen den menſchlichen Einrichtungen im Gebiete des Stats und der Verfaſſung für lächerlich, one nur zu anden, daſs der wirktiche Glaube nach Röm. 13, 1 flg. und 1 Petr. 2, 13 auch im State Gottes Ordnung erkennet, wie er denn alle menſchlichen Verhältniſſe durchdringt und nach dem Worte Gottes richtet. Das eben iſt Dantes politiſch-kirchlicher Standpunkt.

Jedenſalls iſt aber Dantes eigenſte religiöſe und politiſche Richtung von beiden Franzoſen gänzlich miſsverſtanden. Wer vorurteilsfrei hinzutritt, wird vielmehr in Dante den Mann erkennen, der in Oppoſition gegen allen Socialismus Du und Ihr zu unterſcheiden weiß (Pr. XVI, 10) und den Unterſchied der Stände, ihre Rechte, ihre Pflichten, ihre Beſtimmung nach Gottes Ordnung in Ehren hält (Par. XVI, 67), der in Reaktion gegen alle Revolution für die beiden von Gott geordneten Amtsgewalten auf Erden bis auf das Blut kämpft (Prg. VI, 97. XVI, 106), der unter Erinnerung an die alten guten Zeiten auf Reſtauration der Kirche und des States dringt. Nennt doch auch Boiſſard ſelbſt den Dichter Guelfe contre les prétentions des Gibelins, Gibelin contre les fautes des Guelfes, Blanc contre l'ambition aristocratique des Noirs, Noir contre les excès démocratiques des Blancs. Überhaupt iſt es verkehrt zu ſagen, Dante ſei infolge der Unbilden, die er von den Florentiner Guelfen erfaren, zum Ghibellinismus übergetreten, ja ihn im Parteiſinn der Zeit auch nur einen Ghibellinen zu nennen. Seit er ſelbſtändig zu denken gelernt, wollte er, daſs dem Kaiſer gegeben werde, was des Kaiſers iſt. Wer noch als Florentiner Bürger das Buch über die Monarchie geſchrieben und ſeine Tochter Imperia getauft hatte, brauchte nicht erſt durch das Exil kaiſerlicher Geſinnung zugefürt zu werden. Dagegen trübte keine Parteiverblendung ihm den Blick, wo es galt, denen die Larve vom Geſicht zu ziehen, die ſich Ghibellinen nannten nur um ſelbſtſüchtige Zwecke zu verfolgen (Par. VI, 103. XVII, 62).

Hatten Roſſetti, Aroux u. ſ. w. in der göttl. Kom. eine Geheimſprache gefunden, in welcher insbeſondere auch die Namen gebraucht ſeien, um damit ganz andere Perſonen und Örtlichkeiten zu bezeichnen, als die namhaft gemachten, ſo hat der durchaus ultramontan geſinnte Graf Francesco Maria Torricelli zu Foſſombronn in ſeiner Antologia und den Studj ſu Dante (1842 ff.) dasſelbe Verfaren angewandt, um nach *ſeinen* Geſinnungen das Gedicht auszudeuten. Großen, wenn auch nutzloſen, Fleiß verwendet er darauf, Namen längſt vergangener Zeiten, Erwänungen weit entlegener Örtlichkeiten, ja einzelne Silben und Buchſtaben auf das Florenz zu Dantes Zeit und deſſen Bewoner zu übertragen.

Noch wäre die unerſchöpflich reichhaltige Litteratur ſeit Jacopo della Lana bis auf unſere Tage wenigſtens nach den Hauptepochen und nach den unterſchiedenen Nationen und Sprachen, in welchen Dante geleſen und ſtudirt worden iſt, im Grundriſſe zu zeichnen; aber wir begnügen uns, auf die Bibliografia Dantesca des Vicomte Colomb de Batines (1845, 1846) und den zweiten bis fünften Band von Ferrazzis Manuale Dantesco 1865—71 zu verweiſen, wiewol ſchon jetzt viele neu hinzugekommene Schriften von Bedeutung zu künftiger Vervollſtändigung vorliegen. Nächſtdem müſſen wir wenigſtens im allgemeinen auf den *deutſchen* Fleiß aufmerkſam machen, welcher ſich auf die letzten hundert Jare zu beſchränken ſcheint. Deutſche Überſetzungen, größtenteils mit Erläuterungen, erſchienen in Proſa von Bachenſchwanz zu Leipzig, 1767, 1768, 1769, und von D. Hörwarter und von Enk zu Innsbruck, 1830, 1831; in Terzinen von Kannegießer, 1814

bis 1821, zuletzt 1873, von Streckfuß 1824—1826, zuletzt 1877, von Bernd von Guseck 1841, zuletzt 1856, von Josefa von Hofinger 1865, von Krigar 1870, von Notter 1871, 1872 und von Karl Bartsch 1877, in Jamben one Reim von Heigelin 1836, von Philalethes (König Johann von Sachsen) 1839 bis 1849, zuletzt 1877, von Kopisch 1842, zuletzt 1862, von Blanc 1865, von Eitner 1865 und von Karl Witte 1865, zuletzt 1876, endlich in Hexametern von Baron 1870. Dazu kommen noch die teilweisen Übersetzungen, von Meinhard 1763 in den „Versuchen über den Charakter und die Werke der besten italienischen Dichter", von Jagemann 1780, von A. W. Schlegel 1794 bis 1797, von K. Graul 1843, von Braun 1863, von Tanner 1865 und von Doerr 1867. Wollten wir auch sonst deutsche Namen dieses Jarhunderts nennen, welchen irgend ein Verdienst, größeres oder kleineres, um Dante zukommt, — F. W. Schelling 1803, womit H. Leo in der Geschichte von Italien zu vergleichen ist, ferner Uhden, Ad. Wagner, F. C. Schlosser, Alexander von Humboldt, D. Blanc, B. R. Abeken, von Oeynhausen und Karl Förster, von Reumont, D. C. G. Carus, D. Lutterbeck, D. C. B. Schlüter, Prof. K. Hegel, D. E. R. Arndt, Bähr, Wegele, Ruth, Bellermann, Nordmann, Krafft, Grieben, Paur, Baur, Roderich Arndt, Delff, Pfleiderer, Boehmer, Derichsweiler —, so setzen wir uns der Gefar aus, unter vielen Namen, die onehin viele Erklärung in Anspruch nehmen, unwillkürlich manche andere zu vergessen. Aber das dürfen wir nicht verschweigen, dass Dante, wie Shakspeare, gerade in Deutschland je länger je mehr ein tieferes Eingehen und Verständnis, als anderwärts, zu finden scheint. So fehlt es denn auch nicht an Ausgaben des italienischen Grundtextes, die in Deutschland erschienen sind. Die, nur einen Teil des Gedichtes umfassenden, mitgerechnet, sind es ihrer sechzehn. Unter den älteren zeichnet sich die von Fernow 1807 durch Korrektheit des Textes und durch verständige Auswal von Erläuterungen aus. Unter den neuesten haben die beiden von Witte (1862) sich bestrebt, durch fleißige Benutzung alter Handschriften den vielfach unsicheren Text des Gedichtes zu berichtigen und festzustellen. Sie sind einer Anzal seitdem in Italien erschienener Ausgaben zum Grunde gelegt worden. Mit dem gleichen Zwecke hat Scartazzini die Erklärung des oft so schwer verständlichen Werkes verbunden und in dieser Beziehung alles von seinen zallosen Vorgängern Gebotene um vieles übertroffen. Die Ausgabe, die bis jetzt nur Hölle und Purgatorium umfasst, gehört schon als in Leipzig erschienen hierher; doch können wir auch deren Urheber, trotz seines italienisch lautenden Namens, als den Unsrigen in Anspruch nehmen, da er den größeren Teil seines Lebens in der deutschen Schweiz verbracht und mehr in unserer Sprache als in der italienischen veröffentlicht hat.

Zum Schluss nennen wir noch einige besonders auf den evangelischer Lehre verwandten Standpunkt des großen christlichen Dichters bezügliche Schriften, nämlich Dr. Baumgarten-Crusius, De doctrina Dantis Aligerii theologica (1836), und außer dem schon genannten K. Graul auch die Evangelische Kirchenzeitung (1841, Nr. 40—51, 57—60, 68—70; 1842, Nr. 10—12), sowie die seit 1834 erschienenen Schriften des zuerst Unterzeichneten.

[C. F. Göschel† und] **Karl Witte.**

Danz, Johann Andreas, einer der größten Hebräer (communis praeceptor Hebraeophilorum) seiner Zeit, war 1654 zu Sundhausen bei Gotha geboren, wo sein Vater, Sebastian, als Miterbe und Freisass des freien Siedelhofs lebte. Er besuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, studirte auf Kosten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleisch, Calovius und Th. Dassovius, einem heftigen Gegner der Pietisten, war auch zwei Jare lang Schüler des Esdras Edzard in Hamburg, zu welchem damals alle wallfarteten, die des Hebräischen in höherem Maße kundig werden wollten. Das gothaische Konsistorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreise in England und den Niederlanden setzte er in Jena seine Lehrtätigkeit fort, wurde nach Frischmuths Tode Ordinarius in der philosophischen, 1713 in

der theologiſchen Fakultät, doch ſo, daſs er zugleich Professor sacrarum et orientalium linguarum verblieb, und ſtarb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meiſter in Iſrael, Jena habe einen Mann von ſolcher Wiſſenſchaft auf ſeinem Katheder noch niemals aufgeſtellt geſehen. Begründer der philoſophiſch-demonſtrativiſchen Orientaliſtenſchule, baute er ſeinen hebräiſchen „Nuſsbeißer“ (Nucifraugibulum, Jena 1686) *) auf das systema morarum („quaelibet syllaba triplicem temporis moram reqnirit, non plures integras nec pauciores, nisi tonus adfuerit vel metegh“) als auf das unicum principium der hebräiſchen Sprachlehre. Über dieſes Prinzipium de tribus ad qnamcnnque syllabam necessariis moris sive temporis momentis ſagt Eichſtädt (Praef. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aestatem a. 1812): „Danzius vel auctor vel certe post Altinginm perfector exstitit novae cuiusdam doctrinae morarum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixae. Quae doctrina dialecticae sen potins Rabbinicae snbtilitatis maiorem atque iustiorem quam veritatis laudem tulit“ **). Das Systema morarum blieb lange Zeit in Geltung. Noch im Jare 1773 erſchien eine neue Ausgabe des מְדַקְדֵּק (d. i. Grammaticus) betitelten Danziſchen Compendiums der hebräiſchen Grammatik; in Jena hielten ſich noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts Joh. Gottfr. Thympe und Joh. Friedr. Hirt innerhalb der Grenzen der Danziſchen Schule, wärend Ernſt Faber unter den Jenenſern der Erſte von ihren lämenden Feſſeln ſich frei machte. Mit Stolz pflegte der unſterblich große Danz zu ſagen, Lutherus hätte nicht ſo viel Ebräiſch verſtanden, als einer von ſeinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegeſe an allen orthodoxen Vorausſetzungen feſt, wie ſie ſeit Auguſtin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er one Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Eſther von der göttlichen Abſicht auf Chriſtum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geſchlechts Chriſti, dieſes wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Meſſias herkommen ſollte, alſo beide Bücher zur Befeſtigung der Warheit der Verheißungen von Chriſto notwendig geweſen. Gegen Hermann v. d. Hardt ſuchte er zu erweiſen, daſs die dapiferi Eliae ad Jordanem latentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Oreb geweſen. Nur durch ſeine Hypotheſen über das Alter der hebräiſchen Vokalpunkte ſchien er einigen der Auktoriät der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jeſum verliebte Herr Dr. Danz ſagte mit Bernhardo „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hnnc crucifixum“, Jeſus war ihm mel in ore, melos in aure, iubilus in corde; utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidqnam indignius ferre poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten ſeiner verſchiedenen exercitiorum pietatis mit angeſehen. Dennoch ſcheint der „erhabene“ Danz kein allzu erbauliches Leben geſürt zu haben. Die Univerſitäts-Viſitationsprotokolle melden von ihm mancherlei Unrühmliches (ſiehe Tholuck, Das akademiſche Leben des 17. Jahrhunderts, 1. Abth., S. 141 ff.; Derſ., Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth., S. 183). Sein philoſophiſcher Kol-

*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: Literator Ebraeo-Chaldaeus, plenam utriusque linguae V. T. lustitutionem tradens und Interpres Ebraeo-Chaldaeus, omnes utriusque linguae Idiotismos explicans, Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dukaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler ſeinen großen Vorteil dabei gefunden“. Das cholem penacutum antea hat ihm ſechs Wochen, das Wort penultima simplex drei Wochen gekoſtet.

**) Siehe Hezel, Geſchichte der hebr. Sprache und Literatur S. 286 und Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift, Leipzig 1815, S. 122. Kritik des Syſtems bei J. Sever. Vater, Hebräiſche Grammatik, Lelpz. 1797, S. 12 ff. Ein hämiſcher Gegner unter den Zeitgenoſſen nannte ſeine Grammatik imperfecta, plagiaria, regulas errouens suppeditans, innummeris fere scatens falsis. S. Michael Lilienthals bibliſch exegetiſche Bibliothek, 2. Aufl. Königsb. 1748, S. 319 ff.

lege Schubart behauptete, der Danz habe wol viel Accente im Kopf, nur wäre der acutus weg. Aug. Herm. Francke schreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn Prof. Danzen hat es nimmer recht zu einer waren Verleugnung durchbrechen wollen".

Litteratur: Leichenreden und Exsequiae von J. F. Weissenborn, J. G. Walch, H. F. Teichmeyer, Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 91 und Siegfried in der Allgem. Deutschen Biographie, Bd. IV, S. 751.

G. Frank.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Seitenverwandter des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des weimarischen Gymnasiums wurde er Herders Liebling und war in dessen Familie wolgelitten. Noch im J. 1832 schreibt er irgendwo: „Herder spreche ich meine innigste Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen". In Jena (seit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneische Trias dieser Universität. Im J. 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schlözer befreundet, die Vorlesungen von Heyne und Eichhorn besuchte, auch heimlich — Schlözer durfte das nicht wissen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Lehrer am Gymnasium und Schullehrerseminar in Weimar. Durch Herders Vermittelung siedelte er 1798 als Rektor der Bürgerschule nach Jena über, wo er 1804 auch Privatdozent bei der philosophischen Fakultät und 1809 Diakonus wurde. Durch Eichstädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1810 eine außerordentliche Professur der Theologie. Seit 1812 ordentlicher Professor, waren Kirchengeschichte, Moral, theologische Encyklopädie und Litterärgeschichte sowie die sämtlichen Wissenschaften des geistlichen Berufes seine Hauptfächer. Er verwaltete sein akademisches Lehramt bis zum Jare 1837 und lebte von da ab als Emeritus seinen Lieblingsstudien bis an seinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologische Richtung war, wie die seines Kollegen Gabler, eine biblisch-rationale, one dass dieselbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, so scharf hervorgetreten wäre. Er sagt nur in seiner Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Christus' Sinn Religion ist, kann der Rationalist ebensogut üben, als der Supranaturalist: beide stehen sich nicht als Christen, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, sondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationalisten nicht unvernünftigerweise die Supranaturalisten für unvernünftig erklären und die Supranaturalisten nicht unchristlicherweise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische Bedeutung." Er war aber ein *biblischer* oder *christlicher* Rationalist. Denn „eine Behandlung, die das Positive ganz im Rationellen untergehen lässt, kann gar keine Ansprüche auf die Benennung einer christlichen Dogmatik machen". Charakteristisch an Danz ist, und er ist darin mit Herder verwandt, seine große Universalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Litteraturkenntnis auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geist hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verschiedensten und heterogensten Gegenständen lebendig affizirt zu werden und für ihre Darstellung den rechten Ton zu treffen. In seinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und ist er der logisch klare, ruhige Dozent, in seinen Rezensionen spielte der scharfe, schlagende Witz, den mehr als einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu seinem Nachteile, erfaren hat, in seinen litterarhistorischen und philologischen Arbeiten herrscht der penible Fleiß und die Akribie, in seinen, selbst den spätesten, Poesieen blitzt das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke sind meist durch amtliches Bedürfnis, durch Zeitereignisse, überhaupt durch äußere Veranlassungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtstätigkeit am Weimarer Schullehrerseminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen seine Schriften: „Über den methodischen Unterricht in der Geschichte auf Schulen", (1798) „Prakt. Tagebuch für Landschullehrer" (1799) und die „Vorschriften zu einer vollständigen Übung in der deutschen Rechtschreibekunst" (2 Th. 1802, neue Aufl. 1807).

Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Übersetzung der Tragödieen des Äschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806—1809), sammelte „Herders Ansichten über das klassische Altertum" (1805) ꝛc. Als Theolog war er, wie oben bemerkt, in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte" (2 Th. Jena 1818—1826), davon des zweiten Teiles zweite Hälfte „Johann Wolfgang v. Göthe, dem edlen Freunde und Verehrer Luthers" gewidmet ist, hat noch vor Gieseler die Quellenmitteilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefaßte Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte" (Jena 1824), einen tabellarischen Überblick seine „Kirchenhistorischen Tabellen" (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue Ausgabe von Joh. Georg Walchs Bibliotheca patristica (Jena 1834), womit seine Initia doctrinae patristicae (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1836), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition erteilt: „Depone iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et indue sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen confitentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, judicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte judicat". Gregor XVI. hat unseres Wissens dem jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwähnte Encyklopädie, mit welcher er Jünglingen dienen wollte zur näheren Bestimmung ihres Lebensweges, und sein sehr brauchbares „Universalwörterbuch der theologischen Literatur" (Leipzig 1843. Ein Supplementheft dazu erschien in demselben Jare). Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, faßte er in seinem „Grundriß der Wissenschaften des geistlichen Berufs" (Jena 1824) zusammen. Außer einer Reihe Predigten, Reden, Rezensionen, Aufsätze, Übersetzungen (z. B. Pigaults kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französ. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig 1801) und kleineren Werken (z. B. De Eusebio ejusque fido historica recte aestimanda, Jen. 1815. Epistolae Ph. Melanchthonis ad Joannem Stigelium, Jen. 1824. Paraphrasis Cap. I et II. Epist. Pauli ad Romanos, cum adnotat. Jen. 1817. De loco Eusebii, qui de altera Pauli captivitate agit. Jen. 1819. Das Leben des Kanzlers Franz Burkhard aus Weimar, Weimar 1825. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes, Jena 1847) erwänen wir noch folgende Gelegenheitsschriften: Nach Herders Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herders", 1805 (in derselben rürt von Danz her der „Anthol. Spaziergang durch Herders Schriften"). Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien", Jena 1808, 1816 seine „Beschreibung der Friedensfeier der Universität Jena". Im J. 1830 erzälte er die Geschichte der augsburg. Konfession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Kollegen H. A. Schott. Im Jare 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche" über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des tridentiner Konzils nach Paolo Sarpi. Die im Xenienstreite pseudonym erschienene witzige Schrift: „Acakus oder Fragmente aus den Gerichtsakten der Hölle über die Xenien. Zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben von Johann Adolf Nebenstock. Deutschland (Leipzig) 1797" (Auszug bei E. Boas, Schiller und Göthe im Xenienkampf, Stuttg. 1851, II, 119), als deren Verfasser von H. Döring Danz genannt wird, wird von E. Weller (die falschen und fingirten Druckorte, 2. A., Leipzig 1864, I, 167) vermutungsweise, von

J. W. Ebeling (Gesch. d. komischen Literatur in Deutschland, Leipzig 1869, I, 570 f.) bestimmt dem Adjunkten der philosophischen Fakultät in Kiel Wilhelm Friedrich August Mackensen († 1798) zugeschrieben.

Der Merkwürdigkeit wegen mögen noch genannt werden: sein „Versuch einer allgemeinen Geschichte der menschlichen Nahrungsmittel", 1. Bd., Leipzig 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologischen Salbaderei und Luftschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzuführen. Philologische Studien beschäftigten seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit seines Alters. Sein Antilexilogus enthält auch einen maskirten Ausfall auf einen seiner Gegner. Sein anonym erschienenes Gedicht: „Napoleon auf St. Helena" (Leipzig 1838) ist frisch, ergreifend, mit großer stilistischer Vollendung geschrieben.

Danz ist wenig berürt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyklopädie und die Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertroffen gesehen. Aber er war ein fleißiger und kenntnisreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Sones, des Oberappellationsgerichtsrates und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, mitgeteilter handschriftlicher Nachlafs legt davon vielfaches Zeugnis ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. — Vgl. Annales academiae Jenensis edid. H. C. A. Eichstadius, Jen. 1823, p. 13 sq. und Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das J. 1851, Theil 1, S. 374—82. **G. Frank.**

Darius, im Alten Test. דָּרְיָוֶשׁ, griech. *Δαρεῖος*, Dârajawus in den persischen (s. u.), Dariyavus (auch Darivus und Daariyahvus, vgl. Lond. Academy vom 16. Dez. 1876, S. 587) in den babylonischen Keilschriften. Die Deutung des Namens durch *ἐρξείης*, der Halter (Lassen: Festhalter), bei Herod. 6, 98 wird bestätigt durch Skr. dhri, halten, tragen (cf. dhara, tragend), sowie durch neupers. dârâ, „haltend", als Bezeichnung Gottes oder eines mächtigen Königs (vgl. Vullers, lex. pers. I, 783). Von den verschiedenen Königen dieses Namens werden im A. T. erwänt.

1. Darius der Meder, Dan. 6, 1 ff. 11, 1, Son des Achaschverosch (9, 1). Die alte Streitfrage über die Person dieses Darius hängt auf das engste mit der Frage in betreff des Belschazzar Dan. 5 und der Geschichtlichkeit des Buches Daniel überhaupt zusammen (s. die betr. Art.). Der exegetische Tatbestand von Dan. 6, 1 ff. vgl. mit 5, 28, läst kaum eine andere Auffassung zu, als die, dass Darius der Meder als unmittelbarer Nachfolger des Belschazzar in einem Alter von 62 Jaren das Reich „empfing" (vgl. 9, 1: der über das Reich der Chaldäer zum König gemacht worden war). Jedenfalls ist er als wirklicher Großkönig des ganzen medo-pers. Reiches gedacht (vgl. Dan. 6, 2. 8. 26), sowie als unmittelbarer Vorgänger Cyrus des Persers (6, 29). Diese medische Zwischenherrschaft zwischen dem letzten Chaldäer und Cyrus erscheint in unlösbarem Widerspruch mit den glaubhaftesten sonstigen Quellen über die Geschichte jener Zeit (vgl. die ausfürlichen Untersuchungen von M. Duncker, Gesch. des Alterth. IV, 254 ff. der 4. Aufl., und G. Rawlinson, the five great Monarchies II, 418 ff.). Nach dem Kanon des Ptolemäus folgt auf den letzten Chaldäer Nabonadius (Nabu-nâhid der Keilschriften) sogleich Cyrus als erster Perserkönig in der Herrschaft über Babylon; Herodot berichtet, dass mit dem gewaltsam (I, 96 ff.) von Cyrus entthronten Astyages der Mannesstamm der medischen Könige ausgestorben sei (I, 109). Berossos (bei Jos. c. Ap. I, 20) weiß gleichfalls nur von einem Königtum des Cyrus nach der Eroberung Babylons, ebenso Ktesias, Alexander Polyhistor (bei Euseb. Chron. arm.; vgl. die Übersetzung in Niebuhrs Gesch. Assurs und Babels S. 497), Strabo, Diod. Sic., Dionys. v. Halik, Justin. Im Einklang damit steht auch die Angabe des Ptolem. Kanon, dass Cyrus 9 Jare über Babylon geherrscht habe; da er 529 starb, so datirt demnach seine Herrschaft bereits von der Eroberung Babels (538) an. Diesen schwerwiegenden Zeugnissen gegenüber sind von

den Verteidigern der Geſchichtlichkeit van Dan. 6, 1 ſalgende Inſtanzen ins Feld geſürt warden (vgl. beſonders Hengſtenberg, Authentie des Daniel S. 48 ff. und die ausfürliche Darſtellung Keils im Kammentar zum Daniel, S. 137 ff. und 160 ff.). Ein Fragment des Abydenus in Euseb. chron. arm. (vgl. Niebuhr l. l., S. 504 ff.) hat nach dem Bericht über die Beſiegung Nabaneds van Babel und ſeine Verweiſung nach Karmanien durch Cyrus nach den Zuſatz: Dareh, der König, entfernte (ihn) etwas aus dem Lande. Dieſer Zuſatz fehlt in der Parallele bei Euseb. praep. evang. IX, 41. Aber auch abgeſehen davan kann man dieſe rätſelhaft abrupte Notiz ſchwerlich als ein hiſtariſches Zeugnis verwerten, wenn man den Charakter des Abydenus in Anſchlag bringt (vgl. Niebuhr, kl. Schriften 187, 203). Übrigens iſt nicht einmal die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daſs Abydenus mit dem Dareh, der den Nabaned verbannt habe, tatſächlich Darius Hyſtaspis meint (vgl. Lengerke, Daniel 216 ff.) aber daſs er, wie ſonſt oft, direkt aus dem Alten Teſt. geſchöpft hat. Nicht günſtiger ſteht es mit den von Hengſtenb. S. 51 beſprachenen Notizen des Suidas und des Schaliaſten zu Arist. Eccles. 602 (ef. ed. Bekker II, 410), daſs die perſ. Dareiken nicht nach Darius Hyſtaspis (wie z. B. Heradat ausdrücklich behauptet), ſondern nach einem anderen älteren König benannt ſeien. Denn da Darius (ſ. o.) eigentlich ein Appellativum iſt, ſo bleibt es das warſcheinlichſte, daſs der Name jener Münzen die „Königsmünze“ überhaupt bezeichnete, wenn man überhaupt die Angabe des Herodat gegenüber jenen Schaliaſten in Zweifel ziehen will. Allerdings kammt andererſeits die Appellativbedeutung van Darius den Hypatheſen über Darius den Meder zu Hilfe. Nicht darum handelt es ſich, vor Cyrus einen König Namens Darius nachzuweiſen, ſandern um irgendwelches geſchichtliche Zeugnis für eine mediſche Zwiſchenherrſchaft in Babylan nach dem Sturz der Chaldäer; auf den betr. mediſchen Köaig müſste dann der Darius Daniels als Appellativ bezagen werden, ſallte er auch im Daniel ſelbſt als uomen pr. gemeint ſein.

Van den einſchlägigen Hypotheſen kann die Identifizirung Darius des Meders mit Aſtyages, dem Graßvater des Cyrus, gegenwärtig als verſchallen betrachtet werden. Schon Hieranymus gedenkt dieſer Hypotheſe zu Dan. 5, 1 (ed. Basil. V, 581[a]) als einer in Graecis voluminibus vorgefundenen; dach kann für dieſelbe weder das Apakryph vam Bel und Drachen (Vers 1) angefürt werden, nach läſst ſie ſich chranalagiſch mit der Angabe Dan. 6, 1 vereinigen, indem Aſtyages damals (538) mindeſtens älter geweſen ſein müſste, als 62 Jare, wenn er überhaupt noch am Leben war. Daher vermachte Niebuhr (Geſch. Aſſurs und Babels S. 91 ff.) die Aſtyageshypatheſe nur in der Form aufrecht zu erhalten, daſs er der einjärigen mediſchen Zwiſchenherrſchaft nach eine 20järige Unabhängigkeit Babels bis zur Eraberung durch Cyrus falgen läſst. Nach alledem bleibt nur eine Hypatheſe übrig, die ſich auf ein wirkliches Zeugnis aus dem Altertum ſtützen kann und die daher ſeit Joſephus (Alterth. 10, 11, 4) die meiſten Anhänger für ſich gehabt hat, das iſt die Identifizirung Darius des Meders mit Kyaxares II. in der Cyrapädie Xenaphans. Nach dieſer Quelle war Kyaxares der Son und Nachfalger des Aſtyages, ſomit Oheim des Cyrus (Cyrop. 1, 5, 2). Unter ſeiner Oberhaheit kämpft Cyrus gegen die Lyder, nur für ihn erabert er Babylan. Dafür erhält er die Tochter des Kyaxares zum Weibe und Medien als Erbe derſelben (8, 5, 19 ff.). Aus dem Umſtand, daſs Kyaxares II. ſomit eigentlich ein Scheinkönig Babylans von Cyrus' Gnaden geweſen wäre, erklären die Anhänger dieſer Hypotheſe das קִבֵּל Dan. 6, 1 und das הִמְלַךְ 9, 1 und weiſen auf die Verwandtſchaft der Namen Darius (Regierer) und Kyaxares (Uwakshatra, d. i. Selbſtherrſcher) hin. Allerdings müſste man eine gleiche Licenz der Benennung dann auch für Achaſchveraſch, den Vater dieſes Darius, in Anſpruch nehmen, wärend Achaſchveraſch ſonſt nur als Umſchreibung des perſ. Khsyârsâ, Xerxes ſteht (daher LXX Dan. 9, 1 dieſen als Vater des Darius einſetzen). Dagegen ſteht die Hypatheſe Haſmanns, daſs der Kyaxares des Xenophan ein jüngerer Bruder des Aſtyages geweſen und van dieſem als König über Babylan beſtellt warden ſei, ebenſo mit dem Graßkönigtum des Darius, wie mit Xenophan, dem einzigen Gewärsmann für Kyaxares II., in Widerſpruch. Der ganze

Streit spitzt sich somit bei dem jetzigen Stande der Quellen zu der Frage zu, ob die Cyrapädie bei ihrem bekannten Charakter (vergl. das Urteil Niebuhrs, l. l. S. 61) auf eine Bevorzugung gegenüber Herodot, Berassos und dem ptolem. Kanon Anspruch machen dürfe, umsomehr, als derselbe Xenophon Anab. 3, 4, 8 die Anschauung jener Quellen über den Sturz des Mederreichs zu teilen scheint.

Die Anerkennung, dass mit dem Verweis auf Kyaxares II. bei Xenophon die Streitfrage über Darius den Meder keineswegs gelöst ist, berechtigt indes nicht zu dem kritischen Gewaltstreich, dem letzteren jede geschichtliche Grundlage abzusprechen oder eine Verwechslung mit Darius Hystaspis anzunehmen. Nur soviel muss bei dem gegenwärtigen Stande der Quellen eingeräumt werden, dass die Ansetzung eines medischen Großkönigs in Babylon nach der Eroberung durch Cyrus und die Benennung desselben Dan. 6, 1 und 9, 1 nur aus einer mehrfach getrübten Überlieferung zu begreifen ist.

2. Darius, Son des Hystaspes (Vištâçpa, in den babylonischen Keilschriften Ustaaschpi) aus dem Geschlecht der Achämeniden, König der Perser von 521 bis 486 v. Chr. — Die 10 bis jetzt bekannten meist trilinguen Keilinschriften dieses Königs (d. h. persisches Original mit babylonischer und einer anderweitigen Übersetzung) finden sich aufgezält van Schrader in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellschaft Bd. 26, S. 7 ff.; ebendas. S. 339 ff. wird der assyrisch-babylon. Text derselben nebst deutscher Übersetzung mitgeteilt (vgl. auch Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 304 ff.). Die wichtigste dieser Inschriften, die große Felseninschrift von Behistun, berichtet ausfürlich die Entthronung des Magiers Gaumata (des Pseudo-Smerdes der Griechen) durch Darius und die sechs mit ihm verschworenen Fürsten, sowie die Bekämpfung anderer Empörer. Erscheint Darius in den Inschriften als ein Fürst von eifriger Religiosität, so wird ihm andererseits in den Profanquellen die allseitige Hebung des pers. Reichs durch eine glückliche Regierung nachgerühmt. Aus dem 2. Jare dieses Darius sind die Orakel Haggais 1, 1 ff., 15 ff., 2, 10 ff. und Sacharjas 1, 7 ff. datirt, aus seinem 4 Jare Sach. 7, 1 ff. Nach Esra 4, 24 wurde im 2. Jare des Darius der unter Cyrus (4, 5) unterbrochene Bau des zweiten Tempels wider aufgenommen und in seinem 6. Jare (Esr. 6, 15) infolge seiner tatkräftigen Unterstützung (Esr. 6, 1—12; vgl. III Esr. 4) vollendet.

3. Darius Codomannus, 336—30 v. Chr., 1 Makk. 1, 1 als der von Alexander d. Gr. besiegte „König der Perser und Meder" genannt. Auch Neh. 12, 22 kann nur an diesen Darius gedacht werden, wenn der mitgenannte Jaddua identisch ist mit dem Ἰαδδοῦς, welchen Jos. Alterth. 11, 8, 4 als Hohenpriester unter Alexander aufürt. **Kautzsch.**

Datarius, s. Kurie, römische.

Daub, Karl, verdient als Repräsentant einer eigentümlichen Phase theologisch-philosophischer Wissenschaft des neunzehnten Jarhunderts und als eine ungewöhnlich geisteskräftige und sittlich-energische Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu werden, in die sein Name und seine Werke bereits verfallen sind. — Daub wurde den 20. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften für das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studirte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiedemann aufgenommen, Philosophie, Philalagie (so namentlich auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im Jare 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Docent in Marburg, als welcher er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines freieren, d. h. kantischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er aber schon 1795 verließ, einem Rufe an der Universität Heidelberg als Professor

der Theologie folgend. Hier erſt hat er den ihm angemeſſenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jare lang bis zu ſeinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode angehörte. So einfach dieſer äußere Rahmen ſeines Lebens iſt, ſo reich und bedeutend iſt ſein Inhalt; denn ſehen wir zunächſt noch ganz ab von ſeinen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen und ihrem Werte, und faſſen zuerſt die ſittliche Seite ſeiner Perſönlichkeit ins Auge, ſo zeichnet ſich Daub aus durch den heiligen Ernſt, mit welchem er der theologiſchen Wiſſenſchaft als Prieſter diente, durch den ſich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von neuem in ihre ſchwierigſten Probleme ſich hineinarbeitete, durch die gewiſſenhafte Treue, mit der er die Pflichten ſeines akademiſchen Berufes erfüllte, und durch die begeiſterte Liebe, welche er der ſtudirenden Jugend entgegentrug. Jene Treue in ſeinem akademiſchen Berufe ſpricht ſich eben ſo rürend als großartig aus in den Worten eines Briefes an ſeinen jungen Freund Roſenkranz: „Ferien, ſagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein werter Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünſchte womöglich docendo auf dem Katheder zu ſterben“. Und dieſer Wunſch iſt ihm auch faſt buchſtäblich erfüllt worden; denn kaum hatte er in ſeinen Vorleſungen über die Anthropologie am 19. Nov. 1836 die Worte ausgeſprochen: das Leben iſt der Güter höchſtes nicht, der Übel größtes aber iſt die Schuld, — als er, vom Schlage gerürt, nach Hauſe getragen werden mußte, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien ſogar er noch docirte, ſein Leben auszuhauchen. Von ſeiner Liebe zur ſtudirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden ſittlichen Ernſte getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub“ von ſeinem Schüler Roſenkranz ein ſchönes Zeugnis, und es verdient dies um ſo mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Zuhörern war, welche zu ſeinen Füßen ſaß. Das aber, wodurch Daub am meiſten in perſönlicher Beziehung hervorragt, war die ſittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältniſſen, im Berufs- wie im Privatleben bewies, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloſer Arroganz und Eitelkeit oft in ſehr ſcharfem ja derbem Urteil heraustreten ließ. Man hat dieſen Eifer öfters zelotiſch und rigoros geſcholten, aber dabei nicht bedacht, daſs darin eben auch die Entſchiedenheit und Parrheſie der Überzeugung ſich ausſprach und er daneben doch auch wider eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen ſittlichen Ernſt zu erkennen vermochte. Freilich hat auch ſogar die Lauterkeit und Konſequenz ſeines ſittlichen Charakters ſtarke Anfechtungen erfaren wegen der Wandlungen ſeines philoſophiſch-theologiſchen Standpunktes. Man hat ihn den Talleyrand der deutſchen Philoſophie und Theologie genannt, weil er „von der Kantſchen Revolution zu Schellings Kaiſertum und von ihm zu Hegels Reſtauration überging“. Diejenigen, welche ihm dieſen Namen in Unehren angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die perſönliche Ehrenhaftigkeit und Feſtigkeit, die mit der veränderten wiſſenſchaftlichen Stellung nicht irgend welche egoiſtiſche Zwecke verfolgte in der Weiſe, wie der berüchtigte franzöſiſche Diplomat es mit ſeiner veränderten politiſchen Frontſtellung getan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, daſs Daub in ſeinem perſönlichen Glauben nie wankend geworden, daſs er ſich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung desſelben ein anderer wurde, vor allem aber haben dieſe Tadler nicht verſtanden und verſtehen wollen, wie die Veränderung ſeines Standpunktes ſich ſtützte auf die wolbegründete ſubjektive Überzeugung eines notwendigen wiſſenſchaftlichen Fortſchrittes, auf die ernſte Geiſtesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwickelung der Philoſophie ſich nicht verſchließen wollte, ſofern ſie ihm dazu diente, der chriſtlich-religiöſen Überzeugung eine nach ſeiner Meinung ſtrengere und vollere wiſſenſchaftliche Rechtfertigung zu verſchaffen, und welche eben darum die Mühen einer ſolchen nie ſtillſtehenden Umbildung und die Schmach des Scheins der Unbeſtändigkeit und Unlauterkeit von ſeiten Übelwollender und Kurzſichtiger nicht ſcheute, die ſeit 1789 nichts gelernt und nichts vergeſſen haben.

Damit ſind wir von ſelbſt weiter geſürt zu Daubs wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, welche wir in ihrer geſchichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen,

weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daubs theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kantschen Philosophie, welche ihm kongenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntnis der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik", in welchem er sich vollständig zu den Kantschen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens" bekennt (daher er auch den Paulusschen Evangelienkommentar als Anfang der Widerherstellung des Christentums zur ursprünglichen Reinheit einer moralischen Religion begrüßt). Aber es dämmert einerseits in dieser Schrift doch schon an einzelnen Stellen eine andere Anschauung von der Selbständigkeit der Religion und der Erkenntnis ihres Inhaltes auf, und andererseits enthält die ganz Kantsche Ansicht von der Notwendigkeit der Accommodation an das Positive der Religion und des „Eingehens in die Selbsttäuschung der Gemeinde" eine solche Halbheit, dass „eine so entschiedene Natur, wie die Daubs, nicht dabei stehen bleiben, entweder mit dem positiven Christentum vollends brechen oder sich inniger und warhafter an dasselbe anschließen musste (s. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher, S. 57). Daub berichtet uns selbst, wie er zuerst durch Schellings und Hegels frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit dieser seiner in der Katechetik vorgetragenen Kantschen Ansicht veranlasst worden, sich „späterhin ganz von ihr befreit habe" und wider „zum Historisch-Positiven des Christentums gelangt sei" (Vorwort zum „Judas Ischarioth", erstes Heft); er spricht sich ebendaselbst nachdrücklich darüber aus, wie eine Apologie des Christentums gegenüber von „diesem einzig gründlich und konsequent durchgefürten Rationalismus" nicht möglich sei, one dass man gegen den kritischen Rationalismus eine andere Philosophie, namentlich die eines Schelling, Hegel, Steffens, Baader ꝛc. aufbiete, wärend „das Studium der alt- und neutheologischen Werke" und die Berufung auf die Bibel und eine biblische Hermeneutik nichts gegen diesen kritischen Rationalismus „verfange".

Seinen neu d. h. schellingisch umgestalteten Standpunkt sprach Daub in den gemeinschaftlich mit Creuzer seit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien" zuerst aus durch die Abhandlung: „Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den symbolischen Büchern". Charakteristisch für diesen Umschwung der theologischen Anschauungsweise Daubs ist vor allem die Art, wie er hier gegenüber von der subjektivistischen Auflösung der Religion in Moral im Sinne Kants sich auf die gerade entgegengesetzte Seite stellend, die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffasst, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigentum von Völkern und die Eigenschaft von Einzelnen wird und je nach der Verschiedenheit der Völker eine verschiedene Form annimmt, so dass nun in der Übereinstimmung mit der geschichtlich ausgeprägten Religion als Religion des Volkes die Orthodoxie in der Heterodoxie der geistigen Leiter und Organe derselben bestehen soll. Die christliche Religion, deren Vorzug darin besteht, das allen Religionen gemeinsame übersinnliche ewige Wesen auch in der zeitlichen und sinnlichen Form zu bewaren (Studien Bd. 1, S. 120), prägt sich daher auch wesentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuosen und Doktrinalen (Kultus und Lehre) hat, wird auch das Christentum je nach der Verschiedenheit des Charakters der einzelnen Völker diese beiden Seiten in verschiedenem Mischungsverhältnisse ausprägen. Indem Daub so die christlichen Konfessionsunterschiede je nach dem Übergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider schematisirt und dies wider in Zusammenhang mit dem Nationalcharakter bringt, spricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieser Unterschiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutschen Volkes, dass es als geteilt in Pro-

testantismus und Katholizismus die Seite des Aktuosen innerhalb des Katholizismus und die Seite des Doktrinalen innerhalb des Protestantismus in ein relatives Gleichgewicht gesetzt habe. Daher fallen nun auch die Versuche zur absoluten Vereinigung beider Kirchen Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalcharakters und der deutschen Nation selbst sein, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Bestehen habe.

So gedankenreich diese Auseinandersetzung nun auch ist, so klar ist doch, dass bei dieser Anschauung vom Wesen der Religion als Volksreligion, und bei dieser sozusagen ethnographischen Fixirung der konfessionellen Gegensätze, und der Orthodoxie und Heterodoxie die warhaft geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche nicht verstanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Formen nicht anerkannt werden kann. Wir haben hier die Übertragung der spinozischen ruhenden Immanenz der Gegensätze in Gott auf das religiöse Gebiet, wie sie änlich Schleiermacher in seinen Reden über Religion in seinen Aufstellungen über die Koexistenz der mannigfaltigen Religionsformen nebeneinander ausgesprochen hatte, und haben darin auch, so wenig Daub das will und sich selbst gesteht, den Anfang seines restauratorischen Positivismus, wie er in jener Zeit überhaupt schon hervortritt. Noch mehr ist dies zu erkennen in der Abhandlung über „die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältnis zum akademischen Studium beider" (Heidelb. Studien Bd. 2, S. 1 ff.), van welcher Strauß mit Recht sagt: nicht bloß der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der absalut vernünftige varausgesetzt, sandern auch von einer davan rtwa zu scheidenden inadäquaten Form verlautet wenigstens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepsis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet. Auf der anderen Seite ist diese Abhandlung sehr anziehend durch den sittlichen Ernst und die hahe Würde, womit er hier den Studirenden die Bedeutung und die Forderungen des theologischen Studiums ans Herz und ins Gewissen legt, aber van „der Encyklapädie der Thealagie" ist wenigstens insafern, als sie den inneren Organismus der theologischen Disziplinen nachweisen soll, fast nichts zu finden, und man kann sagar sagen, das sei eben ein Mangel bei Daub überhaupt, dass ihm das innere Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen nie vollkommen klar gewarden, was aber nicht nur ein formeller, sandern ein materieller Mangel ist, der mit seinem ganzen thealogischen Standpunkte überhaupt zusammenhängt. Durchgefürt ist der in diesen Vorarbeiten eingenammene Standpunkt in den Theologumena vom J. 1806, wamit zu verbinden ist die „Einleitung in das Studium der Dogmatik" vam Jare 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf die durchsichtige Analyse und eindringende Kritik von Strauß verweise, beschränke ich mich darauf, einige charakteristische Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet seinen Standpunkt hier einmal gegenüber vam Supranaturalismus, welcher die Warheit des Dagmas aus der Schrift als von Gatt eingegebener erweisen walle, wärend dach tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit, Theolog. p. 357, vgl. auch Einleitung in die Dogmatik S. 352, und sa zuletzt die Historie, die nur zeitliche Warheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnisgrund der ewigen Warheit enthalten müsste (Einleitung S. 353); weiter sadann begründet Daub seinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Ursprung der kirchlichen Dagmen nachspüre (Theolog. p. 453) und die Schranken der menschlichen Vernunft als salcher als die Grenzen der Warheit und der Erkenntnis überhaupt betrachte und darum das übervernünftige Dogma entweder schlechthin verwerfe aber es zum Vernünftigen herabziehe und damit seiner ewigen Warheit beraube. Der ware Standpunkt ist vielmehr nach Daub der spekulative; das heißt, man muss seinen Standart in der Idee Gottes selbst nehmen (Einleit. S. 365), und zwar so, dass man nicht bei der Kantschen Entdeckung stehen bleibt, wanach die Vernunft nicht das erzeugende Prinzip derselben ist, sondern zu der Entdeckung weiter geht, dass die Idee Gattes in der Vernunft durch Gatt selber sei; „die Vernunft ist nicht die Quelle, sandern das Organ der Erkenntnis Gattes; Quelle derselben ist die Offenbarung Gattes, zunächst nicht in der

Natur, und nicht in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst; Gott offenbart sich durch sich selbst in der Vernunft" (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als sein Wissen von sich; sie scheint im Menschen zu entstehen, eigentlich aber entsteht der Mensch für sie. Als menschliche geht sie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verschiedene im einzelnen Menschen wie in mannigfaltigen Formen, je nach dem verschiedenen Charakter der Völker und Zeitalter. Während nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannigfach getrübt sich darstellt, erscheint sie in der christlichen Religion am vollkommensten, man kann sagen, auf absolute Weise. Eine Theologie als Wissenschaft der Religion aber wäre an sich um dieser selber willen nicht notwendig, so lange diese ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. p. 12, Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben selbst als solchem läge, treibt zur Erkenntnis fort, sondern der entstehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, sagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie, das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; es ist näher einerseits wider die spinazische Immanenz, welche die Differenzirung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererseits der romantische Zug der Zeit, welcher Religion und Philosophie, Glauben und Wissen in einander schmelzend, die selbständige Bedeutung eines vermittelten Wissens zu unterschätzen geneigt ist. Daub zwar erwehrt sich dessen in seinem mächtigen persönlichen Erkenntnisdrang möglichst, aber die Art wie er nun die Theologie und Philosophie als Wissenschaft in Verhältnis setzt, sie zwar unterscheiden, aber nicht scheiden will und schließlich die Sache in einer haltlosen und unklaren Schwebe hängen läßt, erinnert doch noch zu sehr an die unkritische phantastische Weise der früheren Schellingschen Philosophie, welche den Unterschied von Philosophie und Theologie, von spekulativer und geschichtlicher Betrachtung verschwemmt. Die Dogmatik soll zwar durch die Philosophie nicht erst begründet werden müssen, oder auch nur können, da sie in der Gewißheit des Religionsglaubens und der Wahrheit des religiösen Erkennens ihren eigentümlichen und höheren Grund habe, welchen die Philosophie nicht erst legen, sondern nur aufdecken und beleuchten kann. Die Philosophie soll für die Dogmatik eine notwendige Vorbereitungswissenschaft, eine geistige Gymnastik für die spekulative Erkenntnis des Theologen sein. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtsein ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund seines Glaubens hat, ist sie eine theologische, in Ansehung der spekulativen Erkenntnis von diesem Grunde aber ist sie eine philosophische Wissenschaft. Da aber auch die Philosophie von der Idee Gottes ausgehen muß (wie er denn auch von einem theologischen Element in den Wissenschaften überhaupt redet in einer besonderen Abhandlung der Heidelberger Jarbücher vom Jare 1808, S. 1—33), so kann er die Theologie von der Philosophie zuletzt nur durch die Behauptung unterscheiden, daß in der Dogmatik die Spekulation wesentlich mit der Reflexion auf die gegebenen christlichen Dogmen verbunden und dadurch das dogmatische Erkennen weder bloß ein φιλοσοφεῖν, noch bloß ein ἱστορεῖν, sondern θεολογεῖν sein müsse. Das gegebene Christentum ist ihm aber doch zuletzt nur die symbolische geschichtlich begrenzte Form, in welche die ewigen spekulativen Wahrheiten so ausgeprägt sind, daß sie zu Lehren werden, die den unmittelbaren Glauben und das freie Handeln im Glauben ermöglichen, wie er in den Theologumena sagt: symbolice a doctrina christiana proponuntur, quae absolute vera sunt. Die Theologumena selbst aber sollten nach Daub noch nicht die Dogmatik sein, welche mit der Reflexion auf die zeitliche Entstehung und Gestaltung der christlichen Dogmen die Spekulation über deren ewige Begründung im Wesen Gottes verknüpft, sondern nur eine Einleitung, und zwar eine philosophische, die aber als solche auch schon auf das biblische Christentum Rücksicht zu nehmen habe, weil die Betrachtung der Religion an sich ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Verwirklichung, ein leeres Denken wäre, was um so sonderbarer erscheint, als Daub doch auch wider eine rein philosophische Theologie als Teil und höchstes Glied der Philosophie verlangt, die mit der historischen Untersuchung nichts zu schaffen haben soll; eine Un-

klarheit, die an eine änliche in Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums erinnert. Was die Ausfürung der Theologumena selbst in dem gedruckten Werke betrifft, so muss es, ja wenig Daub und seine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei sein Bewenden haben, dass sie wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in spinazisch-schellingsche Philasapheme bestehe, die sich allerdings als salcher nicht klar bewusst ist, und im einzelnen über die Schranken des eingenommenen philasophischen Standpunktes hinausgreisend, auch manche treffliche, aus dem Wesen der christlichen Warheit selbst geschöpfte Gedanken herausarbeite. Im einzelnen ist besanders bemerkenswert, wie Daub ganz ebenso wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinazischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisirenden Varstellung van der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideeen. Weil aber Daub van seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seins hat, wamit aber in der Tat nichts erklärt, ebensawal zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gatt und Abfall von Gatt in der Tat keiner ist, wie bei Schelling, muss dach derselbe van Daub umsamehr betant werden, als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versönung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückfürung der van Gatt abgefallenen Welt in Gatt, ihren Urgrund. Gott ist zwar an und für sich der sich selbst genug Seiende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt tut er sich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat, p. 74. Die Welt als abgefallene, kann Gatt nicht genugtun, nur Gatt selbst kann der genugtuende sein; als der Gatt genugtuende Gatt ist er der Son, als der, dem genuggetan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versönung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wadurch diese Versönung der Welt mit Gatt geschehe, so erhalten wir die ächt pantheistische Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Dass dies eigentlich nur eine Versönung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versönung des Menschen mit Gatt, hat Baur in seiner Geschichte der Versönungslehre S. 705 mit Recht hervargehaben, das heißt aber genauer: der Prazefs der Versönung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weitergefürt, wie Daub die Persan und das Werk des historischen Christus eben im Verhältnis zu jenem metaphysischen Prazefs auffasste. In dieser Beziehung ist es nun ganz bezeichnend, wie Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Persan und Werk Christi nur wie symbalische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Prazesses handhabt, andererseits aber dach wider alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vallkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versönung hinstellt, wie er denn auch namentlich auf diesem Stadium seines Theologisirens im Unterschied von seiner früheren pasitiven Kantschen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit desselben nicht apodiktisch will absprechen lassen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwerkraft der Prämissen ihn immer wider, ane dass er es sazusagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbalischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher gesagt: „Daubs damalige Ansicht über das Verhältnis des Biblisch-Historischen und Kirchlich-Dogmatischen zum Spekulativen im Christentum war nach nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, aber genauer: beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzälungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältnis zu jenen ein schlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives sei, darauf wurde nach nicht reflektirt". Dies ist gewiss ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfärt: „dach war das Übergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dagma wenigsteus nach nicht als unerlass-

lich Festzuhaltendes gesetzt", so möchte dies wenigstens nicht als bewusste Ansicht Daubs gelten dürfen. Das ist vielmehr eben die phantastische Akrisie dieses Standpunktes, dass er der Konsequenzen seiner spekulativen Prämissen sich nicht bewusst wird und Faktum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten will. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Tatsachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daubschen Theologumena nur als Symbole gelten, aber obwol sie das einerseits im Sinne Daubs sind, sollen sie doch auch widerum nicht nur das sein; man vergleiche in dieser Hinsicht den äußerst bezeichnenden Satz Daubs in Theologumena p. 333: ipse Christus non mythologice sed historice, vita sua et morte homines docuit, genus eorum, quod a rerum inanitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse. Weiter aber sagt Baur treffend: auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittelung des religiösen Bewusstseins notwendig sind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöse Leben im Glauben an den historischen Christus unter den Daubschen Voraussetzungen sich vollziehen soll, hat er sich in keine Untersuchungen eingelassen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit einem Worte auf seinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sondern auch und noch vielmehr das Böse, wie es als eine Macht im menschlichen Willen herrscht, nicht zu begreifen vermochte. Diese Achillesferse seines früheren Systems oder, wie Strauß es ausdrückt, dieser offene Winkel des Drudenfußes des Daubschen Systems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode seiner theologisch-philosophischen Entwickelung hinüberfürte, welche in der 1816 bis 1818 erschienenen Schrift: Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältnis zum Bösen — sich darlegt. Auch diese Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwickelung der spekulativen Philosophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geistigem Verkehr blieb. Die ein Jar nach den Theologumena erschienene „Phänomenologie" Hegels studirte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einleitung in die Dogmatik" und im „Judas Ischarioth" eine gewisse Einwirkung dieses Studiums sich mag erkennen lassen, so tritt dies doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erscheinung der Schellingschen Abhandlung „über die Freiheit" auf Daub machte. Diese Schrift vermittelte für ihn den, wie bereits bemerkt, auch innerlich motivirten Übergang zu der Anschauungsweise, welche im Judas Ischarioth sich ausspricht. Diese kann nun gewissermassen als das entgegengesetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der spekulativen Idee in die Ebene des historischen Christentums herabzukommen, so stürzt er sich nun hier, sozusagen, ganz in das Faktische der biblischen Geschichte und zieht dos Spekulative in noch ganz anderer Weise, als dies in den Theologumena geschah, in die Haupttatsachen der evangelischen Geschichte hinein; und wenn ihm der Schlüssel zum Verständnis des historischen Christentums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Bösen hatte und finden konnte, so nimmt ihn nun der Begriff des Bösen als einer positiven Störung in solchem Maße in Besitz, dass er für ihn fast zu einem absoluten wird und ihn bis hart an die Grenzen eines gnostischen Dualismus fortreißt. Der Teufel, welcher in den Theologumena zum Mythologischen gerechnet wird, S. 333, erscheint hier sozusagen als das allerrealste, persönliche Wesen, als das Urböse, und er ist als solches sein eigener Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung (2. S. 98), das Gott aus Liebe duldet (2. S. 172), obwol es der Urheber des Bösen nicht nur in der Menschenwelt, sondern ganz besonders auch in der Natur, der Urheber aller der feindseligen, widerwärtigen Potenzen in ihr ist, die mit dem Wesen der Natur als göttlicher Schöpfung streiten; ja er ist in Judas Ischarioth, dem Gegenbilde Christi, sogar in Menschengestalt, „als das mit seinem Werkzeug identifizirte Böse" erschienen. Es ist nicht nur die Einsicht in das Rätsel, welches zuletzt überhaupt im Dasein des Bösen als einer positiven Störung übrig bleibt, sondern persönlich bei Daub auch das Gefül, wie schwer seine weitgreifenden Sätze über dos Böse mit den Voraussetzungen der spekulativen Philosophie kollidiren, was ihn nun auch dazu

fortdrängt, dieſes Böſe für ein wirkliches, wenn auch falſches „Wunder“ zu erklären; aber dieſem müſſen nun auch ebenſo auf der anderen Seite poſitive und wahre Wunder entſprechen, welche in der Realität des Urſprünglich-Guten in Gott, in ſeiner abbildlichen Verwirklichung in der Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Widerherſtellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menſchwerdung Gottes, und die abſolute Unſündlichkeit Chriſti, des Menſchenſohnes, ſich darſtellen, weswegen Daub von einem ſünfſachen Wunder in dieſem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensprozeſſe redet, und jetzt energiſch gegen die Leugnung des Wunders überhaupt proteſtirt (Jud. Iſchar. Bd. 2, S. 90). Die Darſtellung der Chriſtalogie ſchillert zwar auch hier wider hinüber in eine ganz umfaſſende ſpekulativ-kosmiſche Bedeutung (Bd. 2, S. 289. 296 ff.); mit Origenes will er wagen zu ſagen: der λόγος iſt allen Alles, den Engeln iſt er Engel, den Menſchen iſt er Menſch, näher der Urmenſch und Urheber der Menſchheit; als ſolcher hat er ſich aber auch herabgelaſſen, ein Individuum unſeres Geſchlechtes zu werden und ſich geſchichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen ſich ſelbſt entäußernden Liebe; aber trotz dieſer Erniedrigung und in dieſer iſt er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhaben, und den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er ſich ihr unterwerfen will (Bd. 2, S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Böſen hier von Daub gehandhabt wird, gnoſtiſch-phantaſtiſche Übertreibung finden, ja iſt doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen rätſelvollen Weſens des Böſen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es ſpäter für eine Schmach der Philoſophie erklärte, das Böſe nicht begreifen zu können; ja er hat ſogar in der Theſe vom Naturböſen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Thealogie, noch mit der Abſchwächung einer ſpekulativen Konſtruktion gelöſt iſt, tiefer in das allerdings „unheimliche“ Auge geſehen und in den ſeltſam lautenden Äußerungen über den Zuſammenhang von Raum und Zeit mit dem Böſen wenigſtens angeſtreift an die nicht unwichtige Frage über die ethiſche Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die ſchon in den Theologumenen hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anzuſchauen und damit die Perſon oder Tatſache zu einer abſoluten zu erheben, noch härter zuſammengezogen“, und das Prinzip der Kritik des Bibliſch-Hiſtoriſchen vollends ganz verleugnet finden (Strauß, Charakteriſtiken S. 106 und 120), ſo iſt dies zwar alles inſofern ganz richtig, als der pantheiſtiſch-ſpekulative Hintergrund auch im „Judas Iſcharioth“ noch nachwirkt, und damit das ganze Beſtreben, dem Hiſtoriſchen eine abſolute und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieſes Beſtreben ſelbſt iſt bei allen Fehlgriffen im einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, daſs es Daub trotz alles Ringens nicht gelang, ſich vollends aufzuſchwingen in den Lichtäther des reinen Theismus, in welchem allein dieſes ernſtliche Suchen nach der Erkenntnis der Wahrheit des Chriſtentums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht feſtgehalten, auf phantaſtiſche Nebenwege ſich verirrend, ſo war er doch ganz gewiſs gerade im Judas Iſcharioth nicht in eine „Sackgaſſe“ geraten, aus welcher es einfach galt umzukehren, ſondern es war erſt ſein Übergang zu Hegel, und die Art, wie er die Hegelſche Philoſophie mit dem orthodoxen Syſtem amalgamirte, die Sackgaſſe, in welcher ſeine thealogiſche Wiſſenſchaft gefangen blieb, ohne die Erkenntnis der Wahrheit, nach welcher er ſo ernſtlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Exzentrizität bleibt darum doch dieſe Schrift Daubs die geiſtreichſte und tiefſinnigſte aller ſeiner Schriften. Zunächſt war ſie freilich für den nüchternen rationaliſtiſchen Magen mancher Zeitgenoſſen eine gar zu ſtarke und unverdauliche Speiſe (vgl. darüber die Rezenſionen in der Leipziger Litteraturzeitung vom J. 1816 Oktober, und Haller Litteraturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Mißtrauen gegen ſeine Beſtrebungen, über das er ſchon in der Vorrede zur Einleitung in die Dogmatik ſcharf und bitter ſich ausläßt, „als lehre er trübſinnigen Myſticismus oder gar einen im Trüben ſchwimmenden Pan[illegible]ismus“. Man erinnere ſich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik,

Symbolik und spekulativen Philosophie auch der Rationalismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagirte. Namentlich war es der rationalistische Grobschmid Voß, der in seinem banausischen Aufklärungsfanatismus solche Anschauungen, wie die Daubs, verfolgte und seit seiner Entzweiung mit Creuzer, dem Freunde Daubs, diesen insbesondere wegen des „Judas Ischarioth" des Rückfalls in das Papsttum und in das „Barbartum" des Mittelalters beschuldigte und ihm die Absicht unterschob, eine „katholisch-protestantische Idealkirche" begründen zu wollen, was im Jare 1836 eine förmliche Untersuchung van seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günstiges, für Voß dagegen, den Daub später „seinen seligen Verleumder" zu nennen pflegte, ein derb zurechtweisendes Urteil zur Falge hatte, mit dessen Mitteilung man aber den schan sterbenden Voß verschante.

Unterdessen war die letzte Wandlung mit Daubs Standpunkt vor sich gegangen. Nachdem hauptsächlich auf Daubs Betreiben Hegel im J. 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte sich ein enges Band zwischen beiden Männern, aber erst seit Hegels Übersiedelung nach Berlin wirkte das System seines Freundes entschieden auf Daub ein. Wie schwer ihm aber der Kampf mit diesem System, es scheint ebensowol formell als materiell, geworden, das hat er selbst öfters ausgesprochen (Rosenkranz, Erinnerungen an Daub S. 14), wenngleich an sich betrachtet, dieser Übergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenso begreiflich war, als bei so manchen anderen. Das Resultat von dieser Kombination hegelscher Spekulation mit der orthodaxen Theologie war bei Daub dies, dass er in der letzten Wandlung als der vallkammene Revenant eines mittelalterlichen Schalastikers erscheint; zwar ist es auch die gute Seite der Schalastik, an welche er mit seinen letzten Leistungen erinnert, aber ebenso gewiss auch die schlimme. Schalastisch ist sein Bestreben, das traditionell gegebene Dagma denkend zu durchdringen, es in seiner objektiven Warheit und Notwendigkeit zu begreifen und dabei in seinen feinsten Distinktianen und Kansequenzen zu verfalgen, scholastisch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, sandern auch der kirchlich ausgeprägten Form der christlichen Warheit, als einer im wesentlichen unantastbaren Voraussetzung, one einen warhaft unbefangenen Rückgang auf die ersten Wurzeln in der Schrift und frammen Erfarung, und die allmähliche Entfaltung derselben in der dogmengeschichtlichen Bewegung; scholastisch ebendarum die dialektische Rechtfertigung des Gegebenen ane eine warhaft kritische Reinigung und Fortbildung desselben, scholastisch die farmalistische „Ergründungsbehaglichkeit" (Rasenkranz), die zwar oft gelegentlich ganz interessante Abschweifungen veranlasst, aber auch nicht selten in das Gestrüppe von rein formellen Distinktianen sich verliert, und bei allem Scheine eines dialektischen Fortschrittes es doch zu keinem methadisch-durchgefürten, architektonisch-abgerundeten Ganzen bringt, scholastisch endlich die abstrakt schwerfällige und ungelenke wissenschaftliche Sprache; tragen, sagt Strauß, die ersten Abhandlungen nach die Spuren des warmen Frühlingshauches der Naturphilasaphie auch im Stil an sich, so verliert dieser mehr und mehr seine Flüssigkeit, ist im Judas Ischarioth verhalzt (?), in den falgenden Arbeiten aber vallends versteinert. Um dieses Urteil zu belegen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Werke dieser letzten Periade.

Nach längerem litterarischen Schweigen ließ Daub zuerst in den Berliner Jarbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jare 1827 und 1828 — für welche Zeitschrift er sich lebhaft interessirte, eine Anzeige van Marheineckes Dogmatik, zweiter hegelisch gestalteter Ausgabe erscheinen, die selbst für den dadurch Gefeierten nach seinem eigenen Geständnis eine Hieroglyphe blieb; fünf Jare später gab er sie wider heraus als Teil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dagmatische Theologie jetziger Zeit aber die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Dem Andenken Hegels, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfalge gewidmet". Man hat dieses Werk vielfach unterschätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verstund, allerdings auch durch seine eigene Schuld, wegen der ast maßlasen Schwerfälligkeit, Härte und abstrakten Undurchsichtigkeit der Darstellung; sagt doch Strauß, indem er die

Mängel derſelben, welche keine aſtheniſche, ſondern ſämtlich ſtheniſche ſeien, in Schutz nimmt, gleichwol: ſo muſs der ſchreiben, welcher nicht verſtanden, nicht geleſen ſein, ouch one Wirkung bleiben will. Auf der andern Seite ober haben freilich ſeine Geſinnungsgenoſſen das Werk auch überſchätzt, wie es denn Marheinecke „die großortigſte Kritik oller bisherigen dogmatiſchen Theologie" und Roſenkronz „eine Phänomenologie der Dogmotik" nennt, und ſelbſt Strauß bei oller Einſicht in ſeine Möngel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wiſſenſchoft ſein will, unweigerlich zuerkannt wiſſen will. Wir müſsten, um dos Urteil ganz richtig zu ſtellen, nöher ouf den Inholt der Schrift eingehen, als hier möglich iſt, verweiſen doher als Einleitung in dieſen Inhalt und Anreizung zum Leſen ouf die ſorgfältige und klare Expoſition der Schrift bei Strauß, und beſchränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Doub ſchneidet allerdings der herrſchenden Theologie tief ins Fleiſch und legt ihre Möngel, ihre Denkſchwäche, Holbheit, Selbſttäuſchungen oft ſehr treffend bloß, und wenn er ſie nun ſogar ols „ſelbſtſüchtig" anklagt, ſo iſt dos bei ihm nicht in dem niedrigen perſönlichen Sinne zu verſtehen, welcher nicht die Wiſſenſchoft der Gegner ongreift, ſondern ihre moraliſchen Fehler, vielmehr erklärt ſich dieſer Ausdruck aus dem eigenen perſönlichen Weſen Daubs, vermöge deſſen er Wiſſenſchoft und Sittlichkeit nicht von einonder trennen konnte und wollte, und iſt inſofern auch in Warheit berechtigt, ols die Fehler der von ihm bekämpften dogmatiſchen Theologie wirklich auch in einem Mongel an ſittlicher Tiefe und Entſchiedenheit wurzelten. Aber es wird dieſe Anklage doch ouch mehrfach zur Einſeitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der ongegriffenen dogmotiſchen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entſchuldigen, ja auch relotive Berechtigung derſelben an ihrem geſchichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Man wird nicht zu viel ſogen, wenn mon das „Stück Servet gegen Calvin nur ous der Scheiterhouſenſproche des 16. Jorhunderts in die Bücherſprache des 19. überſetzt, in der Schrift über die Selbſtſucht in der Dogmatik" (Strouß), auch aus dem Ärger dorüber erklärt, daſs die Zeit nicht an dieſe Verſönung der Theologie mit der Philoſophie und an eine ſolche Wiſſenſchoft, wie ſie Doub fordern zu müſſen meinte, glauben wollte. Auch dos kann nicht one weiteres ols Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daſs ſie nicht hiſtoriſche Namen und Geſtalten nennt, ſondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet"; denn wenn das die Kritik ouch davor bewaren mog, perſönlich zu werden, ſo wird es auf der anderen Seite unter der Hond zum Privilegium, noch der Schablone zu zeichnen und ſo die Geſtolten zum Voraus zuzurichten zum Totengerichte, welches ober eben dadurch an Gerechtigkeit und Worheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unleugbar an einem warhaft geſchichtlichen Blicke und an der kritiſchen Unbefangenheit, ſo fehlt in der Tot noch viel, um ihm mit Recht eine ſo durchſchlogende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhondlungen Doubs, wie in den Stud. und Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitſchr. f. ſpek. Theok. über die Form der chriſtlichen Dogmen- und Kirchenhiſtorie 1836, ſind echt ſcholaſtiſche Specimino teils eines ziemlich unfruchtbaren Spintiſirens über das Bibelwort, teils der Art und Weiſe, wie mon Kirchen- und Dogmengeſchichte *nicht* ſchreiben ſoll, wenn außer den Olympiern des Begriffes ouch noch ſterbliche Menſchen ſie ſollen leſen und verſtehen können (vgl. Haſe, Vorwort zur Kirchengeſch.), obwol auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingeſtreut ſind. Erfreulicher und genießborer ſind die noch Doubs Tode von Marheinecke und Dittenberger ſeit 1838 herausgegebenen philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen. Sie ſind vor ollem ein Beweis, daſs Daub „faſslicher ſprach ols ſchrieb", obwol ſein akademiſcher Vortrog, wenn ouch ſehr belebt und onregend durch Friſche und Energie und das Salz ſeines Humors, ſtrenge Methode und Moßhalten im Stoffe ſehr vermiſſen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik" und die „Vorleſungen über die Dogmatik" noch Morheineckes Kompendium enthalten im einzelnen monches treffliche, wie die Kritik der Beweiſe für dos Doſein Gottes, einzelne Erörterungen über dos Weſen Gottes, die Schöpfung u. ſ. w. Aber nicht nur treten in methodiſcher Beziehung ſehr weſentliche Möngel hervor, ſondern auch im Sachlichen wird mon

aufgehalten durch eine Menge unnötigen, oft ganz formaliſtiſchen Ballaſtes. Kein Wunder, daſs er in ſeinen Vorleſungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorſehung hinauskom, und hätte er in der gleichen ausfürlichen Weiſe die ganze Dogmatik behandelt, ſo wäre dieſe auch hierin den Summen und Sentenzenkommentaren der Scholaſtiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über dieſe dogmatiſchen Vorleſungen die treffliche Kritik von Zeller in ſeiner Zeitſchrift 1842, 4. Heft, welche nur noch entſchiedener neben den andern Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie ſehr Daub über den waren Sinn und die ware Konſequenz der Hegelſchen Philoſophie ſich getäuſcht hat. Mit beſonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologiſchen Moral; die Prolegomena zur Moral und dieſe ſelbſt tragen im ganzen denſelben Charakter an ſich, wie die dogmatiſchen Vorleſungen; neben manchem weitſchweifigen und unnötigen enthalten ſie aber viele intereſſante Detailunterſuchungen, welche ein Zeugnis ſeines ausgebreiteten Wiſſens ſind. Die ſchon vor ſeinem Tode als Teil ſeiner Vorleſungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: Über die verſchiedenen Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als ſie immerhin verdient, obwol ſie das Problem weit mehr von der praktiſchen und pſychologiſchen Seite auffaſst und in die eigentlich ſpekulative Seite faſt gar nicht eingeht. Unſtreitig das wiſſenſchaftlich vollendetſte und auch am meiſten geleſene Werk des Nachlaſſes ſind die Vorleſungen über die Anthropologie; auszuzeichnen iſt namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Getriebe einzelner pſychologiſcher Erſcheinungen, wie der Neigungen und Leidenſchaften, eindringt und die Anſchaulichkeit, mit welcher er ſeine Auseinanderſetzungen durch Beiſpiele aus der Geſchichte, Poeſie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Unterſuchung über das Verhältnis von Leib und Seele, und den allgemeinen Zuſammenhang des Somatiſchen mit dem Pſychiſchen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mitteilungen aus dem Nachlaſſe Daubs zu erwarten geweſen; es ſcheint aber die Fortſetzung an dem mangelnden Intereſſe des Publikums geſcheitert zu ſein. Müſſen wir dies auch ernſtlich bedauern, ſo können wir es doch auch begreifen; denn die Zeit Daubs war vorüber, der ſelbſt ganz das Kind ſeiner Zeit geweſen war. Daub iſt als der bedeutendſte Repräſentant einer merkwürdigen Phaſe der Theologie unſeres Jarhunderts zu betrachten, nämlich der ſpekulativen Reſtauration des orthodoxen Dogmas. Mag ihn in dieſer Richtung ſein Freund Marheinecke (ſ. d. Art.) übertreffen an Formgewandtheit und ſyſtematiſcher Abrundung ſeiner Schriften, ſo überragt er dieſen dafür entſchieden an wiſſenſchaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigſtens zeitweiſe in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göſchel, Conradi u. ſ. w., erhebt er ſich dadurch, daſs er vor Maßloſigkeiten und Phantaſtereien ſich zu bewaren wuſste. Es iſt nicht gerecht und gegen Daub zweimal Unrecht, wenn man dieſen Beſtrebungen unlautere, hierarchiſch- und politiſch-reaktionäre Abſichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieſer Richtung hin und wider derartiges mitgewirkt haben; man muſs anerkennen, daſs es ihnen um Warheit zu tun war und um die Warheit des Chriſtentums, und daſs es ihnen eben ſo ſehr um Wiſſenſchaft zu tun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Prätenſion war, mit welcher die Freunde dieſer Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philoſophie wirklich verſöhnt zu haben“, deſto gewaltiger muſste der wiſſenſchaftliche Miſskredit ſein, der auf ihr Haupt fiel, ſobald eine nüchterne und ſtrenge Kritik den Beweis fürte, daſs dieſe Prätenſion auf der allergrößten Illuſion beruhte. Daub hat den Anfang des Riſſes in die Illuſion der ſpekulativen Reſtauration durch die Straußſche Kritik des Lebens Jeſu noch erlebt, aber er war eine zu „ſubſtantielle“ und einſeitig ſpekulative Natur, als daſs er eine ſolche Kritik ganz verſtanden hätte und dadurch an den Grundmangel ſeines Standpunktes, die fehlende hiſtoriſche Kritik ſich hätte mahnen laſſen ſollen. Man könnte allerdings ſagen, daſs er dies auch von Schleiermacher ſchon hätte lernen können und daſs, wie Strauß ſagt, eben in der Ausſchließung des kritiſchen Elementes, wie es in Schleiermacher repräſentirt war, alles dasjenige ſeinen Grund hat, was wir in

Daubs theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, dass in der Ergänzung Schleiermachers durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daubs Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebensa berechtigt, als die Schleiermachers, ihre psychalagische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daubs einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermachersche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermachers subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daubs. Allein es fehlt so jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der warhaft historische Sinn. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunkts keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zellers treffendem Urteil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebürt doch auch dieser der Kranz, und das Daubsche *δεινὸν* soll ebenso unvergessen bleiben, als das Schleiermachersche *δαιμόνιον*.

Man vergleiche über Daub die in diesem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwischen Schleiermacher und Daub von Strauß in seinen Charakteristiken, 1839; weiter die warm geschriebenen, aber zu panegyrisch gehaltenen „Erinnerungen an Daub" von Rosenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26 und den Nekrolog der Deutschen vom J. 1836. Das von den Herausgebern des Daubschen Nachlasses versprochene biographische Denkmal ist leider nicht erschienen. **Landerer†.**

Daut (Joh. Maximilian), ein Schustergeselle aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jarhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gattes, wie er vargibt, schrieb er im Jare 1710 seine „helle Donnerposaune", worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch andern Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drahte. Nur ein kleines Häuflein wird gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes" zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt sein. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Baomen nach Leyden zu dem Mystiker Ueberfeldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Falge war, dass er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder" bezeichnete. Später sönte er sich wider mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In der Gegend von Ulm fanden er und sein Geistesverwandter, der Perückenmacher Tennhardt, ziemlichen Anhang unter den dortigen Landleuten, so dass der Magistrat nötig fand, ein scharfes Edikt wider die unberufenen Prediger zu erlassen und das Lesen der Dautschen Schriften zu verbieten. Zu diesen gehören auch seine 1711 herausgegebenen „geistlichen Betrachtungen", welche voll chiliastischer und mystischer Ideeen sind. Unter anderm redet er van einer „Schwängerung der Natur durch den heiligen Geist". Der wider ihn abgeordnete Professor der Theologie und Prediger Johann Frick suchte ihn von seinen Irrtümern zurückzubringen, und es sall ihm gelungen sein, ihn wider mit der arthadagen Landeskirche zu versönen. Auch ein Mitglied des hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Dauts und C. A. Römelings Weissagungen aus dem göttlichen Wart beurtheilt", 1711. Übrigens fand er auch in England Anhang.

Vgl. Unschuld. Nachr. 1710, S. 15 ff. 1711, S. 872 ff.; Acta Erudit., Lips. 1714, pag. 90; Walch, Rel. Streitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. II, S. 794, Thl. V, S. 1051; Pfaff, Introductio in Hist. theal. T. II, p. 372; Burger, Exercitatio de sntoribus fanaticis, Lips. 1730; Fuhrmann, Handb. der Rel. u. Kirchengeschichte u. d. A. **Hagenbach†.**

David (דָּוִד, später auch דָּוִיד geschrieben, d. h. „Liebling"; griech. *Δαβίδ*, *Δαυίδ*), der zweite König Israels (nach gewönl. Rechnung 1055—1015 v. Chr.),

war der jüngste Son des Bethlehemiten Isai vom Stamme Juda, auf welchen das Königtum durch ihn bleibend überging. Weiter hinauf verfolgt seine Familiengeschichte das Büchlein Ruth (s. d. A.), welches uns die Großeltern Isais, den biedern Boas und die treue Ruth aus moabitischem Stamme kennen lehrt. Das Leben Davids selbst wird uns im Samuelis- und 1. Königsbuch mit lebendiger Anschaulichkeit und zum teil biographischer Ausfürlichkeit erzält. Aber auch die Chronik gibt nicht zu verachtende Beiträge, indem sie namentlich seine Verdienste um Kultus und Levitentum ins Licht stellt. One Lücken sind zwar diese Aufzeichnungen aus der Lebensgeschichte Davids nicht. Auch dürfte es uns nicht zu sehr überraschen, wenn gewisse Widersprüche zwischen einzelnen für sich erzälten Partieen die unabhängige Fortpflanzung derselben im Volksmunde verrieten, wie sie am ehesten bei der Jugendgeschichte Davids warscheinlich ist, die zum teil der Öffentlichkeit entzogen, zugleich aber Lieblingsgegenstand volkstümlicher Erzälung war. Doch verdanken wir insonderheit prophetischer Darstellung (vergl. 1 Chron. 29, 29) ein sichtlich getreues, in bewundernswertem Maße unparteiisches und gerade in ethisch-religiöser Hinsicht vollständiges Lebensbild des größten israelitischen Königs. Was aber die von der Kritik aufgezeigten Widersprüche betrifft, so betreffen sie, soweit sie nicht auf subjektiver Anschauung der Kritiker beruhen, keinen wesentlichen Zug dieses Geschichtsbildes. — Noch unmittelbarer dienen als Quelle die von David selbst hinterlassenen, meist im Psalter enthaltenen Lieder, welche freilich aus denen, die one zureichenden Grund seinen Namen tragen, auszuscheiden sind. — Dagegen haben die außerbiblischen, jüdischen und muhammedanischen Nachrichten über Davids Leben, z. B. die ergänzenden Notizen des Flavius Josephus, wenig oder keinen historischen Wert.

Den bedeutsamen Anfang der biblischen Geschichte Davids bildet seine Salbung zum König durch Samuel, den prophetischen Stifter des theokratischen Königtums, die einige Zeit nachdem Saul sein Verwerfungsurteil von Gott empfangen, in Bethlehem in aller Stille vor sich ging, 1 Sam. 16. David, damals noch ein wenig beachteter Knabe, der zu dem geringen Geschäfte des Schafhütens gebraucht wurde, dabei aber Gelegenheit fand, sein musikalisches Talent zu üben sowie seine gelenke Körperkraft und sein mutiges Gottvertrauen im Kampfe mit wilden Bestien zu stälen, wird uns beschrieben als rötlich (von Haren, was den Morgenländern als schön gilt; nach andern: von rotbrauner Gesichtsfarbe) und schön von Augen, was auf den lebhaften geweckten Sinn des Jungen schließen läßt. Da der Argwon Sauls um jene Zeit schon sehr rege war, mußte Samuel ein Opfer zur Gelegenheit machen, bei welcher er dem Knaben, den ihn Gottes Stimme vor den stattlichen sieben andern Sönen des Bethlehemiten (1 Chr. 2, 13 ff. sind im ganzen nur sieben genannt) bevorzugen hieß, das weihende Öl auf's Haupt goß. Zu welcher Würde derselbe dadurch designirt wurde, blieb unausgesprochen, aber die Wirkung der sinnbildlichen Handlung machte sich bald bemerklich, indem der Geist des Herrn auf ihn kam, der eben um diese Zeit von König Saul wich, sodaß dieser den Anfechtungen eines bösen Geistes preisgegeben war. Gottes Hand fügte es so, daß man dem trübsinnigen König gerade den durch sein Saitenspiel berühmten Hirtenknaben aus Bethlehem zuführte, welcher mit Erfolg die Friedlosigkeit desselben durch seinen bessern Geist bannte, sodaß er dessen Dienst nicht mehr gerne entbehrte. — Noch offenkundigeres Verdienst um König und Volk erwarb sich der junge David durch eine Heldentat, zu welcher ihm ein Krieg mit den Philistern Gelegenheit gab, 1 Sam. 17. Daß David ins Lager im Terebinthental (jetzt Wâdi es-Sumt) kam, wird hier mit dem Wunsche des Vaters Isai motivirt, der von den drei ältesten Sönen, welche im Felde standen, Kunde zu erlangen wünschte und deshalb den zu seinen Schafen unterdessen Zurückgekehrten (V. 15) hinsandte. Denkbar ist es nun wol, trotz 1 Sam. 16, 21 f., daß Saul, der nur zeitweise von seinen Anfechtungen heimgesucht war, ihn etwa auf die Bitte des Vaters wider entlassen hatte, namentlich als der Krieg ausbrach, für dessen ernstere Anforderungen David zu jung war, und der dem melancholischen König anderweitige Zerstreuung versprach. Doch will 17, 55—58, wo Saul sich nach dem unbekannten Jüngling erst erkundigt, den er dem Philister entgegen-

ſchreiten ſieht, ſich one Zwang mit dem K. 16 von ihrem Umgange Erzälten nicht vereinigen. Hier alſo wird man zu der Annahme gedrängt, daſs einzelne Partieen der volkstümlichen Jugendgeſchichte Davids im Munde des Erzälers ſich unabhängig von einander und darum eigentümlich ausgeſtalteten, ſo daſs auch nach ihrer Zuſammenſetzung durch einen Verfaſſer die Fugen (vgl. 17, 12) nicht verſchwunden ſind. Vgl. d. Art. „Samuelisbücher". Zu beachten iſt übrigens, daſs der Abſchnitt 17, 55 ff., wo es den Anſchein hat, als wäre Saul erſt im Augenblicke des Zweikampfes Davids anſichtig geworden und hätte erſt hinterher mit ihm zu reden Gelegenheit gehabt, auch zu V. 32 ff. nicht paſst, dagegen bei Weglaſſung von V. 55 ff., welche auch LXX Cod. Vat. ſamt 18, 1—5 nicht lieſt und Joſephus nicht berückſichtigt, jeder ernſtliche Anſtoß ſchwindet. Der Abſchnitt 17, 12—31, den LXX Cod. Vat. ebenfalls wegläſst, iſt zwar wie 17, 55 ff. one Rückſicht auf K. 16 erzält, läſst ſich aber dem Inhalte nach mit dem übrigen one Mühe in Einklang bringen. Wellhauſen (Text der Bb. Samuelis 104 f.) hält die in LXX fehlenden Stücke für ſpätere Einſchaltungen aus einem ſelbſtändigen Flugblatt. Die Heldentat Davids ſelbſt, welche den Grund zu ſeinem Anſehen beim Volke legte, beſtand in der Erlegung des rieſigen Philiſters Goliath aus Gath, deſſen mächtige Rüſtung in größtmöglichem Gegenſatze zu der Ausſtattung des Hirtenknaben ſtand, der den Recken mit Stock und Schleuder anging und zu Fall brachte im Vertrauen auf den Namen des Herrn der Heerſcharen, den jener läſterlich herausgefordert hatte. Damit war der Sieg der Iſraeliten entſchieden. Der Fall des Rieſen, der als eine Art Gottesgericht angeſehen wurde, wog den von zehntauſenden auf (vgl. 2 Sam. 18, 3), wie die im Reigen den Siegern begegnenden Frauen ſangen: „Saul hat ſeine tauſende geſchlagen, aber David ſeine zehntauſende" 1 S. 18, 7. Dieſer Preis des jungen Helden lenkte zum erſten Mal die onehin leicht zu weckende argwöniſche Eiferſucht des Königs auf David. Er ſprach (18, 8): „Übrig (d. h. rückſtändig) iſt ihm nur noch das Königtum", wobei die Erinnerung an Samuels Drohung durchſchimmert. Um ſo feſter hatte Jonathan, der tapfere, ſelbſtloſe Son Sauls, ſein Herz an jenen gekettet. Davids kindlich kühnes Auftreten im Geiſt des Herrn hatte ihn ſo eingenommen, daſs er gleich nach der Schlacht (18, 3) die eigene fürſtliche Rüſtung ihm anlegte, was eine viel weitergehende Bedeutung erlangen ſollte, als die der brüderlichen Liebe, welche es zunächſt auszudrücken beſtimmt war. Vgl. dazu das homeriſche Beiſpiel Il. VI, 230 ff.

Der weitere Verlauf der Jugendgeſchichte Davids wurde durch jene tötliche Eiferſucht des Königs und die aufopfernde Treue ſeines Sones beſtimmt, welche freilich beide einem höhern Willen dienen muſsten. Saul nahm ihn zwar in ſeinen Dienſt und verhieß, wenn die Zeit dafür käme, ihm ſeine Tochter Merab zu geben, wie er dem Beſieger Goliaths verſprochen. Allein er wurde den feindſeligen Geiſt nicht mehr los. Davids Saitenſpiel hatte nur noch die entgegengeſetzte Wirkung, ſeinen Haſs zu entflammen, und nur ſeiner Gewandtheit und der Fürſorge Gottes verdankte es der harmloſe Sänger, daſs der Speer des Königs ihn nicht durchbohrte 1 S. 18, 10; 19, 9 f. Dieſer ertrug bald ſeine Nähe nicht mehr und beſchäftigte ihn im Heer. Jene Tochter Sauls erhielt ein anderer und als Michal, eine jüngere, Neigung zu David bezeigte, forderte ihr Vater die Erbringung einer neuen Werbeleiſtung, von welcher er hoffte, ſie würde dem Freier das Leben koſten. Da aber David die doppelte Zal der verlangten Philiſtertrophäen lieferte und ſein Name mit immer größerem Ruhme genannt wurde, konnte Saul zuletzt nicht umhin, ſein Verſprechen zu erfüllen, wiewol ſein Verdacht immer finſterer, ſein Haſs immer leidenſchaftlicher wurde, ſodaſs er ſeinem Eidam eifriger und unverholener nach dem Leben ſtellte. Unermüdlich freilich war Jonathan, um den miſstrauiſchen Vater zu beſchwichtigen. Aber gelang ihm auch eine augenblickliche Verſönung, ſo widerholten ſich doch bei der Heftigkeit der Gemütswallungen Sauls bald wider dieſelben gefärlichen Auftritte. Sogar deſſen Tochter vermochte ihren Gemal einſt nicht anders vor dem ſichern Tod zu ſchützen, als indem ſie ihn durchs Fenſter hinabließ und die Boten täuſchte, welche ihn dem zürnenden König bringen ſollten 1 Sam. 19, 11 ff. Bei Samuel in der Prophetenſchule zu Rama fand David

den ersten Zufluchtsort, wo der Geist Gottes selber sich als Schutzmacht wider Saul und seine Sendlinge erwies. Aber David erkannte, dass bei diesem Manne nichts mehr verfange, während Jonathan sich immer noch der Hoffnung hingab. Die beiden, deren Verhältnis K. 20 im hellsten Lichte erscheint, stellten eine letzte Probe *) an, wobei Jonathan selbst sein Leben aufs Spiel setzte — umsonst! Davids Tod war bei Saul beschlossen. Die Freunde trennten sich nach feierlichem Abschied, wobei Jonathan seine Überzeugung von Davids künftigem Königstum nicht verhehlte und dieser jenem liebevolle Behandlung für ihn und seine Nachkommen auf alle Zeit versprach. Dieses Versprechen wurde bei einer späteren Begegnung (1 Sam. 23, 16 ff.) bestätigt.

David blieb nichts anderes übrig, als ins Ausland zu fliehen. Nur eine Zehrung auf den Weg und eine Waffe begehrte er auf seiner Wanderung in Nob, wo die Stiftshütte (s. d. Art.) damals stand, von dem dortigen Priester Ahimelech (s. d. Art.), welcher keinen Anstand nahm, dem angeblich vom König mit wichtiger Mission betrauten heilige Schaubrote und das Schwert Goliaths, welches demnach im Heiligtum aufbewart worden war, zu reichen, wofür er mit seiner Familie grausam büßen musste. Davids Hoffnung, dass der Philisterkönig Achis zu Gath ihn gerne als Überläufer aufnehmen werde, zeigte sich bald als nichtig. Die Philister erkannten in ihm zu gut den gefärlichen Feind und Besieger ihres Volkes. Nur durch das verzweifelte Mittel, dass er sich wansinnig stellte (vgl. Ps. 34. 56), konnte er sich das Leben retten, wie denn der Zustand der Geistesstörung nicht bloß im Altertum allgemein sondern heute noch bei den Beduinen unantastbar macht. So konnte er wider ins jüdische Gebiet entfliehen, wo eine unwirtliche Grenzgegend einige Zuflucht zu gewären schien. Dort um die Höle (nach Wellhausen vielmehr Bergfeste; 1 S. 22, 1 מְעָרַת Fehler für מְצָדַת) Adullam (wenn bei der Stadt Adullam Jos. 15, 35 gelegen, in der judäischen Niederung, also nicht fern von Gath; nach der landesüblichen Überlieferung dagegen im Wadi Kharitun, also auf dem Gebirge Juda, wozu die Nähe Bethlehems und Moabs besser stimmt) fanden sich bald zu ihm mehrere hunderte von landesflüchtigen und -überdrüssigen aber auch tatendurstigen Männern aus verschiedenen Stämmen 1 S. 22, 2; 1 Chr. 12, 8. An der Spitze dieser Freibeuterschar, die bald auf 600 Mann stieg, das Stammgebiet Judas bis zum toten Meere hin durchstreifend, lebte David als Fürst one Land, der sich aber durch heldenmütige Handstreiche gegen die Feinde des Volkes immer größeres Ansehen verschaffte, z. B. durch die Entsetzung der von den Philistern bedrängten Stadt Kegila 1 S. 23. Wie er als Schutzherr dieser Gegend galt, zeigt auch die für damaliges Landrecht lehrreiche Geschichte Nabals (1 S. 25), welcher reiche Herdenbesitzer zu Karmel (Jos. 15, 55, wovon jetzt noch Ruinen 1 Stunde südöstl. von Hebron) den durchaus billigen Anspruch Davids auf etwelchen Anteil am Ertrag der Schafschur schnöde abwies, worauf dieser sich zu blutiger Rache aufmachte, aber durch die kluge Abigail davon abgehalten wurde. Ihr einsichtiges Benehmen machte auf David solchen Eindruck, dass er sie nach dem bald erfolgten Tode ihres rohen Mannes zur Gattin nahm, welche Ehre sie mit Ahinoam von Jesrel (Jos. 15, 56) teilte, während Michal unterdessen einem andern gegeben worden war. In diese Zeit des Aufenthalts Davids in den wüsten Strichen Judas fielen aber auch eine Reihe von Nachstellungen von seiten Sauls, welcher mit stetiger Besorgnis die durch seine eigene Schuld wachsende Macht Davids warnahm. Die undankbaren Bewoner von Kegila hatten gute Lust, ihn dem König auszuliefern, weshalb er ihre Mauern wider meiden musste. Einem Anschlag der Bewoner der Wüste Siph entging er nur durch den Umstand, dass der von ihnen herbeigerufene Saul durch einen Einfall der Philister sich zur Umkehr genötigt sah K. 23. Eine spätere persönliche Verfolgung durch Saul in der Wüste Engedi gab dem David Gelegenheit, seine Hochachtung der Person des Gesalbten Gottes zu beweisen, welche in

*) Wie man sich die neue Anwesenheit Davids zu Gibea, in der Residenz Sauls, die 1 S. 20, 5. 25. 27 vorausgesetzt wird, etwa denken könne, sagt Ewald, Gesch. III, 109 f.

ſtärkſtem Widerſpruch zu dem ihm ſchuldgegebenen Aufrur ſtand. Er verſchante in einer Höle, in welcher David mit ſeinen Geſärten Zuflucht geſucht hatte, das Leben ſeines Todfeindes, der ſich allein dahin begeben, und zeigte Saul nachher zum Beweis dafür den abgeſchnittenen Zipfel ſeines Oberkleides, was den veränderlichen König augenblicklich ſa rürte, daſs er die Verfolgung aufgab K. 24. Eine ſpätere Begebenheit in der Wüſte Siph (K. 26), wo David mit einem Gefärten nächtlicher Weile in das Lager Sauls ſich einſchlich, one ihm, traz des Zuredens ſeines Freundes, ein Har zu krümmen, hat mit der eben erwänten ſo viel innerliche Änlichkeit, daſs manche in den beiden Erzälungen „Doubleten", d. h. abweichende Berichte über denſelben Vorfall ſehen wollen. Allein gerade die äußeren Umſtände, die ſich am lebhafteſten der Erinnerung einprägen muſsten, ſind zu verſchieden, und der Wankelmut Sauls wird auch ſonſt ſo ſtark bezeugt, daſs eine Widerholung der feindſeligen Verfolgung troz der hochherzigen Behandlung von ſeiten Davids pſychologiſch ſehr wol denkbar iſt. Eher ließe ſich in 1 S. 26 derſelbe Verfolgungszug erkennen wie 1 S. 23, 19 ff. (Delizſch zu Pſ. 54).

Traz aller mamentanen Umſtimmungen des Königs ſah ſich David immer weniger in der Lage, im Vaterlande ſein Daſein zu friſten, und kam ſo zu dem Entſchluſs, nach Philiſtäa auszuwandern. Aber nicht wehrlas, wie einſt, begehrte er jezt das Gaſtrecht der Philiſter, ſondern an der Spize einer erprobten Schar von 600 Mann, ſo daſs der König Achis von Gath, in ihm einen erwünſchten Bundesgenoſſen begrüßend, ihm die Stadt Ziklag zu Lehen gab, von wo er jedoch nicht gegen Juda und ſeine Freunde Ausfälle machte, wie Achis glaubte, ſondern gegen die Feinde ſeines Valkes, Geſuriter, Girſiter und Amalekiter. Achis war ſa ſicher geworden, daſs er ihn nach einem Aufenthalte van mehr als einem Jare (27, 7) ſogar zu einem Kriege gegen Iſrael mitnehmen wallte, allein die anderen Fürſten der Philiſter miſstrauten ihm nicht ane Grund und beſtandea auf ſeiner Entlaſſung, ſadaſs ihm die Wal zwiſchen dem Kampf wider ſein eigenes Volk aber dem Verrat an den Philiſtern erſpart blieb. Bei ſeiner Rückkehr fand er Ziklag ausgeplündert, jagte jedoch den Amalekitern die Beute wider ab. Unterdeſſen erfolgte Sauls Untergang. Der ſieggewante König fiel ſamt ſeinem hoffnungsvollen San Jonathan auf dem Gebirge Gilboa, wo die Philiſter einen glänzenden Sieg errangen. David hat in dem „Bogenliede" 2 S. 1 dem eigenen Schmerz um den geliebten Freund wie der allgemeinen Landestrauer einen unvergänglichen Ausdruck verliehen. Da die miſsliche Lage ſeines Volkes ſeine Hilfe dringend erheiſchte, durfte David nunmehr es wagen, auf Gottes Geheiß im Vaterlande feſten Fuß zu faſſen, zunächſt im Süden, wo man ihn ſchäzen gelernt hatte. In der Stadt Hebron ſaß er, zunächſt vom Stamme Juda als König anerkannt (2 S. 2, 11; 5, 5), wärend Iſbaſeth (eig. Iſbaal), in Mahanajim im Oſtjordanland reſidirend, das übrige Iſrael, ſa weit es ſich wider dem Jache der Philiſter entwunden hatte, beherrſchte. Als aber dieſer Son Sauls ſeinen mächtigen Beſchüzer, den Feldherrn Abner (ſ. d. Art.) beleidigte, ging dieſer zu David über, wurde jedoch von deſſen eiferſüchtigem Feldhauptmann Joab meuchlings ermordet, warüber David ſeine Entrüſtung aufs nachdrücklichſte kundgab. Auch rächte er blutig die nicht lange nachher erfolgte Ermordung ſeines Nebenbulers Iſboſeth.

Die unter ſolchen Umſtänden ihm van ſelbſt zufallende Huldigung des geſamten Iſrael nahm David noch in Hebron entgegen, wa er im ganzen $7\frac{1}{2}$ Jare als König reſidirte, wärend auf ſeine Regierungszeit in Jeruſalem 33 Jare fallen (2 S. 2, 11; 5, 4; 1 Chr. 29, 27). Da Iſboſeth nur 2 Jare regierte, ſcheint David auch nach ſeiner Anerkennung durch Geſamtiſrael noch eine zeitlang im judäiſchen Hebron verweilt zu haben (andere Möglichkeit ſ. Ewald, Geſch. III, 154), aber mit genialem Scharfblick erkannte er die Notwendigkeit, einen centraleren Punkt zu ſeinem Size zu machen und faſste dafür das eigentlich zum Stamme Benjamin gehörige, aber noch von den Jebuſitern behauptete feſte Jeruſalem (damals „Jebus" genannt) ins Auge, bei deſſen Einnahme Joab ſich neuerdings ſo auszeichnete, daſs er auch über die geſamte iſraelitiſche Streitmacht fartan den Oberbefehl füren durfte. Auf dem Berge Zion erſtand nun die „Stadt Davids",

indem der König diese von Natur feste Lage durch neue Werke befestigte und seinen Palast daselbst durch Werkleute des befreundeten syrischen Königs Hiram *) (s. d. Art.) bauen ließ. Nach diesem neuen Mittelpunkte des Reiches wollte er auch die nach in Kirjath-Jearim stehende Bundeslade bringen, und bewies bei der festlichen Abholung des Heiligtums, an welcher er den rückhaltlosesten persönlichen Anteil nahm, wie er sich's zur Ehre anrechne, das Zeugnis des Herrn bei sich wonend zu wissen. Durch einen unglücklichen Vorfall, der das Volk an die unantastbare Heiligkeit der Lade erinnerte, etwas verzögert, gelang auch diese Übersiedelung zur Freude des frommen Königs. — Was sein Verhalten zur Familie Sauls betrifft, so hatte er gleich nach der Huldigung der Stämme die ihm geraubte Michal auf sein Verlangen zurückerhalten. Dass er seines Versprechens an Jonathan eingedenk sei, bewies er an einem lamen Sone desselben, Mephiboseth (eig. Meribaal 1 Chr. 9, 40), den er mit allen Gütern Sauls ausstattete und außerdem täglich zu seiner Tafel zog (2 Sam. 9) und auch nach seiner zweideutigen Haltung beim Aufrur Absaloms aufs schonendste behandelte (2 Sam. 16; 19). Auch schonte er ihn, als eine alte Blutschuld Sauls gegen die Gibeoniten gesünt werden musste, indem er diesen sieben andere Glieder des früheren Königshauses auslieferte, sorgte übrigens für eine ehrenvolle Bestattung des ganzen Geschlechts (2 Sam. 21).

Die Regierung Davids auf Zion war eine überaus erfolgreiche. Zuerst und zumeist nach außen gerichtet, wie es die Zeitumstände geboten, kam doch seine Tätigkeit auch dem innern Ausbau des königlichen Gottesreiches nicht wenig zu gute. Keine geringen Proben bereiteten seiner Tatkraft die Feinde ringsum. Die kurzen Notizen, welche über seine Kriege und Siege erhalten sind, zeigen ihn mit so zalreichen und mächtigen Feinden in Fehde verflochten, dass wol ein ganzes Menschenleben und ein Gottesmut, wie er ihn besaß, voll daran gewendet werden mussten, um sich ihrer zu entledigen. Außer den unermüdlichen Philistern, deren Siegeszuversicht er durch widerholte Schläge gründlich gebrochen hat (2 S. 5; 8, 1 ff.; 21), machten ihm namentlich die Ammoniter zu schaffen. Einen Beweis seiner Freundschaft erwiderten sie mit herausfordernder Beschimpfung, auf die Festigkeit ihrer Hauptstadt Rabba und die Macht ihrer Bundesgenossen vertrauend. In der Tat gelang es ihnen, den syrischen König von Zoba, den mächtigen Hadad-Eser und das mit diesem verbündete Damascus sowie andere syrische Fürsten wider David ins Feld zu füren, wärend im Süden die Edomiter die Bedrängnis des letzteren sich zu Nutzen machten. Allein an der frommen Begeisterung der Getreuen Davids für Gott und ihren König wurde die feindliche Übermacht zu Schanden: seine Heere blieben nach allen Seiten siegreich. Die Ammoniter, deren Feste Rabba gleichfalls dem tatkräftigen Joab erlag, bekamen die ganze Strenge damaligen Kriegsbrauches zu fülen. Und wie Edoms so wurde Moabs und Amaleks Macht gebrochen. Selbst der König von Hamath begehrte Davids Vasall zu

*) Dass es derselbe gewesen, welcher Salomo beim Tempelbau änlich unterstützte, setzt 2 Chr. 2, 2, weniger bestimmt 1 Kön. 5, 15 voraus. Eine nicht genügend aufzuhellende Schwierigkeit entsteht dann aber durch die lange Dauer der Regierung Hirams, welcher auswärtige Berichte widersprechen. Menander wenigstens gibt an, dass Hiram (der Zeitgenosse Salomos), Son Abibals, 53 J. gelebt und 34 J. regiert habe (bei Jos. c. Ap. 1, 18). Da er aber nach 1 Kön. 9, 10 ff. noch 24 Jare nach Salomos Thronbesteigung lebte, könnte er so erst in der letzten Zeit Davids dessen Mitregent gewesen sein, genauer nach Jos. c. Ap. 1, 18, 5 und Ant. 8, 3, 1 (wo sich die Angabe findet, dass Salomo im 12. J. Hirams den Tempelbau begann) etwa in den 7 letzten Lebensjaren Davids. Hat man nun auch Movers zuzugeben, dass gerade betreffs der Regierungsgeschichte Davids die Ordnung bei den Erzälern keine rein chronologische, sondern vielfach durch sachliche Gesichtspunkte beeinflusst ist, so ist doch die Annahme unnatürlich, dass David erst so spät an den Bau seines Palastes gegangen sei oder auch nur den Entschluss zum Tempelbau gefasst habe. Ewald sieht in Hiram, dem Freunde Davids, einen gleichnamigen Großvater des Freundes Salomos, Thenius den Vater desselben, der den Beinamen Abibal gefürt hätte. Die Gleichnamigkeit hätte die Verwechslung des Chronisten herbeigefürt. Änlich Bertheau zu 2 Chr. 2. 2. Keil verwirft die Angaben des Josephus. Hitzig sucht anders zu helfen Gesch. I, 155.

werden. — Dank diesen folgenreichen Zügen erreichte das Gebiet Israels unter David seine größte Ausdehnung und kam den alten Verheißungen am nächsten, wonach es bis zum Euphrat reichen sollte (1 Mos. 15, 18; 2 M. 23, 31; 5 M. 11, 24). Das Siegeslied Ps. 18 = 2 S. 22 beweist, wie demütig der triumphirende König Gott allein die Ehre gab. Wie David die Mühsale des Krieges mit seinen Untertanen teilte, zeigt auch Ps. 110, welcher prophetische Spruch sein Königtum nach seiner idealen Würde auffasst. Neben seinem früh geübten Feldherrnblick gebürt aber auch der Treue und Tapferkeit seiner Leute die Anerkennung, welche die heiligen Bücher ihnen zollen. Seine Kerntruppe hatte sich schon wärend seiner Verbannung um ihn gesammelt und nachher in Hebron verstärkt. Dies waren die 600 Gibbarim, Helden Davids, von Abisai (s. d. Art.), dem Bruder Joabs, befehligt. Wärend aber der ferne Krieg diese oft lange von der Person des Königs trennte, umgab ihn stets eine zuverlässige Leibwache, deren Name Krethi und Plethi (s. d. Art.) auf philistäischen Ursprung deutet, wie denn David nicht nur in Ziklag sondern auch späterhin Gelegenheit hatte, aus diesem kriegerischen Volke eine Schar, die nur durch Zuneigung zu seiner Heldengestalt an ihn gefesselt war, um sich zu sammeln. Ihr Fürer war Benaja (s. d. Art.). Aber freilich nur die Fürung und den Kern zu einem Heer konnten diese Truppen gewären. Für so weit ausgreifende Kriege, wie sie David zu füren gezwungen war, musste es gelingen, das ganze Volk zu vereinigen, und dies vermochte der beliebte König in seltenem Maße. Joab (s. d. Art.), bei aller Rücksichtslosigkeit und Rauheit, die David vielen Kummer machte, ein überaus kriegstüchtiger Verwandter von ihm, hatte stets den Oberbefehl über das Gesamtheer inne. Den Anfang einer militärischen Organisation sämtlicher Untertanen zeigt 1 Chr. 27, 1 ff., wonach das ganze Israel in 12 Divisionen geteilt war, von welchen je eine in den verschiedenen Monaten des Jares dem König zur Verfügung stehen sollte. Leicht kam einem David der Gedanke, diesen Heeresorganismus weiter auszubilden nach Art der eigentlichen Kriegsstaten des Ostens, auch wenn er nur auf Erhaltung der Machtstellung seines Volkes und Thrones bedacht war. In solcher Neigung ordnete er in der spätern Zeit seiner Regierung eine Volkszälung an (2 S. 24; 1 Chr. 21), wiewol eine solche Maßregel dem gesunden Gefül der unabhängigen Israeliten und dem theokratischen Geiste widersprach. Dass fleischliches Selbstgefül dabei mit im Spiele war, sagte dem David sein eigenes Gewissen, welches ihn schlug, als er das erfreuliche Ergebnis vernahm, wonach Juda allein 500,000 (nach der Chronik 470,000, Israel 800,000 (Chron. 1100,000) wehrfähige Männer zälte. Die Strafe blieb auch nicht aus. Der treue Prophet Gad kam alsbald, um ihm dieselbe anzukünden und deren Wal in seine Hand zu legen. Von drei Plagen, welche gleich sehr geeignet waren, das eben gezälte Volksheer zu vermindern, wälte der erfarene König eine Seuche, eine Strafe aus Gottes eigener Hand. Diese vertilgte denn auch 70,000 Männer. Aber die tiefe Reue des schuldigen Fürsten tat dem Gerichte Einhalt. Auf Gads Geheiß brachte er ein Sünopfer auf der Tenne des Jebusiters Aravna, welches den Herrn versönte. An dieser Stelle wurde nach 1 Chr. 22, 1 der Brandopferaltar und Tempel später errichtet.

So glücklich aber David nach außen war, so erlebte er in seinem eigenen Hause schwere Demütigungen, welche er sich durch eigene Sünden zugezogen hatte. Sein schimpflichster Fall 2 S. 11 gehört in die Zeit des ammonitischen Krieges. Wärend das Heer vor Rabba lag, überkam den in seiner Burg zu Jerusalem weilenden König ein böses Gelüsten nach einem schönen Weibe, welches er von seinem Dache aus sehen konnte; sie hieß Bathseba und war die Frau eines im Felde stehenden treuen Kriegers Uria. Da sie ihm zu Willen war und von ihm schwanger wurde, ließ er jenen holen, um ihm Gelegenheit zu geben, sein Weib zu besuchen und so die Sache zu verbergen. Allein der Brave lagerte sich des Nachts vor der Türe und mied sein Haus, um nichts vor den Kampfgenossen vorauszuhaben. David wusste sich nun nicht anders zu helfen, als indem er dem Feldherrn durch Uria schriftliche Botschaft schickte, er möge diesen an einem tötlichen Posten umkommen lassen. Da dies erfolgte und auch nach dem Tode des Tapfern nichts verlautete, was Davids Schuld verraten hätte, nahm er sie nach abgelau-

ſener Trauerzeit zum Weibe. Allein der Kläger ſtellte ſich bald ein in Geſtalt desſelben Propheten, von dem David auch die erhebendſte Ausſicht empfing 2 S. 12. Nathan (ſ. d. Artikel) überfürte ihn durch eine einfache Erzälung, welche den gerechtigkeitsliebenden Fürſten auf's tiefſte empörte, der eigenen Todſünde, ſodaſs er ſelbſt ſich unbewuſst das Todesurteil ſprach. Als jedoch David ſich bußfertig beugte und ſeine Schuld unumwunden eingeſtand, ſchenkte ihm der Prophet im Namen Gottes das Leben. Daſs Gott ſeiner nicht ſpotten laſſe, erfur er immerhin ſogleich, indem ſein ſündlich gezeugtes Kind zu ſeinem großen Schmerze ſtarb. Wie tief und anhaltend bei allem augenblicklichen Leichtſinn die Trauer der Buße bei ihm war, zeigen das Bußlied Pſ. 51 (wovon nur V. 20 f. Zuſatz aus exiliſcher Zeit) und 32, welches Lied den Frieden des Sünders atmet, der nach langem Kampfe Verſönung mit Gott gefunden hat. So außerordentlich hat dieſer Fehltritt, welcher bei gewönlichen Herrſchern des Oſtens zum alltäglichen gehört, das Gewiſſen des Königs erſchüttert, daſs er wie kein Heiliger der Buße Ausdruck zu geben vermochte. Die morgenländiſche Sitte der Vielweiberei, welche David namentlich nach ſeiner Überſiedlung nach Jeruſalem gepflogen hatte, zumal dieſelbe durch das Geſetz nicht eigentlich verboten war (vgl. immerhin 5 Moſ. 17, 17), hatte aber noch weitere ſchlimme Folgen, welche ſchwarze Schatten in die zweite Hälfte ſeiner Regierung warfen. Amnon, ſein Erſtgeborener, entbrannte von unbändiger Liebe zu Thamar, ſeiner Halbſchweſter, und ſchändete ſie, nachdem er ſie durch eine Liſt in ſeine Gewalt bekommen hatte 2 S. 13. Dieſe Untat rächte Abſalom, ihr wirklicher Bruder, indem er erſt zwei Jare ſpäter die Brüder zu einem Feſte einlud und dort den ihm verhaſsten Amnon erſchlagen ließ. Abſalom muſste darauf den Zorn des Vaters fliehen und begab ſich zu ſeinem Großvater mütterlicher Seite, dem König von Geſur, erlangte aber nach drei Jaren durch Veranſtaltung des ihm befreundeten Joab wider die Erlaubnis, nach Jeruſalem zu kommen, wo er jedoch erſt nach zwei Jaren das Angeſicht ſeines Vaters ſehen durfte. Abſalom, von Wuchs und Ausſehen eine königliche Erſcheinung und zugleich von maßloſem Ehrgeiz, ſuchte ſich nun die Thronfolge vor ſeinen Brüdern zu ſichern und ſcheute ſich nicht, dies auch auf Unkoſten ſeines Vaters zu tun, da er wol merkte, daſs er deſſen Gunſt für immer verſcherzt hatte. Den Leuten mit größter Herablaſſung begegnend und nach dem Munde redend, wenn ſie in Rechts-Angelegenheiten vor ſeinen Vater treten wollten, ſuchte er ſich volkstümlich zu machen und ſtal ſo das Herz der Männer Iſraels: „Wer ſetzt mich zum Richter im Lande, daſs vor mich käme Jeder, der einen Streit oder Rechtshandel hat und ich ihm zu ſeinem Recht verhülfe!“ 2 Sam. 15, 4. Nachdem er ſo vier (אַרְבַּע ſtatt אַרְבָּעִים 15, 7 zu leſen mit Joſ., Syr.) Jare das Volk bearbeitet hatte, durfte er es wagen, einen Handſtreich zur Verdrängung des alternden Königs zu unternehmen, zumal auch deſſen geheimer Ratgeber Ahitophel (ſ. d. Art.), deſſen Sprüche als Orakel galten, ſich ihm zur Verfügung ſtellte. Ein Opferfeſt zu Hebron, wohin die Verſchworenen und viele leicht zu Beredende von Abſalom geladen worden, gab den Anlaſs zu offener Schilderhebung. Abſalom gelang die Verfürung des Volkes ſo gut, daſs ſie ihn one Anſtand zum König ausriefen und ſogar gegen Jeruſalem ihm Folge leiſteten. Unter ſolchen Umſtänden hielt David die Flucht für geboten, um die Hauptſtadt zu ſchonen. Er zog mit den Kerntruppen über den Kidron in die Wüſte jenſeits des Ölberges. Das Geleite der Bundeslade, welche die Hohenprieſter Zadok und Ebjathar mitnehmen wollten, ſchlug er im Vertrauen auf den unſichtbaren Gott aus. Die Prieſter und Huſai, ein anderer Freund Davids, begaben ſich nach der Stadt zurück, um ihm dort nützlich zu ſein. Unterwegs (2 S. 16) gab ihm die Begegnung mit Simei, einem Manne aus Sauls Geſchlecht, der das Unglück ſeines Feindes zu gröblicher Beſchimpfung desſelben benützte, Gelegenheit, ſeine Selbſtbeherrſchung und Ergebung glänzend zu beweiſen. Unterdeſſen zog Abſalom ungehindert in Jeruſalem ein, indem er auf Ahitophels Rat vor alles Volkes Augen 10 Nebenfrauen Davids, welche dieſer zurückgelaſſen hatte, ſich aneignete, um ſich ſo als den Erben der Herrſchaft zu zeigen (vgl. Joſ. c. Ap. 1, 15). Damit erfüllte er die von Nathan über David

ousgesprochene Strofondrohung 2 Sam. 12, 11. Doch glückte es Ahitophel nicht, den Absalam zu schneller Verfalgung seines Vaters zu bewegen, da Husoi, jener heimliche Freund des letztern, mit scheinbor sehr tristigen Gründen zum Aufschub riet und Absalam besser überzeugte, was den gewissenlasen Ahitophel so verdrass, dass er alsbald nach seiner Heimat, der Stadt Gilo, ausbrach und sich dart erhängte. David erhielt durch seine Freunde Nachricht von den Vargängen in Jerusalem und zag sich auf ihren Rat über den Jordan zurück. In Mahanajim nahm er seinen Ausenthalt. — Als es beim „Wald Ephroim" ouf jener Seite des Flusses zum Zusammenstaß der Heere kam, erfochten die erprobten Scharen Davids unter der Anfürung Joabs und Abisais und des Gothiters Ithai einen entscheidenden Sieg über Absalams grasses Volksheer. Der Empörer selbst blieb auf der Flucht mit dem Kopfe (oder seinem starken Haupthar) in den Zweigen einer großen Eiche hängen, in welche ihn sein Maultier hineingerannt hatte, und wurde in dieser hilflasen Lage, dem dringenden Befehl Davids zuwider, der seines Sones schonen wallte, van Joab mit drei Spießen durchbart. Schwer wurde es dem Könige sich van dem Herzeleid über das Las dieses aufrürerischen Sones zu ermannen. Mit ebenso großer Klugheit als Milde wusste er jedach bald die ouch untereinander grallenden Stämme unter sich zu vereinigen und seine Gegner unschädlich zu machen. Der Rädelsfürer Seba, welcher ihm die nördlichen Stämme abtrünnig zu machen suchte, nachdem Juda zuerst wider für ihn sich erklärt hotte, wurde in der danitischen Stadt Abel bald van seinem Schicksol ereilt. Der gewalttätige und eiserfüchtige Joab hatte schan varher Amaso, dem Dovid on seiner Statt den Oberbefehl übergeben, aus dem Wege geräumt. So genoss David nach diesen Heimsuchungen, welche, wie ihm der Prophet gebraht, ous seinem eigenen Hause erwuchsen, ein ruhiges Alter.

In dieser Zeit äußerer Ruhe beschäftigte sich David nach varnehmlich mit einem Werke, das er ane Zweifel schon länger im Sinn getragen hatte. Schan sobald er ouf dem Zian sein festes Haus einrichtete, mochte in ihm der Gedanke entstehen, ouch dem Heiligtum, das er mit demselben unzertrennlich vereinigt wünschte, wie er durch die Übersiedlung der Bundeslade bewies, eine würdige Stätte bleibenden Ausenthalts zu bereiten on Stelle des der Wanderung angemessenen h. Zeltes. Sa berichtet denn auch 2 S. 7 gleich im Anschluss on jene Einholung der Bundeslade van dem Entschluss Davids, einen Tempel zu bauen, wiewal an die Ausfürung ernstlich erst gedacht werden kannte, als die äußeren Feinde nicht mehr die volle Tatkraft des Königs in Anspruch nohmen. Sein prophetischer Ratgeber Nathan, welchem er diesen Plan varlegte, sprach sich menschlicherweise zunächst erfreut darüber ous, brachte aber Tags darauf dem König den göttlichen Bescheid, welcher ihn daran erinnerte, wie wenig dringend für den Herrn dieses Bedürfnis sei, weshalb erst sein friedlicherer Nachfalger ihm ein Haus bauen fall. Hingegen walle Er, der Herr, dem David ein Haus bauen, das für alle Zeit Bestand haben falle. Seiner Nachkammenschaft falle der Thran auf immer verbleiben. Trotz aller väterlichen Züchtigungen werde Er seinen Samen als unveräußerlichen Son ansehen und ihn nie völlig verwerfen, wie er mit Saul getan. Die demütig gläubige Antwort Davids an den Herrn steht 2 S. 7, 18 ff. An Fürsten und Völker proklamirt wird dieses unerhörte Kindschaftsverhältnis, in das Gott seinen Gesalbten aufgenommen, Ps. 2. Zwar scheint 2 S. 7 ous sachlichen, nicht chronologischen Gründen so weit varn zu stehen, da V. 1. 9 auf spätere Zeit deuten; dem widerspricht aber, dass Salama nach V. 12; 1 Chr. 22, 9 nach nicht gebaren war. Und mag auch die definitive Bestimmung, dass erst Davids Nachfolger den Tempel bauen solle, in der späteren Hälfte seiner Regierungszeit kund geworden sein, jedenfalls haben wir onzunehmen, dass David schan vor jenen weitaussehenden Kriegen seine einzigartige messianische Würde durch Prophetenmund inne gewarden war und dass eben dieses Bewusstsein von der Unvergänglichkeit seines Hauses und seiner Stadt, sawie vor allem sein inniges Verhältnis zu dem Herrn der Heerscharen ihm damals die ungemeine innere Kraft und Künheit verlieh. Dies wird durch Ps. 110 bestätigt. — Der Dorstellung des Chranisten zufolge hat nun David, was auch van vornherein

warſcheinlich iſt, zumal gegen den Schluſs ſeiner Regierung das ihm ſo ſehr am Herzen liegende Werk des Tempelbaues, welches ſein Nachfolger ausfüren ſollte, auf alle Weiſe vorbereitet. Er beſtimmte dafür den Platz (ſ. oben), ſtellte nach göttlicher Unterweiſung ein Modell auf und ſtiftete einen Bauſchatz, in welchen zum großen Teil die reiche Kriegsbeute fiel, wozu er aus ſeinem Privatſchatze große Summen hinzufügte und die Reichen unter ſeinen Untertanen, ſeinem Beiſpiel folgend, Erhebliches beiſteuerten. Auch die Beſchaffung des zum teil ausländiſchen Materials begann nach 1 Chr. 22, 2 ff. ſchon unter David. Daſs dieſer auch dem Gottesdienſte nach ſeiner künſtleriſch-muſikaliſchen Seite beſondere Aufmerkſamkeit widmete, läſst ſich ſchon aus ſeiner individuellen Begabung für die Muſik und ſeiner eifrigen Teilnahme am Gottesdienſt ſchließen. Er begnügte ſich denn auch nicht, das Pſalmlied, das zunächſt ſeiner innerſten perſönlichen Art entſprungen war, im Hinblick auf den Gemeindegottesdienſt zu pflegen, ſondern geſtaltete auch nach 1 Chr. 15, 16 ff. das levitiſche Geſangweſen und reorganiſirte überhaupt den Dienſt der Leviten (K. 23), wie es durch die bleibende Einrichtung des Heiligtums notwendig geworden war. Vgl. zu den muſikaliſchen Leiſtungen Davids außer 1 Chr. 23, 5 und 2 Chr. 29, 25 auch Amos 6, 5. Siehe die Art. „Muſik b. d. H.“ und „Pſalmen“.

Als es mit Davids Leben ſichtlich zur Neige ging, tat ſich ſein Son Adonia in ähnlicher Weiſe hervor wie einſt Abſalom, indem er ſich mit einer Leibwache umgab und ſich der Gunſt einflusreicher Perſonen wie Joabs und Ebjathars verſicherte. Alter und Leibesſchönheit ſchienen ihm den nächſten Anſpruch auf den Thron zu verleihen. Beim Brunnen Rogel, ſüdlich von der Hauptſtadt, fand die Opferſeſtlichkeit ſtatt, welche zu ſeiner Erhebung auserſehen war. Allein die treueſten, weiſeſten und tatkräftigſten Freunde und Diener Davids wünſchten, wie dieſer ſelbſt, Salomo (ſ. d. A.), den zweiten Son Bathſebas, als ſeinen Nachfolger zu ſehen. Da der Prophet Nathan und Bathſeba den alten König auf die Gefar aufmerkſam machten, welche von dem eigenmächtigen Anſchlage Adonias drohte, ſprach David unzweideutig wie ſchon früher ſeinen Willen aus, daſs Salomo König werde und traf ſofort Anſtalten zu ſeiner öffentlichen Anerkennung durch das Volk, welche gleichfalls in der Nähe der Stadt geſchehen ſollte. Der Jubelruf der huldigenden Menge überraſchte die Freunde Adonias, welche ihre Sache nun verloren ſahen und ſich davonmachten. Die Chronik gibt noch eine ausfürliche Rede, worin David ſeinem Nachfolger den Tempelbau als das große Werk ſeines Lebens empfohlen habe, und es iſt daran nicht zu zweifeln, daſs David bei der Wal ſeines Nachfolgers hauptſächlich durch die Rückſicht auf dieſe Aufgabe desſelben beſtimmt wurde. 1 Kön. 2 teilt noch Ratſchläge mit, welche der ſterbende König in Hinſicht auf gewiſſe Perſonen dem Thronfolger gab. Ein Todesurteil empfiehlt er ihm über Joab und Simei, welche zu beſtrafen David durch gewiſſe Rückſichten gehindert war. Mit dem Amtsantritt eines neuen Königs hörten ſolche auf und David hielt es weder für recht noch für klug, daſs Joabs unerhörte, frevelhafte Gewalttätigkeit oder Simeis glühender Haſs gegen das Herrſcherhaus länger geduldet würden. Dagegen empfahl er die erprobten Freunde dem Salomo. — Als letzte Worte Davids wird 2 S. 23, 1 ff. ein Orakelſpruch angefürt, der uns zeigt, wie der tatenreiche, vielgeprüfte König aus dieſem Leben ſchied. Dieſer Spruch, ſein eigentliches Teſtament, iſt mehr als eine zur Gottesfurcht manende Lebensregel für Könige; es iſt, wie die feierliche Einleitung verlangt, ein wirklicher Seherblick in die lichte Zukunft ſeines Hauſes, deſſen Glanz erſt im Aufgehen, deſſen Stamm erſt im Aufſproſſen begriffen iſt, während er ſcheidet. David ſtarb ungefär 70 Jare alt. Seine Kraft war durch die unerhörten Anſtrengungen verhältnismäßig frühe aufgezehrt worden. Begraben wurde er in ſeiner Stadt auf dem Zion. AG. 2, 29. Vgl. Joſ. Ant. 7, 15, 3; 13, 8, 4; 16, 7, 1.

Der Charakter Davids iſt ſehr verſchieden beurteilt worden. Während ſeinem Volke in der Folgezeit das Bild ſeiner Perſon und Zeit, zu welcher es mit größter Sehnſucht zurückſchaute, ſich in idealerem Lichte darſtellte, und in den Augen der chriſtlichen Kirche Davids leibliche und typiſche Verwandtſchaft mit

dem größeren Davidssohn ihm einen einzigartigen Nimbus verlieh, haben in neuerer Zeit einzelne sich darin gefallen, durch einseitige Hervorhebung seiner Schwächen und Sünden ohne Rücksicht darauf, wie weit sie der Zeit selbst zur Last fallen, ein Zerrbild von ihm zu zeichnen; so Bayle, Voltoire, Tindal, Reimarus. Die keineswegs schmeichelnde Darstellung der prophetischen Zeitgenossen Davids setzt uns in den Stand das Richtige zu treffen, wozu denn auch die besonnene Wissenschaft mehr und mehr zurückgekehrt ist. Sie lehrt uns in David vor allem einen genialen Regenten erkennen, der durch eine seltene Vereinigung von Gaben und Tugenden befähigt war, seinem Volke das Große zu leisten, dessen es in dieser Zeit bedurfte. Persönliche, auf unerschütterlichem Gottvertrauen ruhende Tapferkeit, gelenke Kraft und Geistesgegenwart mochten ihn zum Helden der Helden. Seine politische Klugheit, welche keine gemeine Schlauheit war, sondern stets im Dienste eines hohen Zieles stand, bewies er auf Schritt und Tritt. Nur mit ihrer Hilfe gelang es ihm von Anfang bis zu Ende, die launisch auseinanderstrebenden Stämme unter einem Scepter zu vereinigen. Dabei war er von glühender Liebe und Anhänglichkeit gegen sein Volk und Land erfüllt, welches meiden zu müssen ihm die schwerste Entbehrung war und welchem zu dienen er auch in den schwierigsten Lagen seines Lebens nicht aufhörte. Wie er des Volkes schonte (2 S. 23, 17), so schonte aber auch das Volk seiner, wol wissend, dass er der gute Genius des Landes sei, mit welchem das Licht Israels erlöschen würde (2 S. 18, 3; 21, 17). Von Jugend auf war er, seinem Namen entsprechend, der Liebling aller (1 S. 18, 16) und alle Schatten, welche unglückliche Verwicklungen auf sein Verhältnis zum Volke warfen, vermochten es nie auf die Dauer zu trüben. Diese unverwüstliche Liebe der Untertanen zu ihrem König rürte eben nicht bloß von seinem gewinnenden leutseligen Wesen her; sie hatte einen tieferen Grund in der unbedingten Gerechtigkeit und Billigkeit, die er Freunden und Feinden, Starken und Schwachen gegenüber bewies (2 S. 3, 36; 8, 15); vgl. die Charakteristik Jos. Ant. 7, 15, 2. Aber alle diese Herrschertugenden waren Früchte der Gottesfurcht, der kindlich innigen Frömmigkeit, welche David als das tiefste Geheimnis seiner Kraft bis ins Alter durch alle Klippen und Schiffbrüche hindurchgerettet hat. Ihr verdankte er selbst und sein Volk, was er diesem war. Sein Gehorsam und Vertrauen gegen den Herrn, dessen Geist ihm einst durch Samuel vermittelt worden, wurden so geübt und gestält in der schweren Leidensschule, in welche ihn die Eifersucht Sauls versetzte, dass diese Hingebung an den Herrn der Grundzug seines Charakters geworden und geblieben ist selbst inmitten der Versuchungen des königlichen Hoflebens und der Heimsuchungen aus der eigenen Familie, so dass Gott ihn mit Auszeichnung „meinen Knecht David“ nennt und er im Unterschiede von Saul ein Mann nach dem Herzen Gottes heißt (1 S. 13, 14). Nicht als wäre David ohne Fehler gewesen. Er hatte Mühe, sein leidenschaftliches Blut zu bezwingen bei Wallungen des Hasses oder der sinnlichen Liebe. Ihm mangelte augenblicklich die volle Lauterkeit und die Kraft auch in Lagen, wie sie nicht verzweifelter gedacht werden konnten, von seiner Zunge jedes unware Wort fern zu halten. Ihn wandelte etwa auch einmal ein Ehrgeiz an, der ihm nicht zur Unehre gereicht, aber vor dem heiligen Gott strafbar erschien. Aber das David Eigentümliche ist, dass so oft er durch solche Versuchungen zu Fall gekommen war, er sein Herz der ernstesten Buße nicht verschloss, sondern vor dem richtenden Wort des Herrn sich aufs tiefste beugte und erst wider Frieden fand, wenn die Schuld bekannt und wo möglich gut gemacht war. Keine Demütigung erschien dem Fürsten zu schwer, wenn sein Gewissen ihn anklagte, und dass sein Gewissen zart war, bezeugen Worte wie die 1 S. 22, 22; 24, 7 gesprochenen. Es ist daher völlig verkehrt, wenn man aus einzelnen schweren Fehltritten, welche uns zeigen, wohin David ohne seine demütige Bußfertigkeit geraten wäre, einen Hauptzug seines Charakters macht und ihn so mit gewalttätigen wollüstigen Despoten des Orients, bei denen solche Vorgänge an der Tagesordnung sind, in *eine* Reihe stellt, etwa gar daran erinnernd, dass auch bei solchen eine gewisse Bigotterie nicht selten sich finde. Dass die Frömmigkeit Davids eine tiefinnerliche war, wird niemand angesichts der ungeschminkten Darstellungen der

biblischen Geschichtsbücher leugnen können und noch schlagender beweisen dieselbe seine eigenen Worte und Lieder. Kann auch ein im Grunde gottloser und ruchloser Mensch frömmelnde Weisen annehmen, so läuft es doch aller Geschichte des menschlichen Geistes zuwider, dass der geniale Schöpfer einer Poesie, wie die Psalmen sind, als welcher David von der vielseitigen Überlieferung einstimmig bezeichnet wird, soll ein sinnlicher, blutdürstiger, gewissenloser, eigennütziger Heuchler gewesen sein Jede Charakteristik, welche mit dieser wolbezeugten Tatsache nicht rechnet, ist eine subjektiv willkürliche, und bezeichnend ist z. B., dass Seinecke, der neuerdings in seiner Darstellung Davids die Pamphletisten nachamt, sich genötigt sieht, selbst das „Bogenlied" und alle Psalmen, die Davids Namen tragen, allem Zeugnis der Überlieferung und allen inneren Kriterien zum Hon ihm abzusprechen. Abgesehen davon verfällt er wie auch Duncker (Gesch. des Alterth., Bd. II, 4. A., 1874) in den schon von Dillmann als unwissenschaftlich gerügten Fehler, aus den Angaben der Quellen einseitig das David Ungünstige oder solches, was zu seinen Ungunsten sich ausdeuten lässt, hervorzuheben. Wissenschaftlicher und darum billiger urteilen über David H. Ewald, Dillmann, Diestel, selbst Winer, Hitzig u. a.

Fassen wir schließlich die epochemachende Bedeutung ins Auge, welche Davids Person und Regierung für sein Volk und die Entwicklung des alten Bundes überhaupt hatten, so geht sie weit darüber hinaus, dass er nach außen die größte Macht entfaltete und im Innern die vollkommenste Ordnung wenigstens anbante. Was David auszeichnet, ist sein besonderes Verhältnis zum waren König Israels, dem Herrn der Heerscharen, wie Gott in dieser Zeit mit Vorliebe genannt wird. Wärend Saul mehr und mehr van dem unbequemen Joche, das ihn an die eigene Untergebenheit unter einen höheren Herrn erinnerte, frei zu werden trachtete, zeigt sich bei David zuerst und am vollkammensten das Königtum in theakratischem Sinn und Geist, d. h. in rückhaltloser Anerkennung des höheren Herrschers, den der sichtbare König vor dem Volke nur zu vertreten hat, wie er dieses vor Jehovah vertritt, indem der „Gesalbte des Herru" in seiner Person das Verhältnis zu Gott am reinsten und innerlichsten verwirklicht, in welchem eigentlich das ganze Volk zum Bundesgott stehen soll als dessen Knecht und Son zugleich. Äußerlich gibt sich dieses harmonische Verhalten des Königs David kund in dem guten Verhältnis, in welchem er, der selber priesterlich zu dienen und praphetisch zu reden verstand, zu den Trägern des Priestertums und Praphetentums stand. Vallendet freilich ist dieses heilige Königtum auch in Davids Person noch nicht. Die Idee, deren Träger er nach prophetischen Aussprüchen wie Ps. 110 und 2 ist, hat sich in ihm noch nicht völlig und rein verwirklicht. Es ist aber eine göttliche Idee, die sich nach vollkommen realisiren wird, daher von dieser vorläufigen Verwirklichung die Weissagungen ausgehen, welche von der dereinstigen Vollendung des Gottesreiches reden. Ein Erbe des Hauses David soll als mangelloser Mittler zwischen Gatt und seinem Volke künftig walten. Die messianische Weissagung ist fortan durch Gottes Spruch an das Haus Davids gebunden.

Neuere Litteratur über David: H. Ewald, Gesch. Isr. (3. A., 1866) III, 76 ff. — Hitzig, Gesch. d. V. Isr., 1869, I, 135 ff. — J. J. Stähelin, Das Leben Davids, 1866. — Seinecke, Gesch. des V. Isr., 1876, I, 283 ff. — Vgl. die Art. von Hitzig, (Hall. Encykl.), Winer (RWB.), Stanley (bei Smith, Dictionary of the Bible), Dillmann (bei Schenkel), Diestel (bei Riehm).

v. Orelli.

David von Dinant, an der Maas, lebte am Anfang des 13. Jarh. und war Magister der Künste und der Theologie an der Pariser Universität (regebat in artibus et in theologia. Bulaens, Hist. Univ. Paris., III, 678). Auch soll er sich damals am römischen Hofe aufgehalten und durch seine spitzfindige Dialektik die Gunst des Papstes gewannen haben (circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbebat. Erat enim David subtilis ultra quam deceret. Chron. anon. Laud. canon., bei Bauquet, Recueil des histor. des Gaules, XVIII, 715). Dieselbe Quelle berichtet, dass er, nach einer allgemein verbreiteten Ansicht (ut creditur), der Urheber der heterodaxen

Spekulation zu seiner Zeit gewesen ist, und dass Amalrich v. Bena und andere damalige Ketzer aus seiner, leider verlorenen Schrift Quaterni (oder Quaternuli, wie sie das Synodaldekret v. J. 1209 nennt) ihren Irrtum geschöpft haben. Mit vollem Rechte unterscheidet aber schon Thomas Aquinas die davidische Lehre von der des Amalrich und seiner Anhänger: .. alii dixernnt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricanorum. Sed tertius error fuit David de Dinanto qui stultissime posuit Deum esse materiam primam (Summa theol., I, qu. 3, art. 8). Trotzdem haben etliche neuere den Dinanter zu einem Schüler des Amalrich gemacht; dieser Annahme ist Krönlein zuerst und mit überwiegenden Gründen entgegengetreten. Beide gleichzeitigen Lehrsysteme mögen sich in gewissen Punkten äußerlich berüren; von einer Abhängigkeit des einen vom anderen ist aber keine Spur zu finden. Ebensowenig darf von einer Benutzung, vielleicht selbst von einer Kenntnis der Schrift des Erigena bei David die Rede sein, obgleich nicht wol bezweifelt werden kann, dass das Exemplar der Quaterni, das Albertus magnus gebraucht hat, die falsche, an Erigenas De divisione naturae erinnernde Überschrift Liber de tomis sive de divisionibus getragen; daher kommt es, dass die Schrift Davids mehrmals bei Albertus unter diesem Namen angefürt wird. Die ware Benennung dieses Buches mag wal in der inneren Anlage desselben ihre Erklärung finden. Es bestand, wie die erhaltenen Bruchstücke hinlänglich beweisen, aus einer Anzal kleinerer oder größerer, ziemlich lose aneinandergereihter Paragraphen (quaterni, quaternuli), in welchen der Grundgedanke des Verfassers jedesmal von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus und in einer etwas veränderten Fassung nach der aristotelischen Dialektik entwickelt war, die aber beinahe alle auf dieselbe, gleichsam stereatyp widerkehrende Schlussformel hinausliefen: ergo Deus et νοῦς et ὕλη unum sunt. Nach Alberti Summa de creaturis II, tr. 1, qu. 5, art. 2, rürt diese Form nicht von David selbst, sondern van seinen Schülern, van „Thealagen" her, die warscheinlich das ursprüngliche Buch des Meisters excerpirt haben: . . ergo νοῦς et ὕλη et Dens sunt idem. Istae rationes inveninntur in libro David Manthensis (Dinantensis?) per theologos facto, qui totus est haereticus, et in quodam libro Alexandri cujusdam graeci. So ließe sich der Ausdruck erklären: (liber) de doctrina mag. David de Dinant (im Statutum Roberti v. J. 1215, bei Bulaeus, o. c., III, 81). Einer dieser Schüler, Namens Balduin, disputirte mit Albertus (Summa theol. II, tr. 1, qu. 4, m. 4); die Sätze, welche hier von ihm erwänt werden, beweisen, dass er sich streng an die Lehrweise des Meisters gehalten, dessen Gedankenkreis aber keineswegs erweitert hat, weil derselbe, von David selbst zum Abschluss gebracht, einer Bereicherung und Fortbildung überhaupt nicht fähig war.

Quellen zur Kenntnis der Lehre Davids, bei Albertus magnus, Summa theol. I, tr. 4, qu. 20, m. 2; — I, tr. 6, qu. 29, m. 1, art. 2; — II, tr. 1, qu. 4, m. 3 u. 4; — II, tr. 1, qu. 5, art. 2; — II, tr. 12, qu. 72, m. 4, art. 2 — Summa de creat., II, tr. 1, qu. 5, art. 2. Thomas Aquinas (Comment. in IV libb. sentent. P. Lomb. II, dist. 17, qu. 1, art. 1, solutio) fasst dieselbe so zusammen: Divisit (David) res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit ὕλην, primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit νοῦν vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem. Ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Dem allem nach unterschied David drei Klassen von Wesen: die ewigen Wesen oder die himmlischen Urbilder, die geistigen Wesen oder die Seelen und die materiellen Wesen oder die Leiber. Gott als primum efficiens, die ὕλη als primum suscipiens gedacht, und zwischen ihnen der νοῦς mit der Fähigkeit, sich reell und wesentlich mit seinem Objekte zu vereinigen (intellectus et intelligens secundum actum est res intellecta), sind die immanenten Prinzipien dieser drei Kategorieen von Wesen. Da aber diese Prinzipien nur absolut, d. h. formlos gedacht werden können, und anderseits alle Differenzen rein formaler Art sind (omnis differentia est a forma), so müssen Materie, Geist und Gott identische

Größen sein, weil es nur ein Absolutes und Formloses geben kann. So ist David, durch systematisches Abstrahiren aller Unterschiede in der Welt, und, wie es ihm Albertus zum Vorwurf gemacht hat, durch die petitio principii, alle Differenzen seien nur unter der Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriffes denkbar, in welchem sie sich selbst wider aufheben (procedunt Alexander et David ac si omnia distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant), zur Idee eines alleinigen, allseitig verbreiteten Urwesens gelangt, dem alle drei Namen Gott, Geist und Materie auf gleiche Weise zukommen, und welches als unterschiedsloses Sein das Prinzip aller konkreten Existenzen ist. Dieser strenge Monismus, welcher die Gegensätze des altgriechischen Materialismus, des platonischen Idealismus und des christlichen Gottesbegriffs zu versönen strebt, konnte nur eine auf dem Wege der logischen Abstraktion vollzogene Wegräumung der philosophischen Probleme zur Folge haben, keine Lösung derselben bringen. Es ist also keineswegs als „ein Fortschritt in der Entwickelungsgeschichte der pantheistischen Lehre des Mittelalters" zu nennen, „wenn David den philosophisch noch unüberwundenen Rest des Dualismus zu überwinden versucht, indem er bemüht ist, die Materie aus der ersten Ursache abzuleiten, one dabei den Standpunkt des Idealismus zu opfern", wie Preger sich ausdrückt. Unserer Ansicht nach wird man diesem spitzfindigen, und im Grunde absolut fruchtlos gebliebenen Spekuliren eher gerecht werden, wenn man es einfach als ein künes, zwar geschickt angelegtes und mit bewunderungswürdiger Geistesschärfe ausgefürtes, zu seiner Zeit aber keineswegs gefarlos und unanstößig gewesenes Meisterstück der dialektischen Kunst betrachten will, an dem sich ein Papst wie Innocenz III. desto unbefangener hat beteiligen können, als es sich im Grunde nur darum gehandelt hat, die eigene Gewandtheit im Aufstellen scharfsinniger Unterscheidungen zu zeigen: musste doch der einmal gewonnene Lehrsatz durch eine Reihe von Schlüssen festgesetzt werden, die von jedem der drei Prinzipien nacheinander ausgehend, die Identität derselben zur Evidenz erheben sollten. An und für sich betrachtet, darf übrigens eine Lehre, in welcher der Begriff des Werdens in seiner metaphysischen und vor allem in seiner ethischen Tragweite so gänzlich hinter dem des unbeweglichen, starren Seins zurücktritt, schon deswegen kaum anders als ein vorübergehendes Zurücksinken des Denkens nach jenen Elementarformen der altgriechischen Weisheit und speziell der ionischen Schule genannt werden, auf deren Vertreter Anaximenes und seine Geistesverwandten im Altertum sich David mit Vorliebe berufen hat. Darum ist diese Lehre auch nicht im Stande gewesen, einen dauerhaften Einfluss auf die wissenschaftliche Spekulation, geschweige denn auf das Volksleben im Mittelalter auszuüben.

Strenger als es der Papst getan, beurteilte die Pariser Synode vom Jar 1209 das System des Dinanters. Sie beschloss, dass die Quaternuli dem Bischofe von Paris ausgeliefert und verbrannt werden sollten (Martène, Thes. nov. anecd. IV, 163). Sechs Jare später erneuerte der päpstliche Legat Robert de Courçon das Verbot, diese Schrift zu lesen (s. oben). Nach einer neulich von Preger mitgeteilten Quelle soll sich David durch eine eilige Flucht ins Ausland der Strafe entzogen haben, die über ihn verhängt worden wäre, wenn man ihn in Frankreich ergriffen hätte. Wann und wo er gestorben, ist unbekannt.

Vgl. Krönlein, Amal. v. Bena u. David v. Dinant, Stud. u. Krit. 1847, I, Heft 2; — Preger, Gesch. d. deut. Mystik, Leipzig 1874, I, 184 f. u. 467; — Hauréau, De la phil. scolast., Paris 1850, I, 414 s.; Jundt, Hist. du panthéisme populaire, Paris 1875, 14 s. **A. Jundt.**

Debora, דְּבוֹרָה, „Biene"; vgl. Emma, Imme. LXX *Δεβόῤῥα, Δεββῶρα.* —

I. Amme der Rebekka, folgte dieser bei ihrer Vermälung mit Isaak aus Mesopotamien nach Canaan, wo sie ihre Herrin überlebte und von deren Lieblingssohn Jakob unter einer Eiche unterhalb Bethel, die seitdem den Namen „Klageeiche" fürte, begraben wurde. 1 Mos. 24, 59; 35, 8.

II. Prophetin und Richterin in Israel, aus einem der nördlichen Stämme, Eheweib Lappidoths. Wärend der canaanitische König Jabin von Hazor

das offene Land beherrſchte, waltete ſie auf dem Gebirge Ephraim als Richterin, indem ihre prophetiſche Begabung ſie dazu befähigte und vor dem Volke legitimirte. Sie ſprach Recht unter der „Debora-Palme“ zwiſchen Bethel und Rama, ſchwerlich, wie Ewald (Geſch. I, 421) meinte, demſelben Baum, der 1 Moſ. 35, 8 „Klageeiche“ genannt wird. Zwanzig Jare hatte der Druck des Feindes ſchon auf dem Lande gelaſtet, als Debora in göttlicher Begeiſterung zum Befreiungskampfe rief. Den Barak aus Kedes in Naphtali forderte ſie auf, mit 10,000 Mann aus den Stämmen Sebulon und Naphtali, zu denen ſich im Verlauf nach Richt. 5 noch andere geſellten, auf dem Tabor Stellung zu nehmen, um von dort aus den feindlichen Feldherrn, der ſeine beſonders durch 900 Eiſenwagen furchtbare Streitmacht in der Kiſonebene aufſtellen werde, zu überfallen. Barak gehorchte erſt, als Debora ſich bereit erklärte, mit ihm zu ziehen, empfing aber von ihr zugleich den prophetiſchen Beſcheid, er werde um dieſer kleingläubigen Zaghaftigkeit willen einem Weibe den Siegespreis überlaſſen müſſen.

Über den nun erfolgenden Entſcheidungskampf haben wir zwei durch eigentümliche Einzelheiten ſich unterſcheidende, alſo von einander unabhängige Berichte, welche ſich ergänzen: die proſaiſche Erzälung Richt. 4 und den Siegesgeſang der Debora K. 5. Aus beiden ergibt ſich, daſs durch den todesmutigen Anſturm des iſraelitiſchen Fußvolkes, welches, die ſichere Stellung auf dem Berge verlaſſend, ſich ins Tal hinabſtürzte, das gewaltige, reiſige Feindesheer bei Thaanach und Megiddo völlig geſchlagen wurde, ſo zwar, daſs ein Ungewitter Gottes, dem vergleichbar, in welchem Er ſich am Sinai einſt offenbarte (5, 4 ff.), die canaanitiſchen Kriegswagen in wilde Verwirrung brachte und der durch den heftigen Gewitterregen ausgetretene Kiſon der ſchwer gerüſteten, unordentlichen Maſſe ein naſſes Grab bereitete. Pſ. 83, 10. Dies ſcheint namentlich in dem Engpaſs von Harothieh eingetroffen zu ſein, in welchem wir mit Thomſon (The Land and the Book 436) Haroſeth Gojim, das Hauptquartier Siſeras erkennen können, wenn nicht 4, 7. 13 für dieſes eine weitere Entfernung vom Kiſon verlangt. Folgte dergeſtalt die Flucht der Hauptmaſſe dem Laufe dieſes Fluſſes, ſo floh dagegen Siſera ſelbſt allein zu Fuß über das nördliche Gebirge. Denn er kam am Zelte der Jael vorbei, welche zu einem bei Kedes zeltenden Zweige des Keniterſtammes gehörte. Wol liegt es nahe, dabei und auch 4, 10 an einen im Stamm Iſaſchar (1 Chr. 6, 57; vgl. Joſ. 12, 22) gelegenen Ort zu denken (ſo Preſſel zu Sacharja S. 332); allein Joſ. 19, 33 entſcheidet für Kedes in Naphtali. Ganz erſchöpft langte der unglückliche Feldherr dort an und fand im Zelte der Jael zwar gaſtliche Aufnahme, aber auch den ſchimpflichen Tod durch die Hand ſeiner Wirtin, welche, offenbar ein gerechtes Gottesurteil in der Niederlage des Zwingherrn erblickend, dasſelbe an ſeiner Perſon zu vollſtrecken ſich über die Rückſichten weiblicher und nationaler Sitte hinwegſetzte. So kam ſie dem nacheilenden Barak zuvor und gewann den Siegespreis nach dem Spruch der Seherin.

Das Triumphlied, welches Debora unter Mitwirkung Baraks auf dieſen entſcheidenden Sieg geſungen hat, trägt ſo ſehr das Gepräge der Urſprünglichkeit, daſs die Kritiker ziemlich einſtimmig es als authentiſches Zeugnis für dieſe Begebenheiten anerkennen. Sprache und Klangweiſe ſind eigentümlich und altertümlich. Und ſchon an der Fülle konkreter Einzelheiten ſcheitert jeder Verſuch, dieſe Vorgänge in mythiſche Einkleidung etwa eines Naturereigniſſes (ſo Grill) zu verflüchtigen. Dieſes prächtige Lied iſt wie ein eherner Spiegel, der uns die Zuſtände jener Sturm- und Drangperiode in ſcharf gezeichneten Zügen erkennen läſst. Die Drangſale der jüngſten Vergangenheit und das neuerwachte Heldentum der Gegenwart, die äußere Zerſarenheit der Stämme, aber auch ihr Watteifer beim Befreiungskampfe in dem Namen und der Kraft des gemeinſamen Gottes treten uns hier leibhaftig vor Augen. Die Darſtellung ſelbſt bekundet den ſchneidigen Witz, aber auch den heiligen Ernſt, welcher dem jugendlichen Volke eigen war. Und neben der ungeſtümen Wildheit der Zeit macht ſich ein zartes, echt weibliches Gefül darin bemerkbar, welches uns in der Sängerin die „Mutter in Iſrael“ erkennen läſst. Anfang und Ende aber bildet der Ausblick zu dem majeſtätiſchen Gott, der ſeine einſt am Sinai kundgewordene Herrlichkeit aufs

neue geoffenbart hat an seinen Feinden. — Die Litteratur zum Liede und der Geschichte Deboras s. bei Bachmann, Das Buch der Richter I, 2, 1869, S. 298 ff. u. S. 243. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T.'s II, 73 ff.

v. Orelli.

Decius. Cajus Messius Quintus Trajanus Decius, am Ende des zweiten Jarhunderts zu Budalia unweit Sirmium in Niederpannonien geboren, war auf dem Wege des Kriegsdienstes zu hohen Ehren emporgestiegen und unter Philippus Arabs römischer Senator geworden. Als sich im Jare 249 die Legionen in Mösien und Pannonien empörten, wandte sich Philipp in großer Verzagtheit an den Senat. Da erbot sich Decius zu dem Versuche, die Aufrürer zu unterwerfen. Er erhielt den Auftrag, dies zu tun, und bemühte sich, ihn auszufüren; aber die Truppen zwangen ihn, die kaiserliche Würde selbst anzunehmen. Diese Würde behauptete er im Kampfe mit Philipp, der in der Schlacht bei Verona fiel. Decius bestieg den Thron mit großen Plänen. Das Reich sollte in seiner alten Ausdehnung und in allen seinen Teilen wirklich von Rom beherrscht und regiert werden und das so zunächst kräftig zusammengehaltene und von inneren und äußeren Feinden befreite Reich sollte weiter von innen heraus umgebildet werden durch Widererweckung oder doch neue Pflege altrömischen Geistes, altrömischer Institutionen und altrömischer Religion. Zur Erreichung des ersteren Zieles hatte Decius viel zu tun; er hatte Bürgerkriege zu unterdrücken und Einfälle von Barbaren zurückzuweisen. Er hatte Gegenkaiser zu besiegen und herrschsüchtige Unterfeldherren niederzuhalten. Er teilte die Herrschaft, setzte Cäsaren ein und schickte sie in die Provinzen. Dadurch gefärdete er freitich widerum die Einheit und Macht des Reiches. Es musste deshalb wenigstens mit Entschiedenheit alles aus dem Wege geräumt werden, was diese Gefar vergrößern konnte. Das war vor allem das Christentum, diese äußerst zalreiche und durch alle Regionen verzweigte Assoziation. Decius folgte nur dem Trajan, dessen Namen er auch trug, indem er dem Christentume als einer Hetärie feind wurde. Dem andern der oben angegebenen Ziele suchte sich Decius durch folgende Schritte zu nähern. Er machte sich um die Stadt Rom verdient dadurch, dass er sie schmückte und befestigte. Er ehrte den Senat. Er erneuerte das Amt des Censors. Er trat als Rächer der alten versäumten Götter auf. Das fürte ihn in den Kampf gegen die fremde, neue, unerlaubte Religionsform, welche Denken und Tun umgestaltete, die Tempel öde machte und bereits einen Stat im State geschaffen hatte. So geschah es, dass Decius den Plan fasste, das Christentum auszurotten, und im Jare 250 eine allgemeine Verfolgung gegen dasselbe anordnete. Diese Verfolgung wird nach alter Rechnung als die siebente bezeichnet; sie unterscheidet sich aber wesentlich von allen vorhergegangenen hinsichtlich der Ausdehnung, Strenge und Wirkung, so dass man sie die erste allgemeine Christenverfolgung im römischen Reiche nennen kann. Es gab viele schwache und nichtswürdige Christen. Die Untreuen wurden lapsi genannt und zu ihnen wurden gerechnet thurificati, sacrificati, libellatici (welche sich von den Behörden eine Bescheinigung erkauften, als hätten sie geopfert) und acta facientes (welche falsche Erklärungen zu Protokoll gaben). Aber es fanden sich überall auch einzelne standhafte Bekenner, ihre Zal mehrte sich nach dem ersten Schrecken und sie wurden bald Gegenstand der schwärmerischen Verehrung der übrigen Christen. Man unterschied Konfessoren, welche wegen ihres Bekenntnisses Leiden zu erdulden hatten, und Märtyrer, welche dafür sterben mussten. Zu jenen gehörte Origenes und eine große Menge von Klerikern. Auf die Vorsteher der Gemeinden war die Verfolgung hauptsächlich gerichtet. Viele Bischöfe entzogen sich deshalb ihren Kirchen und verbargen sich eine zeitlang; unter ihnen war auch Cyprian. Auch sieben ephesinische Jünglinge sollen damals geflohen sein. Sie kamen in eine Höle, schliefen da ein und erwachten erst 200 Jare später, in einer Zeit, als das Christentum längst zur Herrschaft gekommen war. So erzält die Sage, welche wenigstens im Occidente die Decianische Verfolgung als das früheste christliche Heldenzeitalter behandelt. — Decius erreichte seinen Zweck nicht und starb schon im Jare 251 im Kriege gegen die Goten an der unteren Donau. Er hatte nur

dazu beigetragen, daſs die Kirche aus der furchtbaren Züchtigung gereinigt, gebeſſert, gekräftigt hervorging und einen neuen großartigen Aufſchwung nahm. Die lapsi begehrten in der Mehrzal ſehr bald, wider in die Kirche aufgenommen zu werden und unterwarfen ſich zu dieſem Zwecke den ſchwerſten Büßungen. Aus der verſchiedenen Behandlung der lapsi entſprangen überall Streitigkeiten, auch die Kirchenſpaltungen, welche nach Feliciſſimus und Novatian benannt werden. Sie zogen ſich in die Regierungszeit des Gallus und Voluſianus, welche die Verfolgung fortdauern ließen, und des Valerianus, welcher dieſelbe nach kurzer Ruhe in großer Strenge wider aufnahm. — Über Decius ſiehe die Schriftſteller, welche in Paulys Realencyklopädie II. 880 angefürt ſind, über die Decianiſche Verfolgung Euseb. hist. eccl. VI, 40—42 und Cypr. sermo de lapsis und ſeine Briefe. Zu vergl. iſt Gfrörers allg. Kirchengeſch. I, 553—556; Burckhardts Zeit Conſtantin des Großen S. 22 und Bernhardts politiſche Geſchichte des röm. Reichs von Valerian ꝛc. S. 7—9. **Albrecht Bogel.**

Decius, Nikolaus, ein faſt mythiſcher Name aus der Hymnologie des ſechzehnten Jarhunderts. In der Kirchenhiſtorie Braunſchweigs van Rethmayer Bd. III, S. 19 findet ſich die Natiz, daſs die evangeliſchen Geſänge „Allein Gott in der Höh' ſei Ehr" und „O Lamm Gottes unſchuldig" van einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor ſeinem Übertritt Prapſt des Kloſters Steterburg bei Wolfenbüttel, nach demſelben Lehrer an der Katharinen- und Ägidienſchule in Braunſchweig und zuletzt Pfarrer in Stettin geweſen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei ins Deutſche übertragen worden ſeien. Seinen Tad ſall van fanatiſchen Kathaliken bereitetes Gift herbeigefürt haben. Dieſe Notiz, die ſich auf die Ausſage eines gewiſſen Antan Steinmann ſtützt, wurde ziemlich allgemein angenammen; neuerlich iſt darauf aufmerkſam gemacht warden, daſs die Stettiner Lakalgeſchichte van einem Prediger dieſes Namens keine Spur finden laſſe; Oberhey aber hat in der Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und Leben, 1856, S. 34, darauf aufmerkſam gemacht, daſs in Stettin ſeit etwa 1523 ein Prediger Nikolaus a Curia (alſo van Hof) die Reformatian vertrat und am 21. März 1541 Nikolaus Houeſch, „Paſtor an St. Niklaus-Kirchen", eines plötzlichen Todes ſtarb. Darnach hat 1868 Dr. H. Franck in ſeiner Schrift: Paulus vom Rade, die einleuchtende Vermutung aufgeſtellt, Nik. van Haſ und Nik. Decius (van decere) ſei dieſelbe Perſan. Etwas durchſchlagendes läſst ſich gegen ſolche Annahme kaum aufſtellen. Es wird alſa bis auf weitere Ermittelungen dabei zu bleiben ſein: Decius war der Verfaſſer der zuerſt in niederdeutſcher Sprache erſchienenen Lieder: Aleyne Gadt yn der Hoege ſy eere (Gloria in excelsis Deo), zuerſt gedruckt 1526; Hyllich ys Gadt de vader (Sanctus); O Lam Godes vnſchüldich (Agnus Dei), beide zuerſt gedruckt 1531. — Vgl. Wackernagel, Das deutſche Kirchenlied, 3, 565 ff. — Allg. deutſche Biographie, 4, 791 ff.

G. Plitt.

Decretalen und Decretalenſammlungen, ſ. Kananen- und Dekretalenſammlungen.

Decretum Gratiani, ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen.

Dedan, ſ. Arabien I, 598.

Defensor matrimonii heißt in der kathaliſchen Kirche der nach einer den Annullatiansprozeſs bei Ehen ordnenden Kanſtitutian P. Benedikts XIV. (Bulle Dei miseratione v. 3. Nov. 1741) in jeder Diözeſe angeſtellte Beamte, welcher bei derartigen Prazeſſen von amtswegen alle für die Gültigkeit der Ehe ſprechenden Momente geltend zu machen hat. — Das ältere proteſtantiſche Kirchenrecht kennt weder beim Annullations-, noch auch beim Scheideprazeſſe etwas änliches. Erſt eine preußiſche VO. v. 28. Juni 1844 hat dabei einem Statsanwalte eine analoge Stellung gegeben. Darſtellung der in den preuß. Geſetzen üb. d. Eheſcheidung unternammenen Reſarm, Berlin 1844, und in v. Savignys vermiſchten Schriften, Bd. 5, Num. 55 f. beſonders S. 327. Wegen der Provinz Hannover ſ. Geſ. v. 1. März 1869. Der Statsanwalt iſt indes weniger unbedingt, als der Defenſar, darauf gewieſen, für Aufrechthaltung der Ehe zu wirken. **Meier.**

Definitoren geistlicher Orden. Jeder Orden begriff im Mittelalter mehrere Kongregationen, und jede Kongregation war in mehrere Bezirke geteilt, welche Definitionen hießen und also eine gewisse Anzal von Klöstern umfaßten; die Vorsteher der Klöster jeder Definition standen unter der Aufsicht von Bezirksoberen, die Definitoren hießen; diese standen unter der Leitung der Provinzialen oder Oberen der Provinz, diese unter dem Ordensgeneral. Jetzt sind die Definitoren meistens nicht mehr vorhanden.

Degradation, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Dei gratia. Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen sich gewönlich durch Gottes Willen (διὰ θελήματος θεοῦ) berufen nennt, so liegt es nicht fern, daß sich Bischöfe, welche sich als Nachfolger des Apostels ansehen, einer änlichen Bezeichnung bedienten. Per gratiam Dei episcopus nennt sich Felix von Rom 356 (Hardouin, Coll. Concil. I, 757). Andere Ausdrücke, wie Dei oder Christi nomine, miseratione, misericordia, wechseln später und werden wie von Geistlichen auch von hohen weltlichen Personen gebraucht. Seit dem 15. Jarhundert ist der Titel: Von Gottes Gnaden, ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem diese dadurch an den höheren Herrn, von dem sie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, ist dieser Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürsten zu Von Volkes Gnaden machen wollten, verteidigt worden. M. s. Geisler, de titulo: Nos Dei gratia, Lipsiae 1677, 4°; Tilesius, de sensu tituli: Nos Dei gratia, Regimont, 1723, 4°; Heumann, de titulo Dei gratia, Gotting. 1727 u. a. Mabillon, de re diplomatica lib. II. cap. II, § X; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I, Th. II, S. 150 ff.

Meier (H. F. Jacobson †).

Deismus. Der Name wird in einem doppelten Sinn gebraucht, in metaphysischem und in dogmengeschichtlichem Sinn. Im metaphysischen Sinn unterscheidet man Deismus von Theismus, und bezeichnet mit Deismus eine gewisse Denkweise in Beziehung auf Gott und sein Verhältnis zur Welt überhaupt, und zwar diejenige Ansicht, welche (im Gegensatz gegen den Atheismus) das wirkliche Sein Gottes anerkennt, welche (im Gegensatz gegen den Pantheismus) die Verschiedenheit Gottes von der Welt, seine Überweltlichkeit festhält, aber die Gottheit als von der Welt nicht bloß verschieden, sondern auch geschieden denkt, in ein äußerliches Verhältnis zu der Welt setzt, als ob das Weltganze, einmal geschaffen, one weiteres Einwirken Gottes, seinen geregelten Gang den anerschaffenen Naturgesetzen gemäß fortsetze. Dagegen denkt der Theismus den lebendigen Gott auch in einem fortwärenden, lebendigen, inneren Verhältnis zur Welt, so daß er auf das Schöpfungsganze wie auf alle einzelnen Geschöpfe jeden Augenblick erhaltend und regierend wirkt. Dieser metaphysische Sprachgebrauch des Wortes Deismus ist übrigens erst von neuerem Datum.

In dogmengeschichtlichem Sinne versteht man unter Deismus eine Auffassung des Christentums, welche in demselben lediglich eine leicht faßliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben erkennt und alles, was hiemit unvereinbar ist oder scheint, vermöge freier Prüfung durch den Verstand, als unecht aus dem Christentum ausscheidet. Sachlich betrachtet ist der Deismus soviel als Naturalismus, denn er erklärt die natürliche Religion für die Norm und Summa auch der christlichen Religion; formell betrachtet ist er soviel als Rationalismus, sofern er der Vernunft und dem von aller Auktorität unabhängigen Denken ein unbegrenztes Recht zuspricht, die gegebene christliche Religion, die Offenbarung, zu prüfen und zu läutern.

Geschichtlich ist dieser Deismus in England aufgetreten wärend des 17. und 18. Jarhunderts. Diese Erscheinung war bedingt durch den Gang, welchen in England selbst teils die Reformation, teils die Philosophie, teils die allgemeine Bildung genommen hatten, wärend vom Ausland her teils der Socinianismus teils Spinozas Kritik der Offenbarung, teils französische Zustände mitwirkten. Der Gang der englischen Reformation war ein sehr kampfreicher gewesen, und es hatten sich innerhalb des reformirten Gebietes so verschiedene Parteien von Nonkonformisten oder Dissenters der bischöflichen Statskirche gegenüber

feſt gegliedert, daſs der Drang natürlich wurde, ein jenſeits des Streites liegendes Gebiet religiöſer Warheit zu ſuchen, auf welchem alle Parteien ſich würden vereinigen können. Die Philoſophie wurde in England ſo, daſs nicht bloß eine gewiſſe Schule entſtand, ſondern auch die allgemeine Bildung die Hauptergebniſſe ſich aneignete, zuerſt von Franz Bacon von Verulam († 1626) bearbeitet: er reformirte die bisher ſcholaſtiſche Philoſophie durch Zurückfürung auf Erfarungserkenntnis (Empirismus); wärend er ſelbſt jedoch zwiſchen Glauben und Wiſſen, Theologie und Philoſophie eine ſcharfe Grenze gezogen hatte, wurde von anderen ſein Beſtreben, alle Philoſophie auf denkende Erfarung zurückzufüren, auch auf den Glauben und das Chriſtentum angewendet, welches er nur auf Gottes Wort hatte gründen wollen. Thomas Hobbes († 1679) fürte vollends alle Erkenntnis auf Sinnesempfindung und deren Bearbeitung durch den rechnenden Verſtand zurück (Senſualismus, ſtatt Empirismus), dem entſprechend leitete er alles Wollen aus ſinnlicher Empfindung und Begierde ab, wornach nichts an ſich gut oder böſe iſt und keine ſittliche Regel ſchlechthin gilt; aller religiöſe Glaube und Kultus iſt nach ihm teils aus wisbegierigem Nachdenken über gemachte Erfarungen, teils aus Furcht entſprungen, und durch Statengründer und Geſetzgeber ſowie durch Offenbarung „geformt" und zur poſitiven Religion geworden. Die Offenbarung und heilige Schrift bezweckt Gründung eines Reiches Gottes, der Inhalt aber von Gottes Wort kann teilweiſe *übervernünftig*, nie *vernunftwidrig* ſein. Die Kirche iſt ein Gemeinweſen von Chriſten, das als rechtliche Geſamtperſon ſchlechthin vom Statsoberhaupt abhängt, der Souverän iſt kraft göttlichen Rechtes auch oberſter Seelſorger, und hat zu beſtimmen, was gelehrt werden darf und rechtgläubig iſt. Hobbes wirkte, one eine eigentliche Schule zu gründen, auf die allgemeine Bildung tief ein und wurde, mit Thorſchmid zu reden, „der Großvater aller Freidenker in England". Noch umfaſſender aber geſtaltete ſich der Einfluſs Johann Lockes († 1704), der ebenfalls alles Wiſſen, auch alle religiöſen und ſittlichen Begriffe aus Sinnesempfindung und Reflexion ableitete und der Vernunft die Vollmacht zuerkannte, ſowol über die Wirklichkeit einer Offenbarung als über den waren Sinn der Offenbarung zu entſcheiden; die Offenbarung könne nur ſolche Warheiten mitteilen, die der Vernunft nicht widerſprechen, welche aber die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft entweder mit Mühe oder gar nicht entdeckt und im beſten Fall nur in wiſſenſchaftliche Form gefaſst haben würde, wärend die Offenbarung ſie in einfacher, allgemein faſslicher Geſtalt mitteilt. Die chriſtliche Warheit iſt zwar nicht *aus* der Vernunft erzeugt, kann aber *durch* Vernunft begriffen werden. Daſs das bibliſche Chriſtentum durchaus vernunftgemäß ſei, iſt der Grundgedanke ſeiner Schrift: The Reasonableness of Christianity 1695. So wurde Locke ein Stützpunkt der rationaliſtiſchen Richtung, wiewol auch die Gläubigen ſich an ihn kraft ſeines Offenbarungsglaubens anſchloſſen.

Die Reihe der eigentlichen Deiſten eröffnet Eduard Herbert, Lord Cherbury († 1648), ein Welt- und Statsmann, der durch Wiſſenſchaft und viele Reiſen gebildet, in zwei Schriften: De Veritate, 1624, und De Religione Gentilium (1645), 1663, nebſt zwei kleineren Schriftchen: De causis errorum und De religione laici, ſeine religionsphiloſophiſchen Gedanken niedergelegt hat. Das erſtgenannte Werk iſt eine Art Kritik des Wiſſens, das zweite eine Kritik des Glaubens, eine „censura religionis". Herbert ſtellt die Religion hoch, als das einzige ſpezifiſche Merkmal des Menſchen, wornach kein Menſch, der geſunden Geiſtes iſt, Atheiſt ſein könne. Da er Sittlichkeit und gegenſeitige Eintracht für den notwendigen Zweck aller Religion anſah, und doch Streit und Zwietracht in Nebendingen herrſchend fand, ſo forſchte er nach den Gründen davon, und fand *fünf Hauptwarheiten* als den Kern aller Religion, auch der heidniſchen, nämlich: 1) Daſein eines höchſten Gottes; 2) Pflicht der Verehrung desſelben; 3) Tugend und Frömmigkeit ſind die Hauptteile der Gottesverehrung; 4) Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und zu laſſen; 5) Wirklichkeit göttlicher Vergeltung, teils in dieſem, teils in jenem Leben. Die Entartung und das Sinken der urſprünglich reinen und vernünftigen Naturreligion glaubt er den Prieſtern ſchuld geben zu müſſen, die aus eigennützigem Intereſſe anderweitige Lehren, Gebräuche und Ord-

nungen erfunden und eingefürt hätten. Dessenungeachtet seien die „fünf Grundsäulen der reinen Religion“ fest stehen geblieben. Übrigens sei auch in der Geschichte des Christentums die ursprünglich reine, auf den fünf Warheiten beruhende, Religion durch die Hierarchie verfälscht worden. Diese fünf Artikel seien, auch one Offenbarung (welche Herbert zwar nicht für unmöglich, jedoch nur unter starken Bedingungen für glaubhaft erklärte), zur Erlangung des Heils hinreichend, wie sie denn auch jenseits allen Streites der Religionsparteien liegen und zu jeder Zeit aller Orten anerkannt sein sollen. Herberts Einfluss zeigt sich schon bei dem nächsten Schriftsteller, welcher desselben Weges kam: Karl Blount († 1693), Übersetzer der zwei ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana, 1680, und Verfasser einer Schrift: Anima Mundi, 1679, sowie der Oracles of Reason, 1695 (nach seinem Tod erschienen), hat von Hobbes die Auktorität des Stats in Sachen der Religion angenommen, von Herbert die fünf Artikel nebst der Ansicht, dass die ursprünglich reine und vernünftige heidnische Religion nur durch die Selbstsucht der Priester mittels erdichteter Offenbarungen entstellt worden sei. One je einen direkten Angriff zu wagen, sucht er das Christentum indirekt in Schatten zu stellen, und zwar mit Waffen des Witzes und geistreicher Ironie, in einem Ton, wie er damals, in dem Zeitraum der Restauration (1660—1689), besonders unter Karl II., herrschend war.

Nachdem aber durch die Revolution von 1689 die Stuarts gestürzt, der Prinz von Oranien als Wilhelm III. auf den Thron erhoben, die Pressfreiheit 1694 gesetzlich geworden war, und Locke die „Vernünftigkeit des Christentums“ als Losung ausgegeben hatte, trieb die deistische Aufklärung, deren Keime bisher gelegt waren, eine rasche Blüte, um nach einem halben Jarhundert wider zu verwelken. Im Jar 1696 machte ein Irländer, Johann Toland († 1722), Aufsehen durch die Schrift: Christianity not mysterious, worin er mittels Lockescher Methode, aber in der Sache über Locke hinausgehend, den Satz durchfürte und zu begründen suchte, nicht nur, dass die Lehren des Evangeliums nicht *wider* die Vernunft seien (Hobbes und Locke), sondern auch dass gar nichts *Übervernünftiges*, wirklich Geheimnisvolles und Unergründliches im Evangelium sei, dass sämtliche geoffenbarte Religionswarheiten, weil sie jedenfalls höchst nützlich und notwendig seien, auch ganz ebenso faslich und verständlich sein müssen, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser u. dgl. wissen. Um diese, angesichts aller Wunder der heiligen Geschichte und der unergründlich tiefen, sittlichen und religiösen Warheiten des Evangeliums erstaunlich küne Behauptung zu erweisen, ging Toland teils vom Wesen der Vernunft und der Erkenntnis überhaupt aus, teils suchte er aus der Bibel selbst, sowie aus den Kirchenvätern, nachzuweisen, dass im echten Urchristentum keine schlechthin unbegreiflichen Geheimnisse sich finden, solche seien vielmehr erst im Laufe der Zeit, durch Anbequemung an das Judentum mit seinen levitischen Gebräuchen und Festen, an das Heidentum mit seinen Mysterien, sowie durch Einmischung der Philosophie, eingeschwärzt worden. Dieses Buch, eine der Hauptschriften des Deismus, reizte nicht nur zu heftigem Widerspruch in Gegenschriften, sondern wurde auch kraft Beschlusses des irischen Parlaments durch Henkershand öffentlich verbrannt, wärend der Verfasser für seine Person nur durch schnelle Flucht aus Dublin der gerichtlichen Verfolgung entging. Noch im Jare 1700 verhandelte die Konvokation der anglikanischen Geistlichkeit über dieselbe Schrift in Verbindung mit einer anderen (Amyntor), worin Toland gelegenheitlich kritische Zweifel gegen die Echtheit mehrerer urchristlicher Denkmale hatte einfließen lassen, Zweifel, die um so mehr Anstoß erregten, als sie in einer gewissen Unbestimmtheit gehalten waren, so dass die Tragweite derselben eine viel größere zu sein und das Neue Testament selber zu treffen schien. In seiner Verteidigung erklärte jedoch Toland, dass er keine Schrift des Neuen Testaments, sondern bloß Schriften von apostolischen Vätern u. a. im Auge gehabt habe, und ließ sich auf die kritischen Fragen über das Neue Testament nicht näher ein. Der Mann sank indessen geistig immer tiefer; seine späteren Schriften (Letters to Serena, 1704; Nazarenus, 1718; Pantheisticon, 1720) verraten, bei manchen Merkmalen vielseitiger Gelehrsamkeit, doch auch einen feindseligen ver-

bitterten Geist, welcher zu Verhönung der christlichen Offenbarung und zu einem unwissenschaftlichen Pantheismus hinneigte.

Bedeutender tritt Anton Collins († 1729) auf, persönlich ein vertrauter Freund Lockes, dessen Prinzipien und Methode er sich angeeignet hatte; er verteidigte und empfahl in seinem ananym erschienenen Discourse on Freethinking 1713, im Gegensatz gegen blinden Auktoritätsglauben, das „freie Denken" (unter dem er sich aber nur ein ungläubiges Denken varstellte), als ein Menschenrecht, das nie beschränkt werden könne und dürfe; denn es sei durch die Bibel selbst erlaubt und geboten, schon die Propheten des Alten Testamentes seien große Freidenker gewesen, Christus selbst fardere auf, in der Schrift zu forschen, und der Apostel Paulus anerkenne die Freiheit des denkenden Urteils, indem er Gründe und Beweise gebrauche. Überdies trage das freie Denken zum Wol der Gesellschaft vieles bei, und von jeher seien die durch Einsicht und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen. — Dieses Buch, das übrigens mit schlecht verhaltener Bitterkeit wider Christentum und Kirche, ja wider die Menschheit geschrieben und an persönlichen Seitenhieben reich ist, rief eine Menge Gegenschriften hervor, unter welchen die von dem berühmten Philologen und Kritiker Richard Bentley verfaßte die geistreichste und schlagendste war. Die Gegner stimmten übrigens mit Collins und dessen Meister, Locke, darin vollkommen überein, daß Vernunft und Offenbarung keinen absoluten Gegensatz bilden können, und daß das Denken in voller Freiheit zu üben sei; nur forderten sie, daß das Denken ein *warhaft* freies und nicht von Vorurteilen des Unglaubens befangenes sein müsse. Ein Jarzehnt später griff Collins aus Anlaß einer Schrift Whistons den Beweis für die göttliche Auktorität des Christentums, wie er aus den *Weissagungen* gefürt zu werden pflegt, indirekt an. Er fürte in der Schrift: A Discourse af the Grounds and Reasons af the christ. Rel., 1724, nach einer Kritik der Whistonschen Hypothesen und Versuche, den Gedanken aus, daß der Hauptbeweis für das Christentum allerdings der aus den Weissagungen sei, daß aber dieser nur mittels allegarischer Auslegung gefürt werden könne. Jede neue Offenbarung sei auf eine frühere gegründet, und so hange auch die Warheit des Christentums von der Offenbarung des Alten Testamentes ab; der Hauptartikel des Evangeliums, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, habe nur aus dem Alten Testamente dewiesen werden können, wie denn auch wirklich die Apostel diesen Weg eingeschlagen haben. Weder Wunder noch Echtheit und Glaudwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher können von der Warheit des Christentums überzeugen. Ist der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testamentes gültig, so steht das Christentum auf seinem waren Grunde unüberwindlich fest; ist aber jener Beweis falsch, sa ist das Christentum grundlas. Der Weissagungsbeweis nun, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller füren, beruht, nach Collins, durchaus auf typischer und allegarischer Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen, das ganze apastolische Christentum ist gleichermaßen auf Typik und Allegarie gegründet; wenn man also mit Whiston die allegorische Auslegung als schwach und schwärmerisch verwirft, sa zerstört man die Grundlage des Christentums. Und in der Tat lief die stillschweigend angedeutete Meinung des Verfassers darauf hinaus, das Christentum ermangle einer haltbaren Grundlage, weil der einzig mögliche Beweis für dasselbe ganz und gar nicht bündig sei.

Ein lebhafter Streit erhad sich wider diese Ansicht, indem die Gegner teils den Satz bestritten, daß das Christentum positiv auf das Alte Testament gegründet sei, teils auf die wirkliche Kongruenz der Weissagung und Erfüllung hinwiesen, teils das tatsächliche Varhandensein typischer Weissagungen im Alten Testamente behaupteten, teils zugaben, daß die Schriftsteller des Neuen Testamentes in einzelnen Deutungen van alttestamentlichen Stellen geirrt haben könnten. Collins hatte darin gefehlt, daß er die anscheinenden Schwächen des urchristlichen Weissagungsbeweises als Waffe gegen das Christentum überhaupt gebrauchen wallte; seine Gegner aber irrten meist darin, daß sie mit ihrer modernen Theologie dem Urchristentum zu Hilfe kammen zu müssen glaubten.

Die Erörterung über den Beweis aus den Weissagungen fürte auf den verwandten Beweis für die Göttlichkeit des Christentums aus den Wundern. Thomas Woolston († 1731) mischte sich anfangs in den Streit über die Weissagungen, und zwar als ein begeisterter, ja schwärmerischer Verehrer der allegorisirenden Methode; nachher übertrug er diese Methode auf die Erzälungen von den Wundern Jesu, in sechs Abhandlungen nebst zwei Verteidigungsschriften, Discourses on the Miracles of our Saviour, 1727—30. Er erörterte nach und nach 15 Erzälungen der Evangelien über Wunder Jesu ausfürlich in der Weise, dass er die Schwierigkeiten aufzeigte, woran jede dieser Geschichten, wörtlich verstanden, leide, wobei er teils die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters, teils den Charakter der handelnden Personen verdächtigte und jedesmal zu dem Ergebnis gelangte, der Buchstabe der Geschichte habe keinen vernünftigen Sinn, sondern die Erzälung habe eine mystische Bedeutung. Die letztere kommt aber immer darauf hinaus, dass die Schrift eben allegorisch und nicht buchstäblich auszulegen sei. Woolston verfärt bei seinen „Invektiven gegen den Buchstaben der Geschichte" nicht nur mit einer empörenden Unehrerbietigkeit gegen die heilige Schrift, sondern auch mit einer unsinnigen Willkür, wärend er in dem Positiven, was er aufstellt, stets den Eindruck einer bemitleidenswerten Gedankenarmut macht, indem er sich unaufhörlich in einem und demselben engen Kreise von Vorstellungen dreht. Unter den vielen Streitschriften wider Woolston, der übrigens auch gerichtlichen Strafen nicht entging, war Sherlocks „Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu" die gelungenste und verbreitetste. Gegen diese trat 15 Jare später Peter Annet († 1768) auf, indem er die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung Jesu angriff; er bestritt hierauf auch die Wunder im Leben des Apostels Paulus, verbunden mit Angriffen auf den Charakter des Apostels. Annet legte das allegorische Gewand Woolstons ab, ließ sich auf den Begriff des Wunders mit negativer Kritik ein, behandelte aber den Charakter des Apostels Paulus und die biblische Geschichte überhaupt in einer so rücksichtslos wegwerfenden Art, dass dieselbe ein leidenschaftliches und zerrissenes Gemüt verriet.

Nachdem von den Deisten die Forderung, dass das Christentum ein vernünftiges und geheimnisloses sein, die Vernunft aber in religiösen Fragen freien Lauf haben müsse, geltend gemacht, und die Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christentums einer auflösenden Kritik unterworfen worden waren, so fragte es sich: was soll denn der positive Gehalt des Christentums der Aufklärung sein, das die Deisten befürworten? Die Antwort lautete zunächst dahin: eine Religion, welche Sittlichkeit zu ihrem Zweck und Prinzip hat. Diesem Gedanken lieh Graf Shaftesbury († 1713) Worte, wiewol er nicht streng zu den Deisten zu rechnen ist, in den Characteristics, 1711. Er war für die Idee des Schönen begeistert, sah in der Welt eine von Gott geschaffene Harmonie, im sittlich Guten wesentlich das Schöne, und suchte demgemäß eine rein diesseitige Religion des Schönen, welche die Vollendung der Tugend wäre. Dadurch war der feine hochgebildete Weltmann gegen das Christentum eingenommen, das ihm durch Verheißung eines Tugendlones, durch Vertrösten auf den Himmel die reine Sittlichkeit, welche Selbstzweck ist, zu verderben schien. Übrigens hat er seine Opposition gegen das Christentum stets schalkhaft zu verhüllen gewusst, und ist mehr indirekt als durch offene Verneinung und Bekämpfung dem christlichen Glauben entgegengetreten.

Die Gesamtansicht des Deismus über Religion und Christentum ist endlich vollständig an den Tag getreten in Matthäus Tindals († 1733) Christianity as old as the Creatiou: or the Gospel a Republication of the Rel. of Nature, 1730. Tindal, nach Skelton „der große Apostel des Deismus", hat in dieser Schrift, welche als das deistische Grundbuch betrachtet werden kann, die Ansicht durchgefürt, dass die natürliche Religion schlechthin vollkommen, und das Christentum nur insofern wirklich Religion sei, als es mit der natürlichen Religion identisch ist. Religion überhaupt ist ihm nämlich nichts anderes als Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet wird. Diese in

Sittlichkeit bestehende und auf der Vernunft der Dinge beruhende Religion der Natur ist nach Tindal schlechthin vollkommen, und kann durch eine Offenbarung in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert noch beeinträchtigt werden. Wenn irgend eine positive Religion von der natürlichen sich unterscheiden sollte, so könnte dies nur insofern der Fall sein, als ihre Vorschriften nicht auf der Natur und Vernunft der Dinge, sondern auf reiner Willkür beruhten. Das Christentum ist in der Tat identisch mit der natürlichen Religion; es ist, soweit es etwas neues ist, Widerherstellung der ursprünglichen natürlichen Religion, welche durch Aberglauben entartet war; und weil das Christentum mit natürlicher oder Vernunftreligion zusammenfällt, so hat die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze. Der Grundbegriff dieses Systems, die „natürliche Religion", ist ein unklarer und ungeschichtlicher, was die Gegner, besonders Johann Conybeare, a Defence of Reveal'd Religion, gehörig geltend machten; andererseits ist darin das Wesen und die Würde des Christentums verkannt, was den in dieser Hinsicht auf dem gleichen Standpunkt befindlichen Gegnern nicht so klar war. Ein deistisches Buch, das zu Tindals a priori deducirender Schrift die Ergänzung bildet, ist „das ware Evangelium Christi" von Thomas Chubb, dem Handschuhmacher († 1747). Chubb geht vom Neuen Testament aus und zeigt aus den Reden Jesu, was sein Zweck gewesen, welche Mittel er gewält, welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe; er findet, dass Christus nur dasjenige zur Pflicht mache, was schon unabhängig von ihm an sich pflichtmäßig sei; sein Beruf sei gewesen, die durch den Aberglauben der Heiden und Juden verwischte sittliche Lebensansicht von neuem gettend zu machen, und durch sein Vorbild und durch Stiftung frommer Vereine zu verwirklichen; das Christentum sei nicht Bekenntnis oder Fürwarhalten, sondern sittliches Leben, und das ware Evangelium Christi sei identisch mit der natürlichen Religion, — was ja Tindals Hauptsatz war. Mit besonderer Beziehung auf das Alte Testament fürte Thomas Morgan († 1743) in seinem Moral Philosopher 1737 ff. die deistische Ansicht durch. Er ging davon aus, dass die Entstellung des Christentums von dem Judentum herkomme, das dem ursprünglichen vernünftigen Christentum beigemischt worden sei; er befestigte eine fast dualistische Kluft zwischen Altem und Neuem Testament, kritisirte, auf Paulus, „den großen Freidenker seiner Zeit", gestützt, den Mosaismus und die israelitische Geschichte auf eine feindselige und verkehrte Weise, warf Versönung u. dgl. als „verdorbene Hefe des Judentums" weg, stellte sich als „deistischen Christen" den „Judenchristen" seiner Zeit mit Stolz gegenüber, — was viele Entgegnungen hervorrief, besonders das geistreiche Werk von W. Warburton: die göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, 1738 ff. Endlich verraten Lord Bolingbrokes († 1751) philosophische Schriften eine niedrige Denkungsart von der Religion, die er lediglich als ein Mittel für Statszwecke ansieht, welches überdies erst durch die Eitelkeit der Philosophen und durch selbstsüchtigen Betrug der Priester entstellt und zu einer hierarchischen Macht entartet sei. Das echte Christentum der Evangelien sei nichts anderes als die natürliche Religion, das kirchlich traditionelle Christentum sei das Werk von Menschen, die größtenteils sehr blöde, sehr wansinnig oder sehr betrügerisch waren; übrigens möge man nur alle Versuche, die philosophische Warheit mit der Schrift auszusönen, aufgeben, indem dadurch die Auktorität der Schrift nur erschüttert werden könne.

In dem letzteren Satz ist schon ein Standpunkt des unversönten Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung angedeutet und ein Pessimismus ausgesprochen, welcher von nun an Geltung erhielt, indem der Deismus an sich selbst zu verzweifeln und sich in Skepsis aufzulösen anfing. So richtet sich Dodwells des Jüngeren Christianity not founded on Argument, 1742, gegen allen „vernünftigen Glauben", gegen alle Versuche, den Glauben rationell zu begründen, und beweist, dass der Natur der Sache und der Bibel zufolge nicht die Vernunft es sei, die zum echten Glauben füren könne, sondern die überzeugende und erleuchtende Gnadenwirkung des heiligen Geistes. Aber so viel Wares der Verfasser auch sagt, so übertreibt er doch andererseits und scheint von skeptischem Geist

erfüllt zu sein. Diese Skepsis hat Hume († 1776) vollendet, indem er alle, die das Christentum mit Vernunftprinzipien verteidigen, für verkappte Feinde oder gefärliche Freunde des Evangeliums erklärt, den Glauben an Wunder und die ganze Geschichte der Religion durch Zweifel auflöst.

So hat der ganze Versuch, durch rationelle Bearbeitung das Christentum auf natürliche Religion zurückzufüren, in Verzweiflung an der Aufgabe geendigt, und der Deismus ist in Skepsis verlaufen, wärend zugleich die methodistische Erweckung in der englischen Kirche zur positiven Überwindung des Deismus beitrug. Indessen hat der englische Deismus auf den französischen Naturalismus und den deutschen Rationalismus wesentlich eingewirkt. — Bearbeitungen: Johann Leland, View of the principal deistical Writers — 1754. Übers. Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, 1755 f., 2 Theile. Thorschmid, Versuch einer vollst. Engelländischen Freydenker-Bibliothek, 1765—67. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, 1841.

G. V. Lechler.

Dekalog. Dieser Name (ὁ oder ἡ δεκάλογος), die Übersetzung des hebr. ʿaséreth ,hadebarim (mischnisch hadibroth), bezeichnet treffend den Inbegriff der zehn fundamentalen Gottesworte, welche die in Ex. c. 20—23 schriftlich gemachte sinaitische Grungesetzgebung, das sog. Bundesbuch (Ex. 24, 7; vgl. Deut. 4, 13), eröffnen. Die Thora selbst nennt sie die „Dekas der Worte", Ex. 34, 28; Deut. 4, 13. 10, 4, nicht der „Gebote". Nach talmudisch-jüdischer Teilung sind es auch nicht zehn Gebote, denn nach dieser ist „Ich bin Jehovah dein Gott" u. s. w. nicht das Prooemium, sondern das erste Wort, „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir, sollst dir kein Bild machen" das zweite Wort, das Doppelverbot des Begehrens das zehnte. Die zwei ersten Worte wurden, wie Maccoth 24ª und anderwärts gesagt wird, von Israel unmittelbar מפי הגבורה (aus dem Munde der Allmacht) und zwar ברבור אחד d. i. als Kontinuum vernommen. Hiermit hängt die zweifache Accentuation des Dekalogs in Ex. c. 20 und Deut. c. 5 zusammen. Die sog. untere Accentuation (טעם התחתון) gilt den 13 Versen und die obere (טעם העליון) gilt den 10 Worten; die ersten 2 Worte aber verlaufen von „Ich bin" bis „und denen die meine Gebote halten" one Silluk dazwischen als ein Ganzes, weil sie one Unterbrechung als Einheit vernommen wurden (s. die Abhandlung Heidenheims in seiner Pentateuch-Ausgabe Meor enajim, Bd. 2, S. 76—81). Ebendeshalb bilden die 2 ersten Worte Eine Sethume; auffällig aber ist es, dass auch das Doppelgebot des Begehrens, obgleich es als eins gilt, ein ם zwischen den zwei „du sollst nicht begehren" hat, wenigstens in korrekten Handschriften, wie Norzi bemerkt, der sich dadurch an der synagogalen Teilung der 10 Worte nicht irre machen lässt, aber auch keine Erklärung dieser vormasoretischen Markirung gibt. In der Tat hat die augustinisch-römisch-lutherische Zälung, welche von „du sollst nicht andere Götter haben" anhebt, das Bilderverbot in das Gebot der Monarchie einrechnend, und die Verbote des Begehrens als zwei betrachtet, daran nur eine schwache Stütze; günstiger ist ihr der Wechsel des Verbums im Deut. 5, 18 wo mit לא תחמד das Verbot des Weibes des Nächsten vorausgeht und dann mit ולא תתאוה das Verbot seines Hauses, Feldes u. s. w. folgt. Die freie deuteronomische Reproduktion des Dekalogs inmitten der rekapitulirten Auszugs- und Gesetzgebungsgeschichte ist höchst verwunderlich. Das Sabbatgebot (hier nicht mit זכור, sondern שמור beginnend) wird im Exodus durch den Rückblick auf den Schöpfungssabbat Gottes, hier aber (gemäß dem Reichtum des Deuteronomiums an ägyptischen Erinnerungen) durch den Rückblick auf die ägyptische Knechtschaft motivirt, von wo Israel mit Dank gegen Gott den Erlöser sich erinnern müsse, wie dem Knechte und der Magd zu Mute ist. Diese über den Buchstaben der Bundesworte erhabene Freiheit begreift sich, wenn der Gesetzesmittler selbst der Sprecher ist; die neueste Pentateuchkritik aber sieht sich dadurch zu der Schlussfolgerung gedrängt, dass der Dekalog zur Zeit des Deuteronomikers, also in der jeremianischen Zeit, noch nicht die feste Gestalt einer authentischen Urkunde hatte (Graf, Die Gesch. Bb. des A. T., 1866, S. 20). Neben der talmudisch-jüdischen und augustinisch-römisch-lutherischen Teilung des Dekalogs gibt es noch eine dritte, die hellenistische (bei Josephus, Philo, Origenes),

welche in der griechiſchen und der reformirten Kirche zur Geltung gekommen iſt. Sie zält wie folgt: 1) Kein Abgott; 2) Kein Bild; 3) Gottes Namen nicht miſsbrauchen; 4) Sabbat; 5) Eltern; 6) Nicht töten; 7) Nicht ehebrechen; 8) Nicht ſtehlen; 9) Nicht falſch zeugen; 10) Nicht begehren [wofür LXX Ex.: 6) Nicht ehebrechen; 7) Nicht ſtehlen; 8) Nicht tödten; vgl. Röm. 13, 9 und dagegen Matth. 19, 18, wider anders Luc. 18, 20 und nach Tiſchendorf ebenſo Mc. 10, 19]. Die Frage, wie die zehn Warte auf die zwei Tafeln verteilt waren, wird dadurch, daſs noch Ex. 32, 15 dieſe auf beiden Seiten beſchrieben waren (ſ. Keil zu Ex. 31, 18), um ſo verwickelter. Sie wird in jer. Schekalim VI, 1. bab. Schabbath 104ᵃ Megilla 2ᵇ diskutirt und die Anſichten gehen bunt durcheinander. Mit der nächſtliegenden Annahme, daſs die zehn Worte je 5 auf einer Tafel ſtanden, verbindet ſich die Anſicht, daſs die Buchſtaben durchgegraben und alſo auf der andern Seite der Tafel in umgekehrter Folge zu leſen waren (ſ. Mendelsſohns Pentateuch zu Ex. 32, 15). Nach der Paraſchenteilung, welche im Exodus mit זכור des Sabbatgebots einen neuen Abſatz beginnen läſst, zerfallen die 10 Worte in 3 + 7, was räumlich vorſtellbarer iſt: hienach wären auf der erſten Tafel 76 Wörter, auf der zweiten 96 zu ſtehen gekommen, vielleicht ſo, daſs die Schrift der Vorderſeite ſich auf der Rückſeite fortſetzte. Bei der Anſicht, daſs die 10 Worte je 5 auf den zwei Tafeln ſtanden, kommen nach der talmudiſch-jüdiſchen Zälung auf die zweite Tafel mit לא תרצח beginnend (Mechilta f. עח ed. Weiss), von den 172 Wörtern des Dekalogs nur 26 — ein höchſt unwarſcheinliches Miſsverhältnis. Indes entſcheidet die Verteilung im Raume nicht zugleich über die innere ſachliche Teilung. Eine Hauptfrage iſt die, ob das Elterngebot den Pflichten gegen Gott, mit denen der Dekalog anhebt, oder den Pflichten gegen den Nächſten zuzuzälen iſt. Nach der üblichen kathaliſch-lutheriſchen (3 + 7) und reformirten Halbirung (4 + 6) beginnt das Elterngebot die Reihe der Nächſtenpflichten, wofür bei den Alten irrig Eph. 6, 2 angefürt wird. Teilt man die Zehn in 5 + 5, ſo beſchließt es (ſowol nach rabbiniſcher als helleniſtiſcher Zälung das fünfte) die Reihe der Pflichten gegen Gott, indem die Eltern nicht als Mitmenſchen, ſondern als Repräſentanten Gottes des Schöpfers und Regierers in betracht kommen. Dies iſt wol das Richtige und das Elterngebat, mag es als fünftes oder als viertes gezält werden, beſchließt die Pflichten der pietas, worauf die der probitas folgen. So z. B. Öhler, mit dem wir auch darin übereinſtimmen, daſs die auguſtiniſch-römiſch-lutheriſche Zälung, welche dem Bilderverbot ſeine Selbſtändigkeit entzieht, irrig iſt. Mag dieſes Gebot bei Übertragung des Dekalogs auf das neuteſt. Gebiet als minder weſentlich erſcheinen, als Bundeswart an ein Volk inmitten heidniſcher Umgebung, an ein ſeiner Natur nach, wie die Auszugsgeſchichte zeigt, zum Heidentum abſchüſſiges Volk war es von größter Bedeutung. Wird es beſonders gezält, ſo iſt das Doppelverbat des Begehrens Eines, denn die im Texte des Deuteronomiums zuläſſige Unterſcheidung der cupiditas impurae voluptatis und cupiditas inordinati lucri trifft im Texte des Exodus nicht zu, wo das Weib nicht voranſteht (außer in LXX, welche hier Ex. und Deut. gleichförmig macht) und wo das Verbum bei ſämtlichen Objekten das gleiche iſt. Vollends unzuläſſig iſt die altdogmatiſche Beziehung des 9. Gebates auf die concupiscentia actualis und des 10. auf die concup. originalis, ſchon deshalb, weil der Dekalog ſich nicht an den Menſchen, ſondern an den Iſraeliten richtet. Der Dekalog iſt der Grundriſs des Willens Gottes an Iſrael und jeden einzelnen als Glied dieſes Volkes. Es iſt die Folge dieſer ſeiner volklichen Beſtimmung, daſs er mehr negativ als poſitiv lautet, mehr äußerlich als innerlich, mehr ſocial als perſönlich; er lautet volks- und zugleich zeitgeſtaltgemäß, indem er durch das Verbot aller Bildnerei der dermalen herrſchenden Nationalſünde der Idolalatrie zuvorkommt; er macht den Sabbat in äußerlicher und negativer Faſſung zu einem Tage der Ruhe von der Werktagsarbeit — er macht ihn dazu mit beſonderem Bezug auf die Knechte und Mägde und Tiere in Iſraels Dienſt und die Fremdlinge in deſſen Bereiche, und mit Hinweis auf den Schöpfungsſabbot, weil Iſrael als Volk auf dem Naturboden der Schöpfung ſteht, und mit Hinweis auf die Erlöſung aus der Knechtſchaft Ägyptens, weil die Volksgemeinde keine andere

Erlösung als diese kennt, und in seinen Drohungen und Verheißungen lautet er durchaus diesseitig, weil eine Volksgesetzgebung dem Jenseits entnommene Motive ausschließt. Das ist die eine Seite. Andererseits kann der Wille Gottes an sein Volk nicht in Widerspruch stehen mit seinem Willen an den Menschen als solchen. Dieser allgemeine Wille Gottes muss dem Dekalog als die nationale Besonderung desselben zu Grunde liegen; er muss mittelst Entnationalisirung und Verinnerlichung daraus entnommen werden können. Schon im Dekalog selbst zeigt sich die Strebung von außen nach innen. Denn wenn auch das 10. Gebot nicht auf die reine Innerlichkeit des Begehrens, sondern auf dessen Betätigung geht, wonach es Marc. 10, 19 in μὴ ἀποστερήσῃς abbrevirt wird, so ist doch Paulus Röm. 7, 7 in vollem Rechte, wenn er auch schon die innerlich aufsteigende ἐπιθυμία als Übertretung dieses Gebotes ansieht. In dem Menschheitsgesetze aber, dem Gesetze des Reiches Gottes, welches Jesus Matth. 5, 27—32 verkündigt, fallen die Gebote: „du sollst nicht ehebrechen" und „du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" zusammen. Das Volksgesetz richtet sich gegen die Sünde in ihrer Erscheinung, das Menschheitsgesetz erfasst sie bei der Wurzel — es ist das vertiefte Volksgesetz, sein entbundener Geist. Auf dem Wege zur rechten Erkenntnis des Dekalogs waren die Socinianer, indem sie darin die Zusammenfassung des altteſt. Moralgesetzes und in diesem nur eine Vorstufe des neutestamentlichen sahen; sie gingen aber zu weit, indem ihnen das Sabbatgebot als ein Zeichen der Unvollkommenheit, weil als Verquickung der lex moralis mit der lex ceremonialis, erschien. Wenn das Gesetz in zeitlicher Hülle einen ewigen Kern birgt, den das Christentum zur Geltung bringt, so muss auch das Sabbatgebot ein Moment der den Menschen verpflichtenden aeterna Dei regula enthalten: das Leben des Menschen soll ein Wechsel von Arbeit und Ruhe sein und er soll sich und anderen von Zeit zu Zeit die nötige Ruhe gönnen, um sich mit Gott zu beschäftigen und neue Kraft zu schöpfen. Wenn die Kirche zu diesem Zwecke einen Tag der je sieben, nämlich den ersten statt des siebenten, dafür bestimmt hat und wenn der Stat alle Werktagsarbeit an diesem Tage, soweit sie unter seine Kontrole fällt, mit gesetzlicher Strafe verbietet, so hat das zwar an sich nur den Rechtstitel eines jus humanum, aber eines in der göttlichen Stiftung der Woche und in der vorbildlichen altteſtamentlichen Volksgesetzgebung und in der Bedeutung des Sonntags als Auferstehungstages wolbegründeten. Auch das Bilderverbot beschließt in sich einen ewig gültigen Kern. So rigorös wie von Carlstadt und weniger in thesi als in praxi von den schweizerischen Reformatoren, ist es weder von der altteſtamentlichen Praxis noch von der traditionellen Gesetzesauslegung verstanden worden; der starre Buchstabe wird schon von Mose selber auf des Gesetzgebers eigenes Geheiß durchbrochen. Aber der in die christliche Kirche eingedrungene Paganismus der Bilderverehrung zeigt, dass dieses Verbot auch als Präventivgesetz in der Christenheit noch immer nicht unnötig geworden war. Der Kern des Verbotes aber liegt darin, dass Gott, weil er als ein über kreatürliche Begrenztheit, Bedingtheit, Bedürftigkeit erhabenes Wesen vorzustellen ist, auch nicht unter dem Bilde irgend einer Kreatur im Himmel, auf Erden oder in den Wassern, eingeschlossen den Menschen, sei es Mann oder Weib, dargestellt werden soll. Geschieht es in reiner Absicht und mit solcher Kunst, wie z. B. in den Deckengemälden der Sixtinischen Kapelle von Michel Angelo, so ist es dennoch ein den reinen Gottesbegriff fälschender Missbrauch. **Frz. Delitzsch.**

Dekan, Decanus, ursprünglich der Anfürer von 10 Soldaten, δεκαδόρχης, d. h. Fürer einer decania. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht. Über die Dekane in den Kapiteln s. Kapitel. Über die Dekane in den Klöstern s. Kloster. Über die Landdekane, decani rurales, s. Archipresbyter. Das Amt fand in modifizirter Weise Eingang in die protestantischen Kirchen beider Bekenntnisse. In den lutherischen Kirchen kommen sie meist unter dem Namen der Superintendenten (s. d. Art.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterschieden und ihnen subordinirt. In den reformirten Kirchen erscheinen sie als Vorsteher der verschiedenen Abteilungen der Geistlichkeit, der Kapitel in Ländern deutscher Zunge, der Klassen in Ländern französischer Zunge. Siehe

Richter, Handbuch des Kirchenrechts, und die Artikel betreffend die einzelnen Landeskirchen. **Herzog.**

Delegirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Demeritenhäuser, Domus demeritorum. Unter den von der Kirche namentlich für Geistliche angewendeten Strafen (s. d. Art. Gerichtsbarkeit, wo von der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit und ihren Mitteln gehandelt wird) waren schon früh auch Freiheitsstrafen in Gebrauch, sowol zur Besserung, wie im geistlichen Standesinteresse, welches unverbesserlich verkommene Kleriker den Augen der Gemeinden für immer zu entziehen gut fand. Zu beiderlei Zweck finden sich schon im Jare 369 in einer Konstitution des Arcadius und Honorius Gefängnisse, decanica, erwänt: l. 30, Th. C. de haereticis (16, 5), l. 3, C. eod. (1. 5); andere Ausdrücke dafür sind decaneta, diaconica, secretaria: Nov. Just. 79, c. 3. Vgl. Jac. Gothofredus ad Cod. Theodos. l. c., Bingham origines s. antiquitt. eccl. lib. 8, c. 7, § 9. Nicht selten benutzte man Klöster zu solchen Zwecken, z. B. Nov. Just. 123, c. 11. 30, Conv. Agath. (506) u. D. 50, c. 7, Hispal. II (619) u. c. 2; C. 21, qu. 2, P. Alexander III. (1172) u. c. 6, X, de homicidio, P. Innocenz III. (1212) u. c. 6, X, de poenis. Sehr früh kommt dabei schon Einzelhaft vor: Siricii epist. 1, c. 7, verb. c. 11. C. 27, qu. 1. Die heutige römisch-katholische Kirche hat Anstalten solcher Art für Laien, abgesehen von den Inquisitionsgefängnissen, nicht festgehalten; dagegen für die Strafgerichtsbarkeit über Geistliche sie konservirt; und der Stat räumt ihr die Unentbehrlichkeit derselben, wegen des Character indelebilis der Priesterweihe, ein, hat daher in seinen neueren Konventionen mit Rom sich bereit erklärt, ihr Demeritenhäuser zu unterhalten: Bayr. Konkordat a. 12. N. 1, Preuß. Circumscriptionsbulle De Salute a. 56 u. a. Er hat diese Zusage auch ausgefürt. Allein wie er, um die Einzelfreiheit seiner Angehörigen zu schützen, einesteils die Dauer der Freiheitsstrafen beschränkt, welche die Kirche erkennen kann, so hält er anderenteils darauf, dass auch innerhalb dieser Grenzen sie niemandem aufgelegt werden, der sich nicht freiwillig ihnen unterwirft, und nimmt außerdem die Aussürung und hiermit die Demeritenhäuser unter seine Aufsicht. Es gestattet, dass die Verwaltung waltung dieser Anstalten, die Einrichtung der Hausordnung, die Anstellung, Verpflichtung, Beaufsichtigung der am Hause Angestellten an und für sich in der Hand der Kirche sei und anerkennt insoweit deren Selbständigkeit. Wenn aber die Kirche beansprucht, souverän in diesen Dingen zu verfaren, so gibt das der Stat nicht zu. Ein preuß. Ministerialreskript v. 30. Juni 1828 z. B. verlangte im Anschlusse an das Pr. Allg. Landrecht Th. 2 Tit. 11 § 124 ff., dass wenigstens in den Fällen, in welchen der Bischof eine die gesetzliche Strafzeit überschreitende, oder eine auf unbestimmte Zeit verfügte Einschließung eintreten ließ, dies der Regierung angezeigt werde. Das preuß. Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt v. 12. Mai 1873, § 5. 6, unterwirft die Demeriten-Anstalten der statlichen, durch den Oberpräsidenten der Provinz zu übenden Aufsicht allgemein; ihre Hausordnung muss ihm zur Genehmigung eingereicht werden, ihre Visitation steht ihm jederzeit frei, vor jeder Aufnahme eines Demeriten muss ihm unverzügliche Anzeige gemacht, ein Jaresverzeichnis aller Detinirten, welches deren Namen, die gegen sie erkannten Strafen und die Zeit ihrer Aufnahme und Entlassung enthält, muss ihm am Schlusse jedes Jares eingereicht werden. Änliche Vorschriften enthalten auch die außerpreußischen neueren kirchenpolitischen Gesetze. Sie sind bei der Leichtigkeit des Missbrauches der Demeritenanstalten und nach den seit 1848 in betreff desselben gemachten Erfarungen notwendig.

Meier.

Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes.

Demut — עֲנָוָה, ταπεινοφροσύνη, humilitas — ahd. diomuoti, aus dio (subjectus) und muot (animus, mens) *) — ist, wie sich schon aus dieser Etymologie ergibt, dem Über- und Hochmut entgegengesetzt und insofern im allge-

*) S. Raumer, Einfluss des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 402 f.

meinen die Tugend, da der Mensch nicht mehr von sich hält, als sich zu halten gebürt, Röm. 12, 3, sondern sich dem unterordnet und unterwirft, dem er sich unterzuordnen und zu unterwerfen hat. Da dies nun zuoberst Gott ist, der Herr über alles, so tritt die Demut mit dem Bewusstsein von ihm zunächst als „das schlechthinige Abhängigkeitsgefül" hervor und ist mit dieser Wurzel aller Frömmigkeit geradezu identisch. Ja, im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes würde nur im Verhältnis des Menschen zu Gott von Demut die Rede sein, wärend im Verhältnis zu Menschen Bescheidenheit Pflicht ist (s. de Wette, Chr. Sittenl. III, 275). Dies um so mehr, da es im Verhältnis zu Gott bei weiterer Entwickelung der Frömmigkeit nicht bei jenem nur auf dem Bewusstsein vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen beruhenden Abhängigkeitsgefül bleibt, sondern mit dem Bewusstsein von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit kommt im Menschen das Gefül der sittlichen Mangelhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Sünde und Schuld hinzu, welches jenes Gefül bereichert und verschärft und gleich ihm ein Grundgefül der Frömmigkeit ist. Aber freilich in verschiedener Art und in verschiedenem Grade. — Waren auch alle übrigen Religionsstifter der alten Welt weit entfernt, eine Religion des Übermutes und der Selbstvergötterung zu verkündigen, so liegt doch eben in jenem Umstande ein wesentliches Moment für ihren charakteristischen Unterschied überhaupt. — Unter den großen Geistern der klassischen Welt ist wol Sophokles der waren Idee der Demut am nächsten gekommen. Sie zieht sich als leuchtender Faden durch die ganze alttestamentliche Frömmigkeit von ihrer ersten bestimmteren Erscheinung an, 1 Mos. 17, 1, bis zu den Propheten, Micha 6, 8, und der Bußpredigt des Täufers, Matth. 3, 2, sowol im allgemeineren als im speziellen Sinn, hier mehr, dort weniger verhüllt, am wenigsten, wenn sich mit ihr das Bewusstsein verknüpft, welches Luther in seiner allerdings verfehlten Übersetzung von Ps. 18, 36 so schön ausdrückt. Vgl. jedoch Ps. 32 u. 51; auch Lutz, Bibl. Theol. 155. Denn richtig bleibt die Bemerkung Kants, dass die rechte Demut immer zugleich mit einer hohen sittlichen Erhebung verbunden ist; Werke V, 269. — Christus, obwol one Sünde, ist doch von kindlicher Demut durchdrungen, Matth. 19, 17; Joh. 5, 30, und verlangt dieselbe als wesentliche Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich, Matth. 5, 3; 18, 2. Aber wenn sie unser Herz im Stande der Schuld für den Glauben und die Lust zur Buße empfänglich machte, so darf sie nicht bloß die Scheidewand ziehen zwischen ihm und dem Stande der Gnade, sondern muss fort und fort den Christen beseelen und ungeachtet des tiefen Bewusstseins, dass er nichts durch sich allein ist und vermag, — Gottes Gnade ist und tut es (1 Kor. 4, 7; 2 Kor. 3, 5) — oder vielmehr eben deswegen ihn treiben, seine Seligkeit in Furcht und Zittern zu schaffen und zu trachten, ob er, was er noch nicht ergriffen hat, ergreifen möge, weil er von Christus ergriffen ist, vor dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit jede andere erbleicht, Phil. 2, 12; 3, 12. Und so erhält, wenn allerdings die Liebe zu Gott und zwar zu Gott über alles, wie er in Christo war und die Welt mit sich versönte (2 Kor. 5, 19), die Seele und der Pulsschlag des ganzen christlichen Lebens ist, dieselbe doch gerade durch die Demut in mehr als einer Hinsicht ihre bestimmte Färbung und, da nötig, das Korrektiv, welches sie vor verkehrt mystischen und quietistischen Verirrungen bewart. Ist sie nämlich einerseits die aus der Demut hervorgehende tiefe, dankbare Gegenliebe, so begleitet dieselbe sie andererseits fortwärend in der reinen anbetungsvollen Ehrfurcht vor Gott, dem unbedingten Gehorsam gegen ihn und dem ergebungsvollen Vertrauen auf ihn, welches, wie das Glück one Selbstüberhebung und Pochen auf eigenes Verdienst dahingenommen wird, auch dem Leiden und der Prüfung sich one Murren, ja mit Freuden unterwirft und immer zufrieden Gottes Hand segnet, auch wenn sie züchtigt, überzeugt, dass, wer sich so unter sie demütigt, werde erhöhet werden zu seiner Zeit, 1 Petr. 5, 6. Deshalb sieht aber auch die Demut darin keinen Lon im gewönlichen Sinn, sondern bewart gerade vor der Sucht nach ihm, Luk. 17, 10, wie vor selbsterwälter Geistlichkeit in willkürlich auferlegten Entsagungen, Kol. 2, 23. Das letztere ist jene falsche Demut, welche, oft mit widerlichem geistlichen Hochmut gepart, bereits in der alten Kirche her-

vorgetreten, vielfach im Mönchstum des Mittelalters fortgepflanzt und, nur mit weniger großartigem Charakter, auch in pietistischen und methodistischen Kreisen gehegt warden ist. Denn dem Pietismus und Methodismus als Ausartungen der christlichen Frömmigkeit ist die letztere gerade hauptsächlich in der Form der Demut alles, er will sie um jeden Preis in dieser Farm, wärend doch alles aus der von der Demut getragenen Liebe hervorgehen sall. Und das kann denn auch, wie bei Luther, „ein heiliger Trotz" und „ein fröhlich Stalziren" auf die von Gatt verliehenen und zu seiner Ehre verwandten aber nach zu verwendenden Gaben sein. L. W. Walch XXI, 1281. Legt sich ferner die ware Demut unwillkürlich im Wort und in der ganzen Erscheinung zu Tage, sa wird das Zerrbild derselben zu jener von Christus schon so scharf gegeißelten Heuchelei, Luk. 18, 13 ꝛc. Ihr fällt die Maske ab in dem Verhalten gegen die Menschen. Denn es kennt und fordert die Schrift, fasern ihr ganzer Geist aller unwürdigen Kriecherei und mit Unwarheit behafteten Schmeichelei entgegen ist, eine auf der Demut vor Gatt beruhende und eine wesentliche Seite der Liebe bildende Demut auch gegen sie. Man könnte sie definiren als die framme Bescheidenheit, bei welcher, nach Luthers richtiger Erklärung von Röm. 12, 10, einer dem andern mit Achtung und Ehrerbietung zuvorkommt und, weil er, frei van eitlem Dünkel, gern klein in seinen eigenen Augen ist, es auch gern ist in den Augen von andern. Wie mit der Demut vor Gatt das Bewusstsein der eigenen Würde, so ist mit dieser demutsvallen Anspruchslosigkeit die rechte Selbstachtung nicht bloß vereinbar, sie setzt dieselbe sagar varaus und äußert sich, wenn auch nicht streng in den van Arndt (wahres Christenthum, IV, 5) aufgestellten sechs Stufen, doch in der Geduld, Sanftmut, Gütigkeit, Freundlichkeit, Friedfertigkeit und Versönlichkeit, welche die Apostel nach dem Vargange und Vorbilde des Herrn, Matth. 5, 5; 11, 29, sa ast und sa eindringlich verlangen: Röm. 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; Kal. 3, 12; 1 Petri 5, 5; Jak. 4, 5f. — Vgl. Mosheim, Sittenl. IV, 374 f.; Reinhards Moral II, 432f.; Schleiermacher, Christl. Sitte, 615; Marheinekes Maral 460; Hirscher III, 114; auch Morus, De homine se submittente Deo, deutsch v. Petsche, Leipzig 1790; v. Hasmann, Theol. Ethik S. 100 ff. **E. Schwarz†.**

Denck, Hans, der Widertäufer. Über den frühern Lebensgang dieses in jungen Jaren gestarbenen Zeitgenossen der Reformation fehlen uns alle Nachrichten. Zuerst begegnet er uns 1522 zu Basel, wa er als Korrektor beschäftigt war und Oekolampads Vorlesungen über den Prapheten Jesajas besuchte. Auf Oekolampads freundschaftliche Empfehlung an Pirkheimer wurde er im Herbst 1523 als Rektar der Schule zu St. Sebald in Nürnberg angestellt. Hier machte er indessen seinem Protektar wenig Ehre und brachte ihn sagar in den Verdacht, die antitrinitarische Lehre zu unterstützen; bekannte er sich doch ane Hehl nicht nur zu der schweizerischen Abendmalslehre, sondern selbst zu Thomas Münzer, der damals in Nürnberg großen Anhang hatte. Hierüber auf Andreas Osianders Betrieb vor „die Geistlichen und Hachgelehrten" zur Verantwortung gezagen, ließ sich Denck nicht belehren und daraufhin wurde er zu Ende 1524 „beweglicher Ursachen halb" vom Rat für immer aus der Stadt „auf zehn Meilen Weges" verwiesen. Nachdem er sich eine Weile bei dem ebenfalls aus Nürnberg verbannten Münzer in dessen Machtbereiche Thüringen aufgehalten, zog er beim Sinken von Münzers Sonne nach St. Gallen, dem damaligen Centrum des schweizerischen Anabaptismus. Über den guten wie über den schlimmen Eindruck, den er dort machte, haben wir einen Bericht Vadians in der seinen Antilogieen gegen Schwenckfeldt vargedruckten epistola ad D. Jo. Zuiccium 1540, p. 19: „In Denggio illo ornatissimo juvene omnia profecto ita erant eximia, ut aetatem etiam vinceret et seipso major videretur. Verum ita abusus est ingenio, ut Origenis opinionem de liberandis olim salvandisque damnatis magno conatu defenderet, scripturis supra quam credi potest argute adbibitis et amplissima dei nostri misericordia ceu pro concione quadam ita collaudata, ut spem facere vel improbissimis et perditissimis bominibus videretur salutis assequendae, quae die aliqua quantumvis longa sibi esset obventura". Sein Aufenthalt in St. Gallen war nur ein kurzer.

Vom Oktober 1525 an finden wir ihn zu Augsburg, wo der unmittelbar vorher vertriebene Ludwig Haetzer dem Anabaptismus vorgearbeitet hatte. Ungleich gediegeneren Wesens und Lebens als Haetzer wirkte Denck auch viel nachhaltiger als jener. Bei der damaligen Verwirrung der kirchlichen Verhältnisse Augsburgs fiel es ihm nicht schwer, fast ein Jar lang bei Urban Rhegius wol angesehen zu bleiben und daneben „in Winkeln nichts desto minder zu lehren und zu taufen". Die Widertaufe vollzog Denck in eigentümlicher Weise. Der Täufling mußte bekennen, daß er bisher von sieben bösen Geistern, von Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenrat, Menschenkunst, Menschenstärke und Menschengottseligkeit getrieben worden sei und dieselben nun durch die Widertaufe vertauschen wolle mit den sieben guten Geistern der Gottesfurcht, Gottesweisheit u. s. w. Diese auf Jesaja 11, 2 beruhende Sieben-Geister-Lehre, wegen welcher Dencks Anhänger auch Daemoniaci genannt wurden, entwickelt der mehrfach, auch als Anhang denckischer Schriften gedruckte Traktat seines Gesinnungsgenossen Hauck: „Ain christlich ordnung aines warhafftigen Christen, zu verantwurtten die ankunfft seynes glaubens. Jörg Haugk von Juchsen". Denck selbst trat 1526 mit seinen originellen Anschauungen vor die Öffentlichkeit und zwar wandte er sich sofort in der Vorrede seiner ersten Schrift („Was geredt sey, das die Schrift sagt, Gott thue und mache guts und böses. Ob es auch billich, das sich jemandt entschuldige der Sünden und sy Gott überbinde 1526") polemisch gegen die Reformatoren: es seind etliche Brüder, die mainen, sy haben das Evangeli ganz und gar ergründet, und wer nicht allenthalben auf ihre Rede ja sagt, der muß ein Ketzer über alle Ketzer sein". Auch in seinem zweiten Traktat („vom Gesatz Gottes, wie das gsatz auffgehaben sei und doch erfüllet werden muß") wendet er sich unter vielfacher Anlehnung an die „deutsche Theologie" vorwiegend gegen die, welche „Gott und seinen Sohn von ihres Nutzens wegen lieb haben", d. h. gegen die Betonung des objektiven Werkes Christi. In immer neuen, zum Teil sehr frappanten, von großer Vertrautheit mit der Schrift zeugenden Wendungen stellt er den Prinzipien der Reformation seinen mystischen Rationalismus gegenüber, daß Gott den Menschen durch den Geist willig und fähig mache zur Erfüllung des Gesetzes, und daß das Wort nur insofern Bedeutung habe, als es uns auf das vorbildliche Leben Christi weise.

Durch den herausfordernden Ton dieser Schriften und durch das Aufsehen, welches Dencks Lehre von der endlichen Bekehrung des Teufels und aller Bösen machte, sah sich Rhegius veranlasst, gegen ihn einzuschreiten. Nachdem verschiedene Unterredungen erfolglos geblieben waren, sollte Denck vor den Rat gestellt werden. Da verließ er, eine Verurteilung voraussehend, wie er sie in Nürnberg erfaren hatte, heimlich die Stadt und begab sich nach Straßburg, wo Ludwig Haetzer ihn wegen seiner (wol in Basel bei Pellikan und Oekolampad erworbenen) tüchtigen Kenntnisse der hebräischen Sprache mit Freuden als Mitarbeiter bei seiner Übersetzung der Propheten begrüßte. Das Verhältnis Dencks zu Haetzer, wie es sich bei der gemeinsamen Arbeit im Winter 1526 auf 1527 gestaltete, finden wir treffend gezeichnet in den wenigen Worten Capitos (an Zwingli, 7. Juli 1527): „omnino negant Christi meritum. Denkius dux hujus blasphemiae et Hetzerum facile obtinuit". Denck imponirte aber mit seiner spekulativen Überlegenheit nicht bloß dem ziemlich unselbständigen Haetzer, sondern er übte sehr rasch auf größere Kreise Straßburgs einen bestimmenden Einfluss aus, und dies konnte den dortigen Predigern nicht lange verborgen bleiben. Denck war noch keine drei Monate in Straßburg, da fand am 22. Dezember 1526 ein öffentliches Gespräch statt, wobei ihm Butzer hauptsächlich vorwarf, er mache die Sünde „zu einem leeren Wan", ein Vorwurf, der sich offenbar nur auf Dencks Lehre von der Sündlosigkeit derer bezog, die dem „lebendigen innerlichen Worte Gottes" gehorchen. Immerhin scheint Denck, so wenig er sonst einer laxen Moral das Wort redete, in jenem Kolloquium einige bedenkliche praktische Konsequenzen seiner Lehre nicht entschieden missbilligt zu haben. Und so erhielt er vom Rat den Befehl, die Stadt unverzüglich zu verlassen.

Er begab sich zunächst nach Bergzabern, wo ihn Oekolampads Freund, der

Prediger Nikolaus Sigelspach, aufnahm; doch bereitete er auch diesem mit seinem „ingenium delicatissime morosum et morosissime delicatum“ (Vadian a. a. O.) in kurzer Zeit viele Not. Hierauf suchte er in Landau Boden zu gewinnen; allein hier wusste der wackere Johannes Bader (s. Band II, S. 60 ff.) sich seiner zu erwehren. Dieser gibt in seinem Büchlein „brüderliche Warnung für dem newen abgöttischen orden der widertäuffer“ ausfürlichen Bericht über „ein sonderlich gesprech mit Hans Dencken, dem widertauffer, gehalten, den heyligen kindertauff betreffend“. Mit Haetzer, welcher inzwischen ebenfalls aus Straßburg verwiesen worden war, vollendete nun Denck zu Worms die daher sogenannten „Wormser Propheten“. Dieselben tragen das Datum April 1527 und wurden gedruckt bei Peter Schöffer. Selbst Luther konnte der Arbeit der beiden „Rottengeister“ das Lob großen Fleißes nicht versagen (s. de Wette III, 172), und auch die Züricher Übersetzer haben sie benützt und in ihrer Vorrede von 1529 charakteristisch von ihr ausgesagt, sie verdeutsche getreulich nach dem hebräischen Buchstaben. Neben dieser friedlichen Beschäftigung beunruhigten Denck und Haetzer als „Wormser Propheten“ die Pfalz in einer Weise, die dem Rumor der „Zwickauer Propheten“ wenig oder nichts nachstand. In Worms selbst wußten sie den feurigen jungen Prediger Jakob Kautz für sich zu gewinnen. Derselbe erbot sich zu Pfingsten 1527 durch öffentlichen Anschlag zur Verteidigung von sieben vollständig aus Dencks Dogmatik hervorgegangenen Thesen. Über diese Artikel erließen die Straßburger Prediger unter dem 2. Juli eine „getrewe Warnung an die erwelten Gottes zu Wormbs“, die jedoch viel weniger gegen Kautz als gegen Denck, den „schweren seyndt der erlösung Christi, des liechts der schrifft und göttlicher ordnung der Oberkeit“ polemisirte. Diese Warnung kam insofern zu spät, als die Anstifter der Bewegung schon am 1. Juli aus Worms vertrieben worden waren. Denck und Haetzer traten eine Rundreise bei den „Brüdern“ in der Schweiz und Süddeutschland an. Am Laurentiustag 1527 erließ der Rat von Zürich, „an die von Ougspurg und Constantz“ eine Warnung vor denen, die „nit allein die innerliche gewißnen, sondern ouch die üßerliche menschliche ordnungen und satzungen einer ordenlichen und christenlichen oberkeit zu zerstören begeren“; in diesem Schreiben (s. Simlersche Sammlung) heißt es: „Nun ist in kurtzen Tagen einer mit namen Hans Denck, der sich von Ogspurg nempt, dises widertouffs ein erztöuffer, und der die unruw sampt Ludwigen Hätzern und andern zu Wurms verursacht haben soll, als wir nach synem abscheid deß gute kundtschaft vernomen haben, durch unsre stadt und land gezogen, die unsern, so deßhalb ouch verdacht sind, heimgesucht und hinder im verlassen, das er willens syg gen Schaffhausen, Costentz und darnach fürter uff Ogspurg zu ziehen, u. s. w.“ Der Züricher Rat war recht berichtet worden. Doch scheint auch seine Warnung nicht überhört worden zu sein. Das Erscheinen Dencks, des „Abts“, „Papsts“ und „Apollo“ der Widertäufer ward überall, wo er hinkam, in Augsburg, Ulm und Nürnberg, das Zeichen zu kräftigem Einschreiten gegen die Sekte. Abgehetzt, bat er schließlich seinen alten Gönner Oekolampad flehendlich um Aufnahme, und dieser wusste ihm in der Tat die Erlaubnis zum Aufenthalte in Basel auszuwirken, gab sich auch viele Mühe, ihn von der Irrigkeit seiner Lehren zu überzeugen. Als Ergebnis dieser Bemühungen muss one Zweifel ein Bekenntnis angesehen werden, das Denck dem Freunde übergab, und welches dieser später herausgegeben hat. Dasselbe enthält zwar keinen Widerruf aber doch einige namhafte Modifikationen seiner Lehre. Denck starb zu Basel, von der Pest dahingerafft, schon im November 1527.

Litteratur: Epist. Oec. et Zuinglii; Sebastian Francks Chronik; Uhlhorn, Urban Rhegius 111 ff.; Trechsel, Antitrinitarier I, 16 ff.; Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübers. in der reform. Schweiz 79 f.; namentlich aber die wertvollen Aufsätze von Heberle in den Studien und Kritiken 1851, I, und 1855, II, mit einem Verzeichnis der Schriften Dencks und die Arbeit Keims über Haetzer in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856, II; Chr. Meyer, in der Zeitschr. des histor. Vereins für Schwaben und Neuburg I, 207 ff. (1874).

Bernhard Riggenbach.

Denunciatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Deputaten 1) in der griechischen Kirche, *δεπόρατοι*, ein niederes Kirchenamt, dessen Inhaber bei feierlichen Ämtern die Geistlichen bei einigen Funktionen mit brennenden Kerzen begleiten; auch haben sie dem Priester beim Ausgehen den Weg frei zu machen. S. Du Cange s. v. ceroferarius und deputatus und Suicerus s. v. *δεπόρατος*. Ein eigentlicher ordo ist nicht damit verbunden, daher ihnen auch die zweite Ehe unverwehrt ist; 2) in der römisch-katholischen Kirche, in einigen Gegenden vorkommend als Vorsteher der regiunculae, d. h. der Distrikte, worein größere Dekanate zerfallen. Gewönlich stehen sie unter dem Dekan, als eine Art Geschäftsträger desselben; bisweilen empfangen sie unmittelbar vom Bischof die Befehle, und der Dekan erscheint als primus inter pares. **Herzog.**

Dereser, Thaddäus Anton, geb. d. 9. Febr. 1757 zu Fahr in Franken. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg seine philosophischen und theologischen Studien absolvirt und in Mainz Priester geworden, lehrte er in Heidelberg Philosophie und Theologie, erhielt darauf das Professorat der orientalischen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Universität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er teil an der freien Richtung der Universität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: tu es Petrus in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Professor in denselben Fächern, zugleich als Superior am bischöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch seine Weigerung, den konstitutionellen Eid zu leisten, in Todesgefar, woraus ihn nur der Sturz Robespierres befreite. Seit 1797 sehen wir ihn wider als Professor in Heidelberg; er verblieb daselbst mit Ablehnung verschiedener ehrenvoller Rufe, wurde badischer geistlicher Rat, und wanderte 1807 mit der katholischen Universität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Misdeutung einer Predigt bei der Totenfeier des Großherzogs 1811 nach Konstanz versetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber diese Stelle nicht an, unternahm eine Reise nach der Schweiz und wurde 1811 Professor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiatur verdächtig und sein Charakter als Ausländer den inländischen Geistlichen verhasst. 1814 erhielt er plötzlich seine Entlassung; — er lebte eine zeitlang in Heidelberg, wurde darauf von der preußischen Regierung (1815) als Professor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte; er starb daselbst 1827. Dereser hat sich einen ehrenvollen Ruf erworben durch mehrere Kommentare zur heil. Schrift, durch seine Bibelübersetzung (s. d. Art. Deutsche Bibelübersetzung S. 347), durch seine hebräische Grammatik; als erbaulicher Schriftsteller ist er in seiner Kirche bekannt durch sein deutsches Brevier und durch sein katholisches Gebetbuch. S. Ersch und Gruber, Wetzer und Welte, Allg. deutsche Biogr. 5, 60. **Herzog.**

Desservant oder Succursalpfarrer, s. Kaplan.

Deusdedit, soviel als Deodatus und Adeodatus, daher bisweilen als Adeodatus I. aufgefürt, im Gegensatz zu dem gewönlich so genannten Adeodatus (s. d. Art.). In Rom geboren, nach einer Nachricht Son eines Subdiakon Stephanus, wurde 615, nach dem Tode Bonifacius IV., zum Papste gewält, und konnte wegen seiner kurzen Amtsverwaltung († 618) wenig ausrichten. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geschmückt und seine Regierung mit unächten Dekretalen, er selbst unter die Heiligen versetzt (9. Nov.). **Herzog.**

Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutsche Bibelübersetzungen. An der Spitze der deutschen Litteratur steht die gotische Bibelübersetzung. Ihr Urheber, der schriftstellerisch auch sonst tätig war, Ulfila, Bischof der Westgoten, die damals an der untern Donau saßen, „ein heiliger und unbefleckter Priester des Herrn", † im Jan. 381 in Konstantinopel (s. W. Bessell, Ueber das Leben des U. und die Bekehrung der Gothen zum Christentum, Göttingen 1860, 8°, S. 53) musste sich zu diesem Ende erst ein Alphabet bilden, das ihm auf Grundlage des Griechischen, Lateinischen und der Runen entstand, vgl. Ge. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des U., Hannover 1840, 4°.

Nach Philostorg. 2, 5 übersetzte er, die Bücher der Könige wegen ihres den kriegerischen Goten gefährlichen kriegerischen Geistes ausgenommen, die ganze Bibel; erhalten aber hat sich von dem A. T. nur wenig, nämlich Esra 2, 8—42 und Nehem. 5, 13—18; 6, 14—19; 7, 1—3, dagegen das N. T. einem guten Teile nach, nämlich die Evangelien und paulin. Briefe (außer Hebr.-Br.), freilich mit großen Lücken. Von dem Arianismus des Ulfila findet sich in der Übersetzung keine Spur; sie ist treu und so geschickt, daſs selbst feinere Beziehungen des Grundtextes glückliche Berücksichtigung gefunden haben, wie uns denn darin das Gotische als eine nach grammatischen Formen reiche und entwickelte Sprache entgegentritt. Die Übersetzung floſs aus dem Griechischen und ist so auch kritisch von Belang: bei den alttestamentl. Bruchstücken lag der Text von 19. 82. 93. 108 vor, vgl. O. Ohrloff, Die Bruchstücke vom A. T. der Got. Bibelübers. kritisch untersucht, Halle 1876, 8°; daneben zeigen sich aber auch Spuren des latein. Textes. Diese können, da Ulfila auch des Lateinischen mächtig war, von ihm selbst herrüren, allerdings aber auch erst später eingedrungen sein. Die neuerlich aufgeworfene Frage, ob vom Ulf. die ganze Übers. herstamme oder nur ein Teil derselben, s. Ohrloff a. a. O. S. 26 ff., wird in betreff des N. T. zu bejahen sein, in betreff des A. T.'s aber bei den wenigen Bruchstücken sich kaum entscheiden lassen. Merkwürdig sind die späteren Schicksale dieses höchst wichtigen Buches. Nachdem sich die Erinnerung an dasselbe jarhundertelang selbst den Gelehrten entzogen hatte, wurde plötzlich ein bedeutendes Bruchstück desselben (die 4 Evangelien mit großen Lücken) in dem sogenannten, wol aus dem 5. Jarhundert stammenden codex argenteus, der von den Schweden, in Prag erbeutet, nach Upsala gebracht worden war, entdeckt und zuerst von Fr. Junius, Dortr. 1665, 2 Bde. 4°, dann von G. Stiernhjelm, Stockh. 1671, 4°, Edm. Lye, Oxf. 1750, Fol., herausgegeben und von diesen und andern in verschiedener Weise erläutert. Neue Bruchstücke des Briefs a. d. Röm. entdeckte in einem Palimpsest zu Wolfenbüttel F. A. Knittel, herausgeg. von diesem, Braunschw. 1763, 4°, und mit Anmerk. von J. Ihre, Ups. 1763, 8°. Eine Gesamtausgabe des Entdeckten mit Berücksichtigung des bis dahin Geleisteten und nötigem Apparat lieferten Fr. C. Fulda und J. Ch. Zahn, Weißenfels 1805, 4°. Die übrigen Fragmente entdeckten in Palimpsesten auf der Ambrosiana in Mailand Ang. Mai und C. O. Castiglione und veröffentlichten sie nach und nach von 1819—1839. Eine Gesamtausgabe mit vollständigem Apparat besorgten H. C. v. Gabelentz u. J. Loebe, Lips. 1843—1846, T. 4; hierauf Ign. Gaugengigl, Passau 1848, 8°, 4. Titelausg. 1856; H. F. Maßmann, 2 Abthl., Stuttg. 1855, 1857, 8°; Fr. Ludw. Stamm, Paderborn 1858, 8°, 4. Ausg. besorgt von M. Heyne, 1869; E. Bernhardt, Halle 1875, 8°. Am ausfürlichsten schreibt über die Übers. W. Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker I, 1, Berlin 1854, 8°, S. 240 ff.

Die gotische Sprache, die ältere Schwester der andern deutschen, starb in den ersten Jarhunderten des Mittelalters aus. Das Deutsche selbst hat sich in drei Hauptzweigen forterhalten, von denen das Nordische hier ganz außer betracht fällt, das Niederdeutsche nur beschränkt, dagegen das Hochdeutsche ganz eigentlich in Berücksichtigung kommt, das sich der Zeit nach wider als Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch unterscheidet. Es ist diejenige Sprache, die als Schriftsprache neben den Volksmundarten ihre besondere Bestimmtheit erhielt und sich über die örtlichen und persönlichen Schranken mehr oder weniger erhebend einen allgemeingültigen Typus annahm, indem das Volk als Ganzes sich erkannte.

Es vergingen lange Jarhunderte, bis es zu einer vollständigen hochdeutschen Bibelübersetzung kam. Diese auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Die Schwierigkeit der Arbeit außer betracht gelassen, so war die Zeit nicht zu abstrakter Wissenschaft, sondern zu konkreter Wirklichkeit geneigt; was man brauchte, wurde beschafft und das machte Mühe genug. Das Bedürfnis, den Inhalt der Schrift zu haben, war da, es war ein liturgisches, didaktisches, erbauliches, und selbst aus dem Erhaltenen ist erkennbar, wie sehr es sich geltend machte. Dabei ist aber zu beachten, daſs die Zeit nicht nur die eine Form eigentlicher Übersetzungen für sich zuträglich hielt, sondern sich gern

auch anderer Formen bediente, in denen bibliſcher Inhalt mitgeteilt wurde, als Reimbibeln, vgl. W. Scherer, Geiſtliche Poeten der deutſchen Kaiſerzeit, H. 1, 2, Straßburg 1874, 1875, 8°, Hiſtorienbibeln, ſ. den Art., freiere Bearbeitungen bibliſchen Stoffes, und ſodann daſs für das nächſte Bedürfnis die Überſ. hervorſtechender Teile der hl. Schrift genügte. Nicht zufällig iſt es daher, daſs die Pſalmen, die lyriſchen Stücke der hl. Schrift und die Evangelien am meiſten berückſichtigt wurden.

Etwa mit dem 8. Jarh. entwickelte ſich auf dem Gebiete des Althochdeutſchen in Poeſie und Proſa, Kirchlichem und Weltlichem eine litterariſche Tätigkeit; es war die Zeit, wo das Chriſtentum ſich die deutſche Sprache zu Dienſten zu machen begann. Da die Geiſtlichen ihre Studien vorzugsweiſe der hl. Schrift zuwandten, finden wir nicht nur zalreiche deutſche Gloſſen in bibliſchen Texten, ſ. R. v. Raumer, Die Einwirkung des Chriſtenth. auf die althochd. Sprache, Stuttg. 1845, 8°, S. 81 ff., ſondern es wurden auch Überſetzungen einzelner bibliſcher Bücher angefertigt. Mancherlei der Art mag verloren, anderes noch handſchriftlich verborgen ſein; hier beſchränke ich mich darauf, das kurz zu verzeichnen, was uns bisher zugänglich gemacht worden iſt, rückſichtlich weiterer litterar. Angaben auf v. Raumer a. a. O. S. 35 ff. verweiſend. Aus dem 8. (?) Jarh. haben wir Bruchſtücke einer Überſ. des Ev. Matth. (edd. St. Endlicher et H. Hoffmann, Vindob. 1834, Fol., ed. 2. cur. J. F. Massmann 1841, 4°), deren Verſ. ſich nicht ſtreng wörtlich hält und ſeiner Sprache ſich ſehr kundig zeigt, aus dem 9. Jarh. eine aus dem Latein. gefertigte Überſ. der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandr., ed. J. A. Schmeller, Viennae 1841, 8°, und eine niederdeutſche Pſalmenüberſ., herausgeg. von F. H. v. d. Hagen, Breslau 1816, 4°. Von dem fleißigen Überſetzer Notker Labeo in St. Gallen, † 1022, hat ſich eine Überſetzung und Erklärung der Pſalmen (nach der Wiener Hdſchr. herausgeg. von R. Heinzel und W. Scherer, Straßburg 1876, 8°) und einiger lyriſcher Stücke A. und N. Teſt.'s erhalten, ſ. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters, Bd. 3; die Überſetzung des Hiob iſt verloren. Williram, Abt zu Ebersberg in Bayern, † 1085, überſetzte und erklärte in gewandter Sprache das Hohelied, zuletzt herausgeg. von H. Hoffmann, Breslau 1827, 8°; übrigens vgl. Joſ. Seemüller, Die Hdſchr. und Quellen von Willirams deutſcher Paraphraſe des Hohenliedes unterſucht, Straßburg 1877, 8°. Die deutſchen Interlinearverſionen der Pſalmen aus der Windberger (12. Jarhundert) und Trierer Handſchr. (13. Jarhundert) gab E. G. Graff, Quedlinburg 1839, 8°, heraus; eine Überſ. der bibliſchen Cantica ſ. in desſelben Diutiska 3, S. 124 ff.

In der Prieſterkirche erkaltete in den nächſten Jarh. das Intereſſe an dem deutſchen Bibelwort, und wenn man deſſen auch nicht gänzlich entraten konnte, ſo beſchränkte man ſich doch auf das Notwendigſte für den täglichen Gebrauch in Haus und Kirche. Anders in gewiſſen frommen Kreiſen des Volkes, die abgeſtoßen von dem Mechaniſchen und Hierarchiſchen des Kirchenweſens auf eigene Hand ihre Erbauung in der Lektüre der Schrift und von Traktaten in Landesſprachen ſuchten, weshalb die Hierarchie dagegen einſchritt und zum Bibelverbot kam, das ſich durch kein katholiſches Sophisma bemänteln oder gar beſeitigen läſst, ſ. T. G. Hegelmaier, Geſch. d. Bibelverbots, Ulm 1783, 8°. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, läſst ſich nicht einmal die Zeit näher beſtimmen, in welcher eine *vollſtändige* deutſche Bibelüberſetzung zuerſt zu Stande kam, aber ſoviel iſt erkennbar, daſs eine ſolche zu Anfang des 15. Jarh. bereits vorhanden war und daſs ſich beſonders ſeit der Mitte dieſes Jarh. ein allgemeineres Intereſſe an der Sache zu erkennen gab. Gleich unter den Wiegendrucken finden ſich Drucke der deutſchen Bibel. Über ſie iſt das äußere Bibliographiſche durch viele und fleißige Unterſuchungen (ſ. die vornehmſte Litteratur in Joſ. Kehrein, Zur Geſch. der deutſchen Bibelüberſetzung vor Luther, Stuttg. 1851, 8°, S. 33) ziemlich ins Licht geſetzt, nicht exiſtirende oder nicht ſicher erweisbare Ausgaben ſind abgewieſen, den erſchienenen iſt Ort und Zeit mit ziemlicher Sicherheit angewieſen und ihr Äußeres genau beſchrieben worden. Danach erſchienen *ſicher* bis zum J. 1518 in *hochdeutſcher* Sprache 14 Ausgaben, ſämmtlich in Fol., die 4 erſten o. O. und J.,

nämlich 1) Mainz J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), Straßb. H. Eggesteyn um 1466 (?); 2) Straßburg J. Mentel um 1466; 3) Augsb. Joh. Pflanzmann um 1475; 4) Nürnb. Frisner und Sensenschmid um 1470, oder Basel? vgl. Stockmeyer und Reber, Beiträge zur Baseler Buchdruckergeschichte, Basel 1840, 8°, S. VII; 5) Augsb. o. J., um 1470. Günther Zainer, s. Serapeum 11, S. 12 ff. 30 ff.; 6) Ausg. 1477 (Günth. Zainer?); 7) Augsb. Ant. Sorg 1477; 8) Augsb. Ant. Sorg 1480; 9) Nürnb. Ant. Koburger 1483; 10) Straßb. 1485; 11) Augsb. Hans Schönsperger 1487; 12) Augsb. H. Schönsperger 1490; 13) Augsb. Hans Otmar 1507, vgl. Acta scholastica Bd. 3 (Leipz. und Eisenach 1743, 8°) S. 10 ff.; 14) Augsb. H. Otmar 1518. Gegen diese Zal der Gesamtausgaben sticht charakteristisch die der Ausgaben einzelner biblischer Teile ab. Ausgaben von Plenarien finde ich 27 (bei L. Hain bis 1500 20) verzeichnet, vom Psalter allein deutsch nur 8 (bei Hain bis 1500 7), von der Offenb. Joh. 2, Nürnb. Albr. Dürer 1498, Fol., und wider 1511. Einzelne Nachträge, die sich hierzu beibringen lassen, ändern das allgemeine Resultat nicht. Im Niederdeutschen erschienen 4 Gesamtausgaben, sämtlich in Fol., nämlich 1) Köln o. J., H. Quentell um 1480, vgl. J. H. J. Niesert, Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, Cössfeld 1825, 8°; 2) Köln o. J., H. Quentell; 3) Lübeck, Steffen Arndes 1494, und 4) Halberstadt 1522. In den beiden ersten Ausgaben ist das Hohelied nicht übersetzt, weil es den jungen Leuten nach dem Buchstaben wenig fromme, aber der Vollständigkeit wegen lateinisch beigegeben. Von Drucken einzelner biblischer Stücke kannte Göze aus Anfürung nur einen Psalter, Lübeck 1493, 4°, und ein Epistel- und Evangelienbuch, Basel 1517, doch Hain fürt bis 1500 7 Plenarien auf und außer jenem noch einen Psalter, Lübeck um 1494. Bei der niederdeutschen Übersetzung lag die hochdeutsche zu Grunde, diese wurde dialektisch umgesetzt, dabei die Vulgata berücksichtigt und nach derselben manches verbessert. Reichliche Proben daraus s. in J. M. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln v. 1470—1621, Halle 1775, 4°. — Neben den Bibeldrucken ist das noch vorhandene Handschriftliche von ganz besonderem Interesse. Handschriften einzelner biblischer Teile und vornehmlich der Psalmen und von Lektionarien aus dem 14. und 15. Jarhundert sind nicht gerade selten, dagegen gehören die der ganzen Bibel oder doch größerer Stücke zu den Seltenheiten. Die reichen Schätze Wiens s. bei H. Hoffmann, Die altdeutschen Handschr. zu Wien, Leipz. 1841, 8°, und einiges weitere bei Kehrein a. a. O. S. 21 ff.; wir fügen ergänzend folgendes bei. Eine Psalmenhdschr. aus dem 13. Jarh. ist in Solothurn, s. Urkundio I, S. 345; eine auf Pergament v. J. 1386 per manus henrici vorster auf der Stadtbibl. in Leipzig, s. Serapeum 17, Intlbl. S. 161; über eine Handschr. der Sprichw. und des Pred. s. J. G. Biedermann, Nova Acta schol. VIII (Leipz. 1749, 8°), S. 577 ff. Das Evangelienbuch „gemachit Mathie v. Beheim dem clusenere zu Halle“ v. J. 1343 hat R. Bechstein, Leipz. 1867, 8°, herausgegeben. Eine Evangelienhdschr. auf Pergament v. J. 1327, geschrieben von Stephan dem Pfölnchover besitzt die Stadtbibl. in Leipzig, s. Serapeum a. a. O., eine andere die in Zürich; eine Handschrift der Evang. und Apostelgesch. v. J. 1404 in 8° besaß J. M. Göze a. a. O. S. 6 ff.; über eine Handschr. der Briefe Pauli aus dem Anfang des 15. Jarh. in Altdorf s. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch. IX, S. 1 ff. Von neutestamentlichen Handschriften findet sich eine in Stuttgart vom J. 1351 (? 1451 ?), eine in Freiberg aus dem Anfange des 15. Jarh. und zwei in Augsburg, die eine v. J. 1350, die andere v. J. 1487; s. G. C. Mezger, Gesch. der Bibl. in Augsburg, Augsb. 1842, 8°, S. 55, 91. Ganzer Bibelhandschriften finden sich in Wien 2, nämlich die prachtvoll ausgestattete, die Kaiser Wenzel besorgen ließ, s. Lambec., Comment. de bibl. Vindob. l. II, p. 749, und eine andere Thl. 1 v. J. 1446, Thl. 2 v. J. 1464; 1 in Gotha, ebenfalls ein Prachtwerk, vollendet 1532, aber vom A. T. ist nur die Hälfte da, s. F. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur Bd. I, S. 38 ff.; 1 Pergamenthdschr. in 2 Bd. Fol., in Basel 1464 von J. Liechtenstern von München auf Kosten des Matthias Eberler geschrieben, s. Clement, Bibliothèque curieuse —. III, p. 323; 1 Papierhdschr. vom J. 1468

in Oldenburg, s. Serapeum 28. Intlbl. Nr. 5 f.; 1 in Zürich vom J. 1472, von der sich nur der zweite Teil erhalten hat, s. Serapeum 15, S. 177 ff., und 1 in Augsb. aus dem 15. Jarh., s. Mezger a. a. O. S. 90 f. Wo einige Handschr., die D. G. Schöber, Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln, Schleiz 1763, 8°, erwänt und beschreibt, hingekommen sind, ist mir unbekannt. Von niederdeutschen Handschriften finde ich nur 2, einen Psalter und einen Jesus Sirach angefürt, s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Literatur 3, S. 55 ff.

Nach den verschiedenen Ausgaben gibt sich diese Übersetzung im ganzen als eine, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass teils in dialektischer Hinsicht, teils nach der Vulg. größere oder geringere Veränderungen angebracht wurden. Dagegen ist eine weitere Frage, ob auch in den Handschriften *nur* diese Übersetzung sich findet. Nach dem bisher Mitgeteilten scheint dem nicht so zu sein, wie es denn auch sehr denkbar ist, dass wenn nicht von allen, so doch von manchen bibl. Büchern mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Übers. angefertigt wurden, vgl. Kehrein, Pater noster und Ave Maria in deutschen Übersetzungen; Frankf. a/M. 1865, 8°, doch fehlt hierüber noch jede Erörterung. Deutlich aber ist, dass überhaupt *nur* aus der Vulg. übersetzt wurde, die bisweilen gröblich missverstanden wurde, dass man sich sehr wörtlich hielt und eine frühere Übersetzung benutzte. Die Sprache ist unbeholfen und rauh. Proben sind unter andern mitgeteilt von Ge. W. Panzer, Nachricht v. d. allerältesten gedr. deutsch. Bibeln, Nürnb. 1777, 4°, S. 76 ff.; Kehrein, Zur Gesch. d. deutsch. Bibelübers. S. 62 ff.; Ge. W. Hopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung, Nürnb. 1847, 8°, S. 7 ff. und im Serapeum 15, S. 181 ff. — Trotz der Ausgaben der deutschen Bibel und einzelner Stücke derselben kann von einer damaligen großen Verbreitung derselben unter den Laien (Kehrein) überall keine Rede sein, wenn man darunter, wie billig, die größeren Massen versteht. Bewiesen dies nicht ausdrückliche Zeugnisse von Zeitgenossen, so müsste es aus der einfachen Statistik dieser Ausgaben erhellen. Die Gesamtausgaben, in sehr kleinen Auflagen gedruckt, waren jedenfalls nur engeren, gewälteren Kreisen zugänglich, die Ausgaben einzelner Stücke aber in verhältnismäßig so geringer Zal vorhanden, dass sie nicht einmal für den Bedarf der Priester, wenn diese ein rechtes Verlangen darnach gehabt hätten, hinreichend gewesen wären. Nein, das deutsche Bibelwort blieb trotzdem dem Volke verschlossen; was es davon erhielt, waren einzelne Bruchstücke, die der ärmliche geistliche Unterricht mit sich fürte.

In Martin Luther erschien *der* deutsche Bibelübersetzer, vgl. überhaupt J. Ge. Palm, Historie d. deutsch. Bibelübers. Dr. M. Lutheri von 1517—1534. Herausgegeben von J. M. Göze, Halle 1772, 4°; Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelüberf. Dr. M. Luthers vom J. 1517—1581, Nürnb. 1783, 8° (2. A. 1791), und desselben Zusätze dazu 1791, 8°; Ge. W. Hopf s. o.; die weitere Litteratur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelüberf. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835, 8°, S. VI ff. In den gleichen Jaren, in denen er Hand ans Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Übers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstain (7 Bußpf. und Rut), J. Lange in Erfurt (Matth., Mark. und Luk.), Nic. Krumpach in Querfurt (Ev. Joh., Briefe Petri und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene), Capito (Hosea) und Ge. Fröhlich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnb. 1532 und öft.); die näheren Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel, Nürnb. 1780, 4°, die wichtigern anderen Übersetzungen unten. One noch an weiteres zu denken, übersetzte Luther nicht „für die Gelerten", sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei. Den Anfang machte er mit den 7 Bußpf. (1517, 4°, wesentlich verbessert 1525), denen bis 1521 das Vaterunser, Gebet des Manasse, die 10 Gebote, das Magnifikat mit dem Gebete des Salomo, einige Psalmen und

evang. Perikopen folgten; auch nachher erschienen noch einige Ps. und Festepisteln besonders: Schriftchen, die widerholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des J. 1521 scheint Luther den Plan gefasst zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Über seine Gründe sind wir nicht unterrichtet, aber wir können leicht von selbst erkennen, dass sich ihm dieses Unternehmen nahe genug legen musste. Erkannte er darin seine Lebensaufgabe, das christliche Volk wider in das lautere biblische Wort einzufüren, so war als dringendes Bedürfnis nicht nur eine lesbarere Bibelübersetzung, sondern auch eine solche gegeben, die nicht aus einer abgeleiteten, unlautern Quelle, sondern aus der Urquelle flass, die ja eben der Wissenschaft zugänglicher gemacht worden war und mit der sich diese angelegentlichst beschäftigte; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft sein. Zuerst nahm er das N. T. in Angriff; es war der wichtigste Teil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, dass er gegen Michaelis 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten ane Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jarzal, ja Luther selbst ist nicht genannt, wie auch in mehreren folgenden Ausgaben des N. T. sein Name fehlt; der Preis $1^1/_2$ fl. Schon im Dezember des gleichen Jares erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit der Angabe des Druckers und der Jareszal; über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf ꝛc. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum A. T. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Teil 1 (5 B. Mose), 1524 Teil 2 und 3 (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 die Propheten, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jonas und Habak., 1528 Zachar. und Jes., 1530 Daniel. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Weisheit, die übrigen, von denen 3. und 4. Esra und 3. und 4. Makk. ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534, stückweis; als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind", zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherschen Bibel 1534, Fol., bei Hans Lufft erschienen zu sein, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnismäßig wenigen Jaren das epochemachendste Werk der Neuzeit ans Licht gestellt: es war ganz das Werk Luthers, denn die Angabe des Dav. Chyträus, dass Melanchthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. F. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.'s, Halle 1840, 8°, S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luthers, womit natürlich nicht ausgeschlossen war, dass er gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Kollegen oft genug Rat einholte und in seinem Sinne verwendete. Und mit der Zeit lernte er selbst; wie unablässig er Altes umstieß, änderte, nachbesserte, ausfeilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben; eine Vergleichung von 6 Ausgaben des N. T.'s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff., eine der Ausgaben der 5 B. Mose gibt Göze, Vergleichung der Original-Ausgaben ꝛc., Stück 1, Hamb. u. Leipz. 1777, 4°; einzelne Übersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Psalmen gilt. Wenn er selbst das Verhältnis der Ausgabe der Psalmen vom J. 1524 zu der vom J. 1531 dahin bestimmt, dass erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dies allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen. Nur ein Beispiel, Ps. 6, 10.

1524.	1531.
Got erhöret hat mein gebeet, Got hat auffgenommen mein bitten	Der Herr hat meyn flehen gehöret, meyn gebet hat der Herr angenommen.

1545. Der Herr höret mein flehen
mein gebet nimpt der Herr an.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältnis zu den früheren Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden kannte, und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöten. Wie daher Luther schon früher sonderlich bei den Revisionen seine

Kollegen zu Hilfe zog, so errichtete er jetzt zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Kollegen Melanchthon, Bugenhogen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Korrektor Ge. Rörer (Rorarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendessen in seiner Wonung, ein jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hilfsmitteln umgesehen und nun kom das einzelne Fragliche in Beratung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zu Stande, deren Verbesserungen indessen schon zum Teil (1 Mos. bis Ende 2 Kön.) die vorhergehende Ausgabe 1540 und 1541 hat, welche zuerst als „auffs new zugericht" bezeichnet ist. Auch die 2 folgenden Ausgoben vom J. 1543 hoben manche Verbesserungen, bis in der vom J. 1544 und 1545 die nachbessernde Tätigkeit Luthers ihren Abschluss fand, an die wir uns denn als on das letzte Vermächtnis Luthers zu holten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, 7 Bde, Holle 1845—55. 8°. Allerdings erschien schon 1546 wider eine Ausgobe mit Änderungen, aber es ist eine lebhaft verhandelte Kontroverse, besonders zwischen J. M. Krafft und Ch. Reinecc ius 1708 ff., ob diese von Luther selbst (Krafft) oder etwa vom Korrektor Rörer herrüren. Ersteres bezeugt nur Rörer; sein Zeugnis in diesem Falle an sich nicht unverdächtig, wird um so verdächtiger, ols die Korrekturen im Jenaer Exemplare Luthers von seiner (Rörers) Hond herrüren, ihre Beschaffenheit sich nicht eben empfiehlt und Luther selbst wol schwerlich schon wider zu einer Revision kam.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im A. T. nur darin abweichend, dofs er einige Apokryphen ganz überging, s. oben, die anderen als Anhong dem Ganzen anschlofs, im N. T. nur darin, dafs er auf die paul. Briefe die petrin. und johann. folgen ließ und ols Anhong wegen ihrer geringeren historischen Beglaubigung und somit deuterokanon. Ansehens den Brief an die Hebr., den des Jak., des Judas und die Offenb. Joh. anfügte. In der Kapitelabteilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chron. 4 in 2 Kapitel zerlegt, so dofs das Buch nun 30 Kopitel zält. Die Versabteilung findet sich nur in den Ps. und Sprüchen, doch one Zalangabe, dofür sind die Kopitel in Unterabteilungen geteilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mos. 1, 1 der wind, in der 2. Ausg. kam die Glosse dazu: oder geyst, bis 1534 der geyst in den Text kam; vorausgeschickt sind wertvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luthers Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Psalmen, aber nicht mit der Absicht, dafs sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalousgaben und Nachdrucke in Menge. Erstere sämtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lotther'schen Offizin, s. über diese Sempeum 12, S. 335 f., donn in der von Hans Lufft, † 2. Sept. 1584; vom N. T. sind von 1522—1533 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, über die seltene und beochtenswerte A. Wittenberg 1528, 8°, am Ende des Regisiers: gedr. zu Mogdeburg durch Hans Barth, s. Lorck, Bibelgeschichte 2, Kopenh. und Leipz. 1783, S. 428 ff.; dagegen belaufen sich die Nachdrucke ouf ungefär 54, wobei Augsburg mit 14, Straßburg mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Über den sehr seltenen Nachdruck der Lutherbibel Augsburg, H. Steyner 1535, Fol., von dem auch Exemplare auf Pergoment abgezogen wurden, s. Lorck a. a. O. 2, S. 318 ff. Über die Nochdrucke hotte sich Luther bitter zu beklagen, so steht in der Ausg. von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Wornung wider Nachdrucke, die „unvleißig und falsch" seyen: man solle dies Test. des Luthers deutsch Test. seyn lassen, „denn meisterns und klügelns ist itzt wedder masse noch Ende"; brouchen sie eins, so sollen „sie selbs ein eignes für sich machen". Dofs in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindrangen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Teile des A. T. wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wider aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Teil 1 in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Teil 2 in Wittenberg 4 mol, ouswärts 15 mal, Teil 3 in Wittenberg 2 mol, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher und Abteilungen von Büchern widerholt gedruckt und nachgedruckt und nament-

lich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrucke. Als das ganze Werk 1534 ans Licht gestellt war, bewirkte die Betriebsamkeit des rechtmäßigen Verlegers, dass die Nachdrucke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der lutherschen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Lutherschen nach fehlende durch eine neue Übersetzung zu vervollständigen. Man nennt dies kombinirte Bibeln. Es sind die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschawer erschienenen (1525—1529, 6 Teile Fol.; 1527—1529 6 Teile 16°; 1530 4°; 1531 2 Bde. Fol.) mit der Züricher Übers. der Propheten und Apokryphen, s. u., die vielbesprochene Wormser 1529 bei Pet. Schöfer, Fol. (Nachdruck Augsb. H. Steyner 1534, Fol.), ein Nachdruck der Zürich. von 1527 mit einigen Änderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274 ff., die 2 Ausgaben von Straßburg bei Wolff Köpphl 1530, Fol. und 4°, in denen in den Propheten das bei Luther nach fehlende Haetzers, s. u., in den Apokryphen Leo Juds Übers. ist, endlich die von Frankf. a. M. bei Christ. Egenolph 1534, Fol., wo alles die luth. Übers. und nur die der Apokryphen, aber auch Weisheit, Sirach und 1 Makk. ausgenommen, die Züricher ist. In den 4 zuletzt genannten Ausgaben und in dem Straßburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537, 8°) der luth. Bibel hat auch der apokryphische Brief an die Laodicäer, aus vorluth. Bibelübersetzungen nach Philemon gestellt, Aufnahme gefunden.

Über die Aufgabe des Übersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vergl. Hopf a. a. O. S. 75 ff., und man sieht daraus, wie sehr er bemüht war, sich vom Dolmetschen, der „sonderlichen Gabe Gottes" Rechenschaft zu geben. Aber der Theorie folgt nicht sofort die Praxis: wir sehen Luthern in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, wie er unermüdlich das heilige Werk am heiligen Buche der Vollendung, die seinem Geiste vorschwebt, entgegenzuführen strebt. Und freilich nur dadurch, dass er rang, dass er es auf die Weise, wie er es tat, allmählich umgestaltete, wurde es zu dem Meisterwerke deutscher Sprache und Kunst. Zur Charakteristik desselben hier nur das Hauptsächlichste. Die Übersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem A. T. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luthers Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurden die LXX, Vulgata, die latein. Übersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Kommentaren besonders die glossa ordinaria und der des Nicol. v. Lyra zu Rate gezogen (über Raschis Einfluss auf N. v. Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis s. Siegfried im Arch. f. wiss. Erforschung des A. T., herausgeg. von Merx, Bd. 1, S. 428 ff.); beim N. T. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. vom J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schatt a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. War Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum teil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, dass er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der hl. Schrift. Kein Wunder daher, dass er im ganzen richtig übersetzt hat, womit ja freilich besteht, dass es bei einem so großartigen Werke nicht one mancherlei Fehler abgegangen ist, dass der Sinn an gar manchen Stellen nicht, aber doch nicht ganz getroffen wurde, namentlich in den schwierigen Büchern als Hiob, den Propheten und Briefen. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Teil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und kannte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Er wollte kein „Buchstabilist" sein, sondern befleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben". Wenn er in einem Briefe ausruft: Deus! quam molestum et quantum opus Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, resistunt, quum Hebraicitatem suam relinquere volunt et barbaritatem Germanicam imi-

tari, so versetzt uns das in den Kampf, in den er sich gestellt sah. In der Tat war auch die barbaries Germanica zu überwinden. Die Gesar ängstlicher Wörtlichkeit lag Luthern nicht nahe, vielmehr die, zu frei seinen Genius walten zu lassen, doch es bewarte ihn hier die tiefe Ehrfurcht vor dem gegebenen Schriftworte, und dass er sich in die biblische Anschauungsweise bereits ganz hineingelebt hatte: daher war es bei ihm ein ebenso natürlicher, als glücklicher Entwicklungsgang, dass er nur allmählich die dem Deutschen widersprechenden Formen des Originals beseitigte. Er wollte genau sein, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps. 36, 6), ein Wort zuzusetzen (Röm. 3, 28, allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Sein Werk ist deutsch und doch wider sofort als Nachamung eines orientalischen Originals zu erkennen; das hebräische Kolorit ist nur wo notwendig verwischt, sonst so maßvoll beibehalten, dass mancherlei davon mit Recht das deutsche Bürgerrecht erhielt. Weiter ist es ihm im hohen Grade gelungen, den verschiedenartigen Typus des Originals der Übersetzung auszudrücken: nicht nur ist zwischen Poesie und Prosa, Geschichtlichem und Lehrhaftem, Breite und Kürze streng geschieden, alles breite und platte zu vermeintlicher Verständigung vermieden, auch mit seinem Gefüle ist der Wollaut berücksichtigt, und wie Luthern im Originale die rhetorischen Figuren, als Paronomasieen, nicht leicht entgingen, so suchte er sie auch entsprechend wider zu geben. Die Sprache ist klar, lebendig und kräftig, mannigfaltig und woltönend, edel und züchtig; dass er das Natürliche und Derbe des Grundtextes, wo notwendig, widergab und nicht nach moderner Zimperlichkeit verquickte, dürsen wir ihm nur Dank wissen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Kurz, es ist ihm gelungen, einer in einer anderen Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Und so dürsen wir ihm wol glauben, dass er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, dass wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen". Eigentliche Nachlässigkeiten, wie dass Ez. 41, 20 ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten. Die Grundlage der Sprache L.'s war die gebildete und diplomatische Sprache der sächsischen Kanzlei, kirchlicherseits war der Sprachstoff im wesentlichen gegeben, vgl. v. Raumer a. a. O. S. 285 ff., L. wusste aber auch das Gegebene zu beherrschen und umgestaltend und schaffend einzugreifen. Übrigens vgl. W. A. Teller, Darstellung und Beurtheilung d. deutsch. Sprache in Luthers Bibelübers. 2 Bde., Berlin 1794 f., 8°; J. F. Wetzel, Über die Sprache L.'s in s. Bibelübersetzung, Stuttg. 1859, 8; A. Lehmann, L.'s Sprache in s. Übersetzung des N. T., Halle 1873, 8°; F. A. Beck, Wörterbuch zu L.'s Bibelübersetzung, Siegen und Wiesbaden 1846, 8°; W. U. Jütting, Bibl. Wörterbuch ꝛc., Leipzig 1864, 8°; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869.

Luthers Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, dass sie das Reformationswerk einem guten Teile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesamte Anschauung desselben auf das tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformirte, s. u., mittelbar aber teils dadurch, dass sie von andern Übersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., teils dadurch, dass sie in neuen Übersetzungen in Landessprachen Töchter erhielt. Und wäre es ihr einziges Verdienst, dass nach ihr dem ganzen deutschen Volke das deutsche Bibelwort, und zwar in lesbarer Gestalt, nicht mehr vorenthalten werden konnte, es wäre allein der Rede wert. In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; bewärte Luther besonders durch dieses seine Klassizität, so verschaffte eben auch dieses ihm den bestimmenden Einfluss auf die Entwickelung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, dass das Hochdeutsche, als das geregelte Deutsch und die feinere Umgangs- und Schriftsprache, sich weiter ausbildete und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. Waren in den süddeutschen Nachdrucken anfangs

nur etwelche dialektische Veränderungen vorzunehmen gewesen, so mußte dagegen die Übersetzung in das Niederdeutsche geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluss eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die erste niederdeutsche Bibelausgabe (De Biblie vth der vthleggінge D. M. Luthers yn dyth düdesche vlittich vthgesettet) besorgt von Bugenhagen, erschien schon Lübeck, Lud. Dietz, 1534, Fol., die letzte war, wie es scheint, die zu Lüneburg 1621. Überhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das Neue Test. in Wittenberg sechsmal und in sieben Nachdrucken, einzelne Teile des A. Test.'s. in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrucken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben, einzelne Stücke in 77, darunter das N. T. (zuletzt Grypswoldt 1625, 8°) in 28. Das nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkw. Bibeln. Halle 1777, 4°, S. 249 ff.; Lorck, Bibelgeschichte 1, S. 457; 2, S. 244 ff., 376 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Kot hängte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Verteidigung der Maßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luthers an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey", Leipz. 1523, 4°, 2. Aufl. u. T. Annotationes, Dresde 1524, 8°; vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 16 ff, worin er Luthern in der Übersetzung des N. T. ketzerische Irrtümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Für Luther: Urban Regius, Ob das new Test. yetz recht verteuscht sey kurtz bericht, 1524, 4°. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet, war Ge. Wicelius, (Annotationes, das sind kurze verzeichnus ꝛc., Leipz. 1536, 4°, 2 Bde., Mainz 1555, 4°, 1557, Fol.), er erkannte manches an, fand aber überhaupt in der Übersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luthers Werk (über F. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614 s. Hopf a. a. O. S. 135, 145), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urteile, die nicht one Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen d. hl. Schrift, 2. A., Braunschw. 1750, 8°, S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe wert, ausfürlich darauf einzugehen. Erwänenswert von den späteren Verteidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung der Bibel Lutheri, Frankf. 1613, 4°, und Balth. Raith, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L., Tub. 1676, 4°. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luthers dient, dass sein Werk jahrhundertelang one Unterbrechung seine Volkstümlichkeit bewärt hat, dass es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben, und dass man auf seine Übersetzungsart, als die bewärteste, immer wider zurücklenkt.

Über die weitere Geschichte der Übersetzung beschränken wir uns auf folgendes. Ein Verzeichnis der Originalausgaben sowol der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Teile derselben lieferte H. E. Bindseil, Halle 1840, 4°. Bei H. Lufft erschienen bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben; seit 1555 blieben Rörers Poststationen und auch das „Auffs new zugericht" weg. Die Ausgabe Wittenb. bei Hans Krafft 1572, Fol., erhielt Veit Dietrichs Summarien, die bei demselben 1581, Fol., ward auf Befehl Kurfürst Augusts von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben one und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zalloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichnis bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürnb. Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnb. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichnis seiner Samml. ꝛc. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser, Vollst. Bücher-Lexikon. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 hat von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom J. 1596, 4°. In der Wittenb. Ausg. 1624, 4°, traten an die Stelle der Summarien V. Dietrichs

die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen katholischen Setzer Offenb. Joh. 14, 6 statt „ein ewig Evangelium“ „ein new Ev.“, weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Ähnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnb. 1670, Fol., das Fegfeuer, nämlich Jud. 23: und rücket sie aus dem Fegfeuer. Die Wittenb. Ausgg. wurden seit 1626 zu Frankfurt a. M. gedruckt, s. J. Deutschmanns Vorrede der Ausg. 1695, 12°. — Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Änderungen im Texte oder auch durch ihre Zutaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth in calvinistischem Sinne glossirte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten, Nic. Krell u. a., Dresd. 1590—1593 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuren herbe Angriffe die Ausgaben des Dav. Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1587 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jak. Andreä und J. Ge. Siegwart erhoben; die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Fakultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ; die des Paul. Tossanus, Heidelberg 1617, 18 Fol. und öfter (über die Ausg., Basel 1665, Fol., s. Buxtorf-Falkeisen, Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jahrh., Heft 3, Basel 1877, 8°, S. 7 ff.), gegen den besonders der Gießener J. Winckelmann auftrat; endlich die Stuttg. Ausg. vom J. 1704. In anderem Sinne erregte die mystische und prophetische Bibel (v. H. Horche), Marb. 1712, 4°, Anstoß, die sich als „aufs neue nach dem Grund verbessert“ gab, die zu Ebersdorf 1726, 4° aber wegen ihrer im zinzendorfischen Sinne meisternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Nic. Funk, Altona 1815, 8°, einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube“ gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die erstarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. N. Funk, Gesch. d. neuesten Altonaer Bibelausgabe, Altona 1823, 8°.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindrangen, es wirkte dabei nicht weniger Willkür als Zufall und Nachlässigkeit. Dass in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisirende Versuch in der Braunschweiger Exzellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der Tat wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so dass zum Verständnis der ursprünglichen Übersetzung Erklärungsschriften nötig wurden, s. Hopf a. a. O. S. 230 ff. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es tat not, von Zeit zu Zeit der Willkür und Nachlässigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuschauen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Korrektheit verdient machten, ist besonders J. Dieckmann, † 1720, hervorzuheben, dessen Stadeschen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Die Ausg. vom J. 1703 diente den sehr treuen Canstеinschen zur Grundlage. Seit 1717 druckt die Canstеinsche Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem über fünf Millionen ganze Bibeln und Bibelteile unters Volk gebracht, vgl. O. Bertram, Gesch. der Canstеinschen Bibelanstalt, Halle 1863, 8°, S. 56, 24, 26. Den Halleschen Text geben auch die Bibeln (one Apokryphen) der englischen Bibelgesellschaft. Aus neuester Zeit empfehlen sich weiter unter andern die zu Marburg 1808, von J. M. Hartmann und G. W. Lorsbach besorgt, und die (von W. Hopf) revidirte, Leipzig und Dresden bei B. G. Teubner 1850 und öfter.

L.'s Übersetzung galt auch in der lutherischen Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. H. Franckes zeigt, s. Guerike, A. H. Francke S. 284 ff., 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Aichinger, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w.,

Regensburg 1774, 8°. Neuerlich ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, C. Mönckeberg, K. Frommann (Vorschläge zur Revision v. M. L.'s Bibelübersetzung, H. 1, 2, Halle 1861, 1862, 8°), u. a. widerholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden; über Stiers Bemühungen s. E. R. Stier, Versuch einer Darstellung seines Lebens —, 2. Bd. (Wittenberg 1868), S. 177 ff., 290. Von einer einfachen Rückkehr zur Ausg. von 1545, s. H. Hupfeld N. Jen. Lit.-Zt. 1842, Nr. 253 ff., kann im praktischen Interesse nicht die Rede sein; in Frage kann nicht die Statthaftigkeit und Notwendigkeit einer Verbesserung in L.'s Geiste kommen, sondern nur die nähere Art der Ausfürung. Unterdessen haben neuerlich, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer, E. Ch. F. Kraus (Tüb. 1830, 8°) und W. Hopf (3. Aufl. Leipz. und Dresden 1854, 8° und 16°), eine Berichtigung vorgenommen. Letztere haben in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem Sinne nach das Richtigere nach dem Grundtexte zu geben gesucht, dagegen hat sich ersterer (Frankf. a. M. 1819, 3 Bde.; 3. A. Frankfurt a/M. und Erlangen 1855, 4°; 6. A. [one Anmerkungen] neu revidirt von R. Stier, Braunschweig 1856, 8°), in der Berichtigung große Freiheit gestattet, und noch küner ist Stier (nochmals nach J. Fr. v. Meyer berichtigt. Mit Apokryphen, Bielefeld 1856, 8°; 3. A. 1867, 8°), vorgegangen. Es stand nun so, dass neben der Cansteinschen etwa noch sechs Textgestalten der luth. Bibelübersetzung verbreitet waren, vgl. C. Mönckeberg, Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. N. Test., Halle 1865, 4°; A. Test. I—IV, 1870, 1871, 4°. Diesem Übelstande, der im Leben leicht zu Irrungen fürte, ließ sich nur dadurch abhelfen, dass man durch Revision und Berichtigung einen guten, der Art und Einsicht unserer Zeit entsprechenden Lutherschen Text herstellte, der durch alle Bibelgesellschaften verbreitet, zur allgemeinen, eigentlich kirchlichen Geltung käme. Nach einer in diesem Sinne erfolgten Anregung auf den Kirchentagen zu Stuttgart und Hamburg 1857 und 1858 ward die Angelegenheit dem Oberkirchenrate in Berlin empfohlen, der sie 1861 und 1863 bei der Kirchenkonferenz in Eisenach zur Beratung brachte. Diese beschloss, sie zwar auf mögliche Weise zu fördern, aber nicht unmittelbar kirchenregimentlich in sie einzugreifen; und nachdem man sich weiter klar zu stellen versucht hatte, wie in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu verfaren sei, ward die Ausfürung einer Kommission von Theologen verschiedener Farbe übertragen. Eine durchgreifende Revision und Berichtigung ließ sich bei der jetzigen Sachlage nicht ermöglichen, man glaubte aus praktischem Interesse sich auf das „Notwendige und Unbedenkliche" beschränken zu sollen. Die Kommission hat mit Fleiß und Sorgfalt ihrer schwierigen Aufgabe obgelegen. Als Resultat ihrer Arbeit erschien bis dahin das N. T., revidirt Halle 1867, 8°, und wider 1870 (vgl. J. W. Grashof, Die revidirte A. der luth. Übers. des N. Test.'s, kritisch beleuchtet, Köln 1868, 8°), das erste Buch Mose, revidirt mit Vorbemerkungen und Erläuterungen von Ed. Riehm, Halle 1873, 8°, und die Psalmen von K. Fr. Schroeder, Halle 1876, 8°. Das weitere ist abzuwarten. Übrigens vgl. W. Grimm, Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision, Berlin 1874, 8°.

Neben Luther als Übersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fülen, und in der Tat erschien einerseits, abgesehen von der achtungswerten Arbeit der Antitrinitarier Ludw. Haetzer und Hans Denck, der Übersetzung der Propheten, Worms bei Peter Schöffer 1527, Fol., und oft (s. Jos. Lord, die Bibelgesch. Bd. 1, S. 439; Panzer, Beschr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. 105 ff.; Baumgarten, Hall. Bibl., 8, S. 285 ff.; Heberle in den Theol. Stud. u. Krit. 1855 S. 832 ff., 889), der auch Luther (Werke von Walch 2, S. 323) Kunst und Fleiß nicht absprach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes. 58, 1 Schrey, dass dir der Hals kracht), nur die Züricher Übersetzung, vgl. J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-ref. Kirche, Basel 1876, 8°, und dazu Jenaer Lit.-Zt. 1877, Nr. 8, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 345 f.

Dass in Zürich L.'s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt,

aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man selbst Hand ans Werk. Beide erschienen als 4. und 5. Teil des A. Test.'s 1529, Fol. und 12°, in neuer Übersetzung, erstere „durch die Predicanten zu Z.", letztere durch Leo Jud mit der näheren Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden". Aufnahme fanden darunter auch das 3. u. 4. B. Esr. u. das 3. B. der Makk., dagegen sind erst später in den Ausgaben das Gebet Asariä und der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, das Gebet des Manasse und die Stücke im Esther hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel die Züricher 1530, 4°. Weggelassen wurden alle Vorreden und Glossen, im Texte wurden Druckfehler beseitigt, aber sonst erhebliche Änderungen nicht vorgenommen. Die Apokryphen stehen am Ende der ganzen Bibel. Bemerkenswert ist sofort die Ausg. 1531, 2 Bde. Fol., und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußern Ausstattung. Vorangeht „eine kurtze vermanung unnd eynleytung an die Christenlichen läser diser Biblischen bücher", eine wolgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwinglis, beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt viele kleine Holzschnitte, doch das wichtigste ist, dass nun von den Hagiographen Hiob, Ps., Sprichw., Pred. und Hohesl. die Züricher eine eigene Übersetzung gegeben haben, weiteres über sie s. bei Mezger a. a. O. S. 95 ff. Die folgende Ausg. 1534, 2 Bde. 4°, ist, von einigen Änderungen in den Zutaten abgesehen, von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschower, dass die Diener des Wortes in Zürich „die gantz Bibel grundtlich und eygentlich verteütschet" zu höheren Ehren gekommen. Die Übersetzung selbst ist also größtenteils die Luthers, die angebrachten Änderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zalreich, dagegen sind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich (L.'s Briefe, herausgeg. v. de Wette 3, S. 460) über Juds Arbeit urteilt: mirum quam nihili sint, so lässt sich dagegen nicht wol aufkommen, aber auch die Übersetzung der andern Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Charakter. Die Sprache ist hart und schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon geben, sondern verständlich sein wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten: jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichnis der spätern Ausgaben geben J. C. Rüscheler vor der Ausg., Zürich 1755, Fol. und in J. Lorck a. a. O. 1, S. 212 ff., J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II, 2, S. 381 ff., und Mezger a. a. O. S. 109 ff. Aus der weitern Geschichte der Übersetzung noch dies. Die Versabteilung erhielt zuerst die Ausg. 1589, 4°. Die Ausgabe von 1548, 2 Bde. Fol. und 4°., will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen sein, sodass sie „an vil orten verbesseret" und „das Teutsch yetz dem Hebräischen vil näher dann vor ye worden" sei; in Wirklichkeit aber weicht sie nach Text und Beigaben von den unmittelbar vorhergegangenen Ausgaben von 1542, 4°, und 1545, Fol., durchaus nicht ab: dagegen hatte schon die Ausgabe von 1539 und 1540, 2 Bde. Fol., eine neue Vorrede erhalten und war unter Beihilfe des jüdischen Konvertiten Mich. Adam verbessert worden. In den folgenden Ausg. folgte man ganz überwiegend der von 1548. Selbstverständlich änderte sich mit der Zeit dialektisch mancherlei, Druckfehler in Menge schlichen sich ein und auch willkürlich wurde da und dort geändert. — Die vom Antistes J. J. Breitinger besorgte Ausg. des N. T's, 1629, 4°, gibt nicht eine neue Übers., sondern eine ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausg. von 1622, 8° (das korrigirte Exemplar ist auf der Züricher Kantonsbibl.). Da Breitinger in sprachlicher Hinsicht reaktionär verfur, um das Buch dem Volke widerum „in seiner Eydgenöss. anerbornen mutterspraach" zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind wol Änderungen, aber nicht eben Verbesserungen „an unzalbar vil orten" bemerkbar. Dennoch wurde diese Arbeit nicht nur 1642 und 1656 wider aufgelegt, sondern sie fand auch Aufnahme in die Bibelausgabe 1638. Fol. Letztere Ausgabe hatte im A. Test. wider mancherlei Nachbesserungen erfaren. Seit 1661 nahm man einen großen Anlauf zu einer durchgreifenden Überarbeitung der

Übersetzung und an Kräften fehlte es nicht, man errichtete ein collegium biblicum und arbeitete fleißig, aber da lähmte die allerdings begründete Furcht damit Anstaß zu geben („Insgemein vermeinen die H. Capitulares es seyge weder nothwendig noch erbaulich, dass abermalen im Text etwas geändert werde") die Kraft: die neue Ausg. 1665—1667, Fol. und 4°, brachte zwar Änderungen und auch Besserungen, aber keineswegs eine den Zeitverhältnissen entsprechende Umarbeitung, vgl. J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung ꝛc. I, 3, S. 914 ff., II, 1, S. 113 ff., doch auch Mezger a. a. O. S. 230 ff. Von den weitern Ausgaben, s. Mezger a. a. O. S. 253 ff., heben wir als revidirte die von 1724, 4°, die von 1755, 2 Bde. Fol., von J. Casp. Ulrich besorgt, vgl. J. J. Simler a. a. O. II, 1, S. 365 ff., bes. aber die von 1772, Fol., hervor. Letztere war nach dem Grundtexte sehr fleißig und mit Geschick verbessert, erregte aber wegen ihrer rationalisirenden Beigaben Anstoß, so dass sie erst später die verdiente Anerkennung fand. Durchgreifenderes geschah im 19. Jahrh., zuerst in der Ausgabe von 1817, Fol. und 3 Bde. 8°, besonders aber in der v. J. 1860, 8°, und wider 1868, 8°, revidirt, unter gewissenhafter Benutzung der bisherigen exegetischen Ergebnisse. So hat die Übers. ihr dialektisches Gewand nun völlig abgelegt und in Rücksicht der Richtigkeit kann sie sich den besten zur Seite stellen; freilich ist sie nicht aus einem Gusse gekommen, und gerade die erstrebte Treue fürte nicht selten zu Schwulst und Unklarheit.

Die katholische Kirche kannte bei dem wunderbaren Erfolge der Lutherschen Übersetzung nicht zurückbleiben; dass sie dieselbe als verfälscht verschrie, wollte nicht verfangen, das echte musste dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luthers Übersetzung des N. Test's. mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen, stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526, Fol., s. Serapeum 15, S. 333 ff., trat Hier. Emser, „der Sudler in Dresen", auf den Kampfplatz, sein N. Test. erschien Dresden 1527, Fol. Ein Zufall wollte, dass es in der Offenb. Joh. ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenammen) hatte, wie Luthers Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, s. Palm a. a. O. S. 80, anders stands mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendirt und zurechtgebracht zu haben, in der Tat hat er aber nur eigne Glossen gegeben, die Übersetzung Luthers dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gedient. Das Werk ist dann oft wider gedruckt warden, s. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. der römisch-cath. deutschen Bibelübersetzung, Nürnb. 1781, 4°, S. 47 ff. Gegen den Druck in Rostock erklärte sich Luther, s. O. Krabbe, Die Universität Rostack im 15. und 16. Jahrh. 1 (Rostack u. Schwerin 1854, 8°), S. 384 f. L.'s Briefe, herausgeg. von de Wette 3, S. 528 f. Ganz verunglückte J. Eck's Bibel, Ingolstadt 1537, Fol., und einige Male aufgelegt, s. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im N. T. war Emsers Ausg. im wesentlichen, nur sprachlich noch verschlechtert, beibehalten, im A. T. aber gab er die ältere Übersetzung, vgl. die Ausgaben Augsburg 1475 und 1507, sprachlich etwa und nach seiner Vulgata, aber nichtsweniger als durchgreifend ändernd; sein Deutsch ist unter aller Kritik, vgl. Th. Wiedemann, J. Eck, Regensburg 1865, S. 615 ff. Mehr Glück machte ane sein Verdienst der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit seiner Bibel, Mainz 1534, Fol., und ast, s. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er sich nämlich im N. T. fast ganz an Emser hielt, die Apakryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des A. T. aber Luther stark benutzte, doch im einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungefüge; seine Tendenz palemisch. Er wollte die ungesauberten Biblien der „Elymassiten" van ihrem Unflat segen und reinigen und ruft daher sofart allen deutschen Christen zu:

„Kommt her on forcht, lesst mich allein.
Bey mir habt yr Gots wort gantz rein.
Das euch vil zeit ist abgestolen,
Durch falsche Bibel unverhoten.

Hier findt yr, wie yr seyt verfürt.
Gantz, trew, rein, war, werd ich gespürt*)."

Nachdem dieses Werk von Casp. Ulenberg, † 1617, Köln 1630, Fol., stark überarbeitet, dann wider von den Mainzer Theologen, Köln 1662, Fol., verbessert worden war, erschien es gewönlich u. d. T.: Catholische Bibel, s. die Ausgaben bei Panzer a. a. O. S. 160 ff., 177 ff., und so hatte die kathol. Kirche allmählich eine Übersetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar sehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vorteil abwich; im ganzen herrscht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maßgebend.

Etwa nach Verfluss eines Jarhunderts versuchte man sich zunächst in den protestantischen Kirchen wider in neuen Übersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes, Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit, und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisiren wurden durchgemacht und Klopfstocks Ode „die deutsche Bibel", dass der hl. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Platze. Aber auch die Besseren übersetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit zurück, sodass es gar nicht wunder nimmt, wenn es die Mehrzal dieser Übersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des reformirten J. Piscator, Herborn 1602 ff., 4 Bde. 4°, und oft, die sogenannte Strafmich-Gott-Bibel (Marc. 8, 12, „wann disem geschlecht ein zaichen wirdt gegeben werden, so straaffe mich Gott"), die in Bern, s. J. J. Frickart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern, Aarau 1846, 8°, S. 52; Mezger a. a. O. S. 286 ff. und auch in einigen andern Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. In Bern erschien 1684, 4 Bde. Fol. und 4°, eine offizielle Ausgabe, der im Laufe der Zeit weitere folgten. Die Übersetzung ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sie sucht ängstlich den Text widerzugeben, latinisirt aber daneben so stark, dass die Benutzung der lat. Übersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. Notirt sei die Übersetzung „allerley" für *πάντας* 1 Tim. 2, 4 und *πάντων* 1 Tim. 2, 1. 6. — In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Perikopen in der „Evang. Kirchen-Harmoney" des Herz. August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichnis seiner Samml. ꝛc. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Übersetzung unternommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666, 4°, bis 1 Sam. 17, 58) unter Verschluss genommen; das Prinzip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jarhundert entstand im mystischen Interesse die Berlenburger Bibel 1726—1742, 8 Bde. Fol., von J. F. Haug u. a. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Lutherschen Übersetzung, daneben ward aber auch die Züricher Übersetzung benutzt, s. Mezger a. a. O. S. 283; übrigens s. oben II, S. 311 ff. diesen Artikel. Die Wertheimsche Bibel, Wertheim 1735, 4°, von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jare verfrüht: es durfte nur der erste, die 5 Bücher Moses enthaltende Band, ans Licht gestellt werden. Die Übersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei herrscht das naturalistische Interesse alles außerordentliche und wunderbare zu beseitigen. 1 Mose 19, 26. „Lots Frau blieb zurück und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehends da, von harzichtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild". Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738, 4°, und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der W. Bibel, Erfurt 1739, 4°. Dem gelehrten J. D.

*) Berghauer schließt seine *Βιβλιομάχεια* d. i. Biblischer Feldzug und Musterung vieler jämmerlich verfälschten Bibelen —, Oberammergau 1746, 4°, mit den Worten: Du verfälschte Bibel | Bist des Teufels Kübel | Wo steckt alles Uebel.

Michaelis fehlte zum Überſetzer der gewondte, treffende deutſche Ausdruck und Geſchmack, ſeine Überſ. (A. T. Gött. 1769 ff., 13 Bde. 4°, 2. A. 1—4 und 6, 1773 ff.; one Anmerk. A. T. 1789, 2 Bde. 4°, N. T. 1790, 2 Bde. 4°) iſt breit, echt hausbackene Koſt damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelüberſ., Frankf. a. M. 1773, 8°, und J. H. Baß in Jen. Allg. Lit.-Zt. 1804, Nr. 25. Breit und mott überſetzt auch J. H. D. Maldenhauer, A. T., Quedlinburg 1774 ff., 10 Bde. 4°, N. T. 1787 f., 2 Bde. 8°. Sim. Grynaeus, Baſel 1776 f., 5 Bde. 8°, 2. Aufl., Berl. u. Boſ. 1782, 3 Bde. 8°, paraphroſirt mit engerem Anſchluſs an die Texteswortе in maderniſirender Weiſe. Die hiſtoriſchen Bücher des A. T. ſind im Auszuge gegeben, die Evongelien ſynaptiſch in einander verſchmolzen. Um durch eine „edele und gebildete“ Überſetzung, ſtott der veralteten Lutheriſchen, zum Verſtändnis der hl. Schriſt zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Grieſinger die hl. Schriſt „nach den neueſten beſten deutſchen Überſetzungen“ heraus, Stuttg. 1824, 8°, worin van 11 neuteſtomentl. Brieſen die Bahrdts gegeben iſt. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daſs ſie beſſeres haben wollte und geben kannte, denn die Überſ. von W. L. M. de Wette und J. C. W. Auguſti, Heidelberg 1809—1814, 6 Bde. 8°, bezeichnet jedenfalls einen bedeutſomen Fortſchritt und namentlich hat ſie durch den Rücktritt Auguſtis, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachſen war, in der 2. umgearbeiteten Aufl. 1831 f., 3 Bde. 8° (3. Aufl. 1838 f., 4. Aufl. 1858), bedeutend gewannen. In Anſchluſs an Luthers Art verbindet de Wette mit außerardentlicher Gewandtheit in kurzem, treffenden, geſchmackvollen Ausdruck exegetiſchen Takt, der über Schwierigkeiten nicht ſelten glücklich hinüberhilft. Die Überſetzung in Bunſens Bibelwerk (Leipzig 1858 bis 1869, 8°; die Hagiographen van Ad. Kamphauſen, die Apokryphen und das Neue Teſt. von H. J. Holtzmonn) ſoll als verſtändlichere dem Gemeindeintereſſe dienen; ebenſa die Darbyſtiſche. Von dieſer erſchien zuerſt dos N. Teſt. (4. Aufl., Elberfeld, C. Brockhaus, kl. 4°), dann auch das Alte.

Zolreiche Überſetzungen erſchienen in der katholiſchen Kirche. Die herkömmliche kathaliſche blieb meiſt die Grundlage, man folgte der Vulgata, berückſichtigte hier und da etwa den Grundtext, ſelten nur dieſen. Änderungen wurden genug ongebracht, ſie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrſchenden onbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt ſich meiſt treu und verſtändlich. In dieſem Sinne hielten ſich zur frühern Th. Aqu. Erhord, Augsb. 1722, 2 Bde. Fal., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünſter unter Leitung von Germ. Cartier, Konſtanz 1751, 4 Bde. Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphraſirend), Fr. Roſolino („von unzäligen Sprochfehlern gereiniget“), Wien 1781, 3 Bde. 8°, Seibt, Prag 1781, 8°, Ign. Weitenauer, Augsb. 1777—1781, 14 Bde. 8°, und (Jaſ. Fleiſchütz), Fuld 1778 ff., 8°. Als neu verdeutſcht gibt ſich die anonyme, Wieu 1793, 12 Bde. 8°. Selbſtändiger orbeitete H. Braun, Augsburg 1788—1805, 13 Bde. 8°, 2. A., verbeſſert von M. Feder, Nürnb. 1803, 3 Bde. 8°., 3. A., umgearbeitet von Joſ. Fr. Allioli, Nürnb. 1830—1832, 6 Bde. 8°, worauf ſie, da ſie ollerdings durch den letztern eine andere Geſtalt gewannen und mit Vermeidung des Moderniſirens ouf Luthers Art zurückgelenkt hatte, unter Allialis Namen erſchien, ſo 3. verb. Aufl., Londshut 1838, 6 Bde. 8; vom N. T. erſchien die 4. Aufl., Landshut 1855, 8°. Im gleichen Sinne, aber ouch ous der Vulgato hot H. J. Jäck, Leipz. 1847, 8°, überſetzt. Aus dem Grundtexte überſetzte Dom. v. Brentono, aber ziemlich frei und moderniſirend; dos N. T. erſchien zuerſt Kempten 1790 f., 3 Bde. 8°, 5. A. Grätz 1813 f., 4 Bde. 8°, dagegen vollendete er die Bearbeitung des A. T. nicht. Sie wurde fortgeſetzt von Th. A. Dereſer und J. M. A. Scholz, Frankf. o. M. 1797—1833, 4 Thle. in 15 Bänden 8°, und erſchien wärenddem größtenteils auch in 2. Aufl. Daran ſchließt ſich die Bearbeitung des N. T. von Schalz, Frankf. a. M. 1828—1830, 4 Bde. 8°. Treuer hielten ſich K. und Leand. van Eß, N. T., Sulzb. 1807, 8°, und ſehr oft, A. T. van L. v. E., 2 Bde., Sulzb. 1822, 1836, 8°.

Noch ſei bemerkt, daſs man es auch an Überſetzungen ins Judendeutſch nicht fehlen ließ und doſs ſelbſt einige Aſterüberſetzungen (obgeſehen von denen aus

der Vulgata) geliefert wurden. Eine aus dem Französischen des Martin enthält das aus dem Französischen übersetzte, von Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. a. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—1770, 19 Bde. 4°, eine aus dem Englischen Sam. Nelsons antideistische Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766 bis 1778, 8 Bde. 4° (A. T. bis Hohel.). Das N. T. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f., 3 Bde. 8°, aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesamte hl. Schrift sich erstreckenden Übersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Teiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichnis der einzelnen Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes sein. Über diese sei nur dies bemerkt, dass ihre Zal, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jarhunderts außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Übersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerten Ausnahmen im ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das A. T. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Veränlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, dass die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten, Lief. 1, Leipz. 1831, 8°), ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewönlicher folgte man dem Original, das sich one Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd. I (5 Bücher Mos.), Wien 1786, 8°, (R. F. O. Heinzelmann) Halle 1801, 2 Bde. 8° (bis 2 Mos. Kap. 28), K. G. Kelle, 4 Bde. (Salom. und Mos. Schriften (Freiberg 1815—1821, 8° und E. F. Ch. Oertel, Bd. I (5 B. Mos.), Ansbach 1817, 4°, der modernisirenden Richtung an. M. Mendelssohn lieferte eine verständige Übers. der 5 Bücher Mos. (Berlin 1780 ff., 3 Bde. und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783, 2. Aufl. 1788, 8°). Zalreiche Übersetzungen erschienen in den letzten 3 Jarhunderten in gebundener und ungebundener Rede von den Psalmen; von denen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren, nennen wir nur die viel gebrauchten und oft gedruckten von Casp. Ulenberg „in allerlei Teutsche gesangreimen gebracht, Köln 1582, 8°“, und die deutsche Übersetzung der französ. Ps. „in Teutsche Reimen verstendtlich und deutlich gebracht, nach Frantzösischer Melodey und Reimart durch Ambr. Lobwasser, Newstadt an der Hardt 1582, 8°“. Letztere, Bremen 1616 auch niederdeutsch erschienen, diente den Reformirten als Gesangbuch. — Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Zunz, Berlin 1837, 8°, 6. Ausg. 1855, L. Philippson, Leipzig 1839 ff., 8°, mit ausfürl. Erklärung nebst Einleitungen, 4 Bde., Leipz. 1854, 8°, 3. Ausg. 1862, 8°, S. Herzheimer, Berlin 1842 ff., 8°, 2. Ausg. Bernburg 1854, 8°, erstreben Treue und dienen in ihrem Judendeutsch der Synagoge. Von den Übersetzungen größerer Stücke des A. T. sind die der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f., 2 Bde. 8°, und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854, 8°, und der poetischen Bücher von H. Ewald, Göttingen 1835 ff., 4 Bde. 8°, und E. Meier, Stuttg. 1854, 8°, hervorzuheben. Letzterem ist nachteilig geworden, dass er wirkliche Versmaße im Originale entdeckt zu haben vermeint.

Gehen wir zu den Übersetzungen des N. Test.'s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jarh. glaubte man durch neue Übersetzungen dem Verständnisse zur Hilfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus Le Long, Bibl. s. II, p. 181 bekannten Übersetzung von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590, 8°, und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603, 8°, die trotz der gleißnerischen Vorrede wesentlich nur eine schwach und wenig geschickt überarbeitete lutherische ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter), Rackau 1630, 8°. Da Luthers

Übersetzung sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht one nachteilige Einwirkung. Der Logos (Joh. 1) ist „die Rede", „alle Dinge geschahen durch sie, und one sie geschah nicht ein einig Ding, welches geschehen ist" (1, 3) „und die Rede war Fleisch" (1, 14). Die zu Amsterdam 1660, 8°, erschienene Übersetzung (vom Socinianer Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Rackausche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vergl. Ge. H. Goezius, De vers. N. T. Felbingeriana, Lubec. 1706, 4°. Durch diese Beispiele nicht gewitzigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Äußersten vor. Barbarisch ist die Übersetzung des Reform. J. H. Reitz, Offenbach 1703, 8°, und doch erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterdam 1703, 8°), in der wir z. B. Röm. 1, 12 den untereinander Glauben, 1, 19 das kennerliche Gottes, Matth. 6, 11 das zuwesentliche Brot finden; übrigens vergl. G. Olearius, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15, Lips. 1704, 4°, und G. Ge. Zeltner, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf 1711, 4°. Schließlich kam J. J. Junckherrot (Offenbach) 1732, 8°, und lieferte ein gar possierliches Kauderwelsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin", 1, 1 „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da o küsser Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da". Eine handschriftliche Übers. ungefär aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichnis ꝛc. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersetzte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739, 8°), sich seinem gemütlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein eigentlicher National-Trant allenthalben zu mercken". Dass er den Orthodoxen zum Ärgernis gereichte, vgl. z. B. J. H. Benner, Tirocinium Zinzend., Giss. 1742, und s. Acta historico-eccles. Bd. 5, S. 410 ff. war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir itzt etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismum der Handwerkspursche zu Nazareth nicht wüßten". Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f., 8°, doch 1735 f. lieferte er auch eine Übersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Übersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748, 2 Bde. 8°, 2 A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753, 8°, 3. A. 1771. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart ists nicht weit her; zu den Angriffen Kohlreifs und Frischs s. Ge. A. Cassius, Lebensbeschreibung Heumanns, Kassel 1768, 8°, Seite 414, 416 ff. Bengels Arbeit sollte neben der fließenden Lutherschen Übersetzung durch engern Anschluss an das Griechische „Etlichen dienen", aber sie ist damit steif und undeutsch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Übersetzers und Auslegers mit einander vermengend, kam sie weiter zu dem leidigen Modernisiren. Indem die hl. Schriftsteller ganz in der damals gewönlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, dass selbst die Gedanken alterirt und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedankenkreises trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbackenen Zeit also angepasster Abklatsch, dass alles Dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind „die neuesten Offenbarungen Gottes — verteutscht" von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f., 4 Bde. 8°, 3. A., Berlin 1783, 8°. Matth. 2, 23, „worauf man die alte Sage deuten kann". 5, 4 „Wol denen, welche die süßen Melancholieen der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getröstet werden." Dass dagegen J. M. Göze (Beweis ꝛc., Hamb. 1773, 8°), seine ernste Stimme erhob, Göthe 1774 (Werke, Stuttgart und Tüb. 1828, kl. 8°,

Bd. 13, S. 107 ff.) ſeinen Witz verſuchte, wollte in dieſer Zeit nicht verfangen, noch weniger konnte das Konklusum des kaiſerlichen Reichshofrates 1779 von Wirkung ſein. Viel geringer und in mannigfaltiger Abſtufung erſcheint das Moderniſiren bei den andern Überſetzern. Der verdiente Philolog (Ch. T. Damm, Berlin) 1765, 3 Bände 4°, brachte die Neologie wenigſtens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Maſch, Prüfung ꝛc., Bützow und Wismar 1765, 1767, 2 Bde. 8°, auch (Ph. M. Hahn, Winterthur) 1777, 12°, hielt ſich auf Grundlage Luthers ziemlich treu, verfur aber ſo puriſtiſch, daſs auch die Namen Chriſtus, Evangelium, Apoſtel u. dergl. überſetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—1786, 8° (Matth.—Röm.) ſtark moderniſirte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd. I, Evang., Leipz. 1774, 8°, G. W. Rullmann, Lemgo 1790 f., 3 Bde. 8°, J. A. Bolten, Altona 1792—1806, 8 Bde. 8°, J. O. Thieß, Hamb. und Gera 1794—1800, 4 Bde. 8°, Evang. und Apoſtelgeſch., G. F. Seiler, Erl. 1806, 2 Bde. 8°, 2. A., 1822, J. C. R. Eckermann, Kiel 1806—1808, 3 Bde. 8°, J. W. F. Hetzel, Dorpat und Leipz. 1809, 8°, Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811, 2 Bde. 8°, L. Schuhkrafft, Stuttg. 8°. War die Sprache auch wol eine fließendere, ſo konnte ſie jedoch nicht den breiten, paraphraſtiſchen, die Gedanken verdünnenden Charakter vergeſſen machen. Wegen geſchmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meiſten Beifall. Die Überſetzung erſchien zuerſt Zürich 1781 f., Bd. I von J. L. Vögeli, Bd. II von Caſp. Häſeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, 4. A., Hannover 1804, 2 Bd. 8°. Zur Rechtfertigung ließ St. Anmerkungen zu ſeiner Überſetzung erſcheinen, 6 Hefte, Hannover 1796—1800, 8°. Über die Verketzerung Stolz's von ſeiten J. L. Ewalds ſ. Stolz, Nötige Antwort ꝛc., Helmſt. 1797, 8° und Die Verketzerer, Altenb. u. Erf. 1800, 8°. Im Jare 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Überſetzung. Die Zeit dieſer Richtung war abgelaufen, J. Goßner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revidirte Ausg., Leipzig 1825, 8°, hält ſich im Anſchluſs an Luther etwas wörtlicher, Richters u. a. Arbeit, Zwickau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljares. Die neueren Überſ. H. A. W. Meyer, Gött. 1829, 8°, 2 Abth., E. G. A. Böckel, Altona 1832, 8°, J. K. W. Alt, Leipz. 1837—1839, 4 Abth. 8°, beſonders aber K. v. d. Heydt, Elberf. 1852, 8°, 3. umgearb. Aufl. 1869, 8°, und jüngſt C. Reinhardt, Lahr 1878, 8°, erſtrebten mögliche Treue, one damit freilich immer dem Deutſchen gerecht zu werden. Daneben ſind als neueſte Überſetzer Fr. Reugsdorff (Hamb. 1860, 8°) und C. Weizſäcker (Tübingen 1875, 8°), zu nennen, vgl. über dieſen Jenaer Litt.-Zt. 1875, Nr. 40. Als Kurioſität ſei „Das Neue Fermähtnis“ erwänt, von dem Matthäus und Johannes, Leipzig 1875, 2 Bände 8°, erſchienen. Schließlich darf die wolgelungene Überſetzung der Offenbarung Johannis von J. G. Herder, Riga 1779, 8°, nicht unerwänt bleiben.

Auch von Katholiken erſchienen ſeit Ende des vorigen Jarhunderts neue Überſetzungen. Sie floßen aus der Vulgata, doch meiſt unter Berückſichtigung des Grundtextes und halten ſich, etwa die moderniſirende und paraphraſirende J. Babors, Wien 1805, 3 Bde. 8°, ausgenommen, auf einem mittleren Niveau; das Traditionelle ſchlägt natürlich oft genug durch. Mir ſind bekannt geworden die von Chriſtoph Fiſcher, Prag 1784, Trier 1794, 8°, Seb. Mutſchelle, München 1789 f., 2 Bde. 8°, B. Weyl, Bd. I, Mainz 1789, 8°, J. Ge. Krach, Freiburg 1790, 2 Bde. 8°, 2. A. 1812, die anonyme, Wien 1792, 3 Bde. 8°, die von B. B. M. Schnappinger, Mannheim 1787—1799, 3 Bde. 8°, 3. A. 1817, 4 Bde., C. Schwarzel, Ulm 1802—1805, 6 Bde. 8° (Evangelien), die anonyme, Salzburg 1808, 8°, die (von M. Wittmann) nach der Vatikan., A. Regensb. 1809, 8°, und oft, von J. M. Sailer, Grätz 1822, 8°, und die von J. H. Kiſtemaker, Münſter 1825, 8°, 11. Ausgabe 1853 und neueſtens wider in 8° und 32° gedruckt. Die des Deutſchkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845, 8°, hält ſich treu nach dem Grundtexte. **O. F. Fritzſche.**

Deutſche Konkordate, ſ. Konkordate.

Deutschkatholizismus. Als der Bischof Arnoldi von Trier im Jare 1844, vielleicht um die Niederlage, welche der preußische Stat in dem Streit mit dem Erzbischof Droste Vischering von Köln erlitten hatte, zu feiern, den einer alten Tradition zufolge im Schatz der Kirche von Trier befindlichen ungenähten Rock Christi, um welchen die Kriegsleute das Loos geworfen hatten, öffentlich ausstellen ließ, fand dies in dem katholischen Volk einen solchen Anklang, dass in den 50 Tagen, in denen der hl. Rock (vom 18. August bis 6. Okt. 1844) ausgestellt war, mehr als eine Million Pilger aus den verschiedensten Ständen, aus deutschen und außerdeutschen Ländern, nach Trier strömte. Man feierte diese Tatsache als ein glänzendes Zeugnis dafür, dass im Volk noch der alte katholische Glaube feste Wurzeln habe. Aber noch in demselben Jar trat ein Ereignis ein, welches zu beweisen schien, dass man zu früh gejubelt und dass vielleicht ungezälte Massen es an der Treue zu dem katholischen Glauben, der in der Verehrung des hl. Rocks seinen Ausdruck gefunden hatte, fehlen ließen. Es erschien nämlich in den „sächsischen Vaterlandsblättern" (15. Okt. 1844) ein Brief an den Bischof Arnoldi, in welchem dieser um „des Götzenfestes willen", zu dem er durch Ausstellung des sog. hl. Rocks das katholische Volk verfürt habe, hart angelassen wurde und an diesen Brief schloss sich sogleich eine Aufforderung an die niedere katholische Geistlichkeit an, der katholischen Kirche den Rücken zu kehren. Der Verfasser des Briefes und dieser Aufforderung war Johannes Ronge, ein katholischer Priester, der, eine zeitlang Kaplan in Grottkau, einer kleinen Stadt im Neißener Kreise, wegen eines Aufsatzes, den er in dieselben Blätter geschrieben, suspendirt worden war und jetzt in Laurahütte (bei Beuthen, onweit der russischen Grenze) Kinder protestantischer Bergbeamten unterrichtete. Der Brief gab sich sofort zu erkennen als geschrieben von einem Mann, der an seinem katholischen Glauben längst irre geworden war und nun mit einer gewissen Begeisterung den in der Zeit moderner Bildung kursirenden Ideeen von Freiheit, Fortschritt, Vervollkommnung und Menschenwürde anhing. Dennoch machte der Brief ein ungeheueres Aufsehen. Die sächsischen Vaterlandsblätter konnten, obwol sie einen Separatabdruck des Briefes in 50,000 Exemplaren veranstaltet hatten, nicht alle Bestellungen befriedigen, und wie mit einem Schlag war der bis dahin gänzlich unbekannte Ronge ein berühmter Mann geworden, dem von allen Seiten, auch von Protestanten, Adressen und Beifallsbezeugungen, Ehrenpokale, Lorberkränze und Gedächtnismünzen zugesendet wurden. Es war, das lässt sich nicht verkennen, eine Massenbewegung gegen die katholische Kirche entstanden, zu der vorzugsweise die Städte mit ihrem Bürgertum das Kontingent lieferten. Die Parole war Loslösung von der röm.-katholischen Kirche und Aufrichtung einer deutschkatholischen Kirche. Der Beweis war damit geliefert, dass Massen in der katholischen Kirche lebten, welche sich in ihr nicht wol fülten. Worin ihre Unzufriedenheit bestand, musste erst die Folge lehren, denn die Vorgänge mit dem hl. Rock waren nur der Anstoß, ihre Unzufriedenheit an den Tag zu geben, und sie beschränkte sich nicht auf die Abneigung gegen den Aberglauben, der sich in der Verehrung des hl. Rocks zu Tag legte.

In der Aufforderung, sich loszulösen von der katholischen Kirche, war aber dem Ronge bereits ein anderer Mann zuvorgekommen, Czersky. Dieser war als Vikarius des Propstes nach dem an der nördlichen Grenze Posens gelegenen Städtchen Schneidemühl gekommen. Dort hatte er bereits einen Kreis von Katholiken vorgefunden, welche zu der Überzeugung gekommen waren, dass „die Lehre der römischen Priester mit der klaren und reinen Lehre Jesu und seiner Apostel in den wichtigsten Glaubenssätzen nicht übereinstimme". Das war auch die Überzeugung Czerskys, der bereits von dem römisch-katholischen Glauben losgelöst war, an ihn schloss sich darum jener Kreis an. Vom Konsistorium suspendirt, weil er in heimlicher Ehe mit einer jungen Polin lebte, nahm sich die Gemeinde seiner an und als er dann seine Stelle niederlegte, beschloss sie, „ihre Religion selbst von den durch die römischen Priester eingefürten Menschensatzungen und von den verwerflichen, die Menschen von dem waren durch Christum verkündeten Heilsweg abfürenden Schlacken zu reinigen". Sie trat am 19. Oktober

1844 aus der katholischen Kirche aus, wälte den Czersky zu ihrem Pfarrer und bat die Regierung, sie als die aus der römisch-katholischen Gemeinde ausgesonderte christkatholische Gemeinde anzuerkennen. Das Glaubensbekenntnis, das sie ablegte, schloss den Cölibat der Priester, die Abhaltung des Gottesdienstes in fremder Sprache, das Fegfeuer, die Lehre von der Transsubstantiation und die Lehre, dass der Papst der Stellvertreter Christi auf Erden sei, aus, behielt aber die Lehre von sieben Sakramenten bei, schloss sich in betreff der Lehre von Vater, Son und hl. Geist an das Nicänum an und bezeichnete die hl. Schrift als die einzig sichere Quelle des christlichen Glaubens.

Von zwei Seiten ging also jetzt das Bestreben aus, die von dem römisch-katholischen Glauben Abgefallenen in Gemeinden zusammenzufassen. In der Kirche, die sich die christkatholische nanute, bot das weniger Schwierigkeit, weil gleich die erste Gemeinde ein bestimmtes Glaubensbekenntnis hatte, an das man sich anschließen konnte; größere Schwierigkeiten erhoben sich bei der Kirche, welche sich die deutschkatholische nennen wollte, denn schon damals, als sich die erste Gemeinde (in Breslau, wohin Ronge gegangen war) konstituiren wollte, stellte es sich heraus, dass da Massen beisammen waren, welche in ihren religiösen Meinungen weit auseinandergingen. Es war nicht einmal ein einfacher Beschluss zu erzielen und Ronge musste aufgefordert werden, die der gemeinsamen Grundanschauung entsprechenden Modifikationen am apostolischen Symbol vorzunehmen. Infolgedes kam es zu dem Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt erschaffen hat, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland, der uns durch seine Lehre, sein Leben und seinen Tod von der Knechtschaft der Sünde erlöst hat. Ich glaube an das Walten des hl. Geistes auf Erden. Ich glaube an eine heilige allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben." Auf dieses Glaubensbekenntnis hin konstituirte sich dann am 9. März 1845 die erste deutschkatholische Gemeinde, die in Breslau.

Mit der Bildung von Gemeinden nahm es nun sofort einen raschen Fortgang. Die größere Rürigkeit entwickelte Ronge. Er unternahm Rundreisen durch Sachsen und Preußen, provozirte damit öffentliche Demonstrationen, die auch nicht ausblieben und stellte den Czersky bald in den Hintergrund. Der Gedanke lag jetzt nahe, mit der Aufrichtung der neuen Kirche Ernst zu machen und zu diesem Endzweck wurde Ostern 1845 ein allgemeines Konzil in Leipzig abgehalten, bei dem sogleich Vertreter von 27 Gemeinden zugegen waren. Dieses konnte nicht umhin, die Frage nach dem Bekenntnis, in dem man sich einigen wolle, wider aufzunehmen. Es zeigten sich aber die gleichen Schwierigkeiten, wie in Breslau, denn einig war man nur in der Parole: „los von Rom", dagegen gingen in der Frage, was man denn glaube und wozu man sich bekennen wolle, die Meinungen weit auseinander. Weder das Schneidemühler noch das Breslauer Bekenntnis mochte man sich aneignen. Es schien nichts übrig zu bleiben, als Umschau zu halten, was denn das sei, was wo möglich alle zu glauben noch geneigt sein möchten und mit diesem Minimum sich zu begnügen, und so kam man zu den Sätzen: „Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, an Jesum Christum unseren Heitand, an den hl. Geist, eine heilige allgemeine Kirche, die Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben". Czersky, der mit Ronge erst zur vierten Sitzung eingetroffen war, hätte gewünscht, dass die Gottheit Christi mit in das Bekenntnis aufgenommen werde, „weil doch jeder fragen werde, wie er die Person Christi aufzufassen habe". Er aber wurde belehrt, dass das jedem seine Vernunft sagen solle. „Man hatte, sagt ein Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, den Son Gottes ausgeschieden, um auch die Glaubensarmen in der neuen Kirche zuzulassen".

Mit einem fröhlichen Festmal feierte man den Schluss des Konzils und rühmte, „der große Wurf sei gelungen, der Fortschritt des Jarhunderts sei gerettet, der Genius Deutschlands greife schon nach dem Lorberkranz". Wärend aber Ronge wider Rundreisen antrat, bei denen schon die Wal der Orte zeigte,

daſs er ſein Abſehen gar nicht allein auf die Katholiken richte, trat im eigenen Lager eine Spaltung ein. In den deutſchkatholiſchen Kreiſen Berlins empfand man es doch ſchmerzlich, daſs das Leiziger Konzil die Grundlage aller chriſtlichen Kirchen, das apoſtoliſche Symbol, abgeworfen hatte, man legte dagegen Proteſt ein und bildete eine geſonderte Gemeinde, die ſich den Namen „Proteſtkatholiken“ gab und am 15. Juli 1846 ihr Bekenntnis, deſſen Grundlage wider das apoſtoliſche Symbol bildete, veröffentlichte. Es wäre dem Czersky nahe gelegen, das gleiche zu tun, denn auch das Schneidemühler Bekenntnis war noch ein poſitives, und noch auf dem Leiziger Konzil war er für die Gottheit Chriſti eingetreten, obwol er ſich das Leipziger Bekenntnis doch hatte gefallen laſſen. In der Tat hat er auch alsbald ſich gegen dasſelbe erklärt und dieſes wie das Breslauer als unchriſtliche Bekenntniſſe verworfen, weil Chriſtus das Fundament des Glaubens bleiben müſſe, und ſeinen Glauben an die Gottheit Chriſti hat er auch ſpäter nicht fallen laſſen. Aber er war ein ſchwacher unſicherer Charakter, fülte wol auch, daſs er nicht der Mann ſei, die entſtandene Bewegung in ſeinem Sinn fortzuleiten. Darum machte er einen faulen Frieden mit Ronge (zu Rawitz im Januar 1846), und erklärte nach abermaligem Schwanken ſchließlich: ſein Standpunkt ſei zwar der ſupranaturaliſtiſche, aber er wolle über Andersdenkende kein Richteramt üben. Man ſolle nur darauf ſehen, daſs die Freiheit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Individuen durch nichts beſchränkt werde, denn nur in der völligen Freiheit könne die chriſtliche Kirche gedeihen. Damit ging die Geſar des Zwieſpaltes an den Deutſchkatholiken vorüber, aber der Moment war damit auch verſäumt, in dem die Deutſchkatholiken noch in poſitive Bauen hätten einlenken können: denn Czersky überließ jetzt dem Ronge das Feld und die Zal der Anhänger des poſitiven Bekenntniſſes wurde immer dünner. Ronge fur allerdings fort, durch Rundreiſen, die er machte, die Bewegung aufrecht zu erhalten, Gemeinden zu gründen und einen Verband unter ihnen herzuſtellen, aber es wollte ſich immer kein Mittel finden, Leute, unter denen ſich ſolche fanden, die nahezu alles chriſtlichen Glaubens bar und ledig waren, zuſammen zu binden und zuſammen zu halten. Eine Weile fur man noch fort, nach einem ſolchen Mittel herum zu taſten. Hatte man damit angefangen, daſs man nach einem Minimum ſuchte, in dem alle ſich einigen ſollten, ſo erklärte man auf einer ſpäteren Synode (denn Synoden wurden jetzt an mehreren Orten gehalten), nachdem ſich herausgeſtellt hatte, daſs ſich ein ſolches nicht finden laſſe, daſs auch das Leipziger Bekenntnis nicht als bindendes Symbol gelten ſolle. Andere gingen noch weiter und erklärten, die chriſtkatholiſche Gemeinſchaft dürfe als einigendes Band keinen Glaubensſatz (kein Dogma) aufſtellen, denn Glaubensſätze hinderten gerade an der Erreichung des Zieles einer allgemeinen chriſtlichen Kirche. Was aber unter dieſer allgemeinen chriſtlichen Kirche zu verſtehen ſei, wuſste niemand zu ſagen, am wenigſten Ronge, der zwar zugeſtand, daſs man mit dem fünfzehnhundertjärigen Glaubensbekenntnis gebrochen habe, weil es unſerem religiöſen Bewuſstſein nicht mehr entſpreche, aber auch nicht zu ſagen wuſste, welchen Ausdruck man dem religiöſen Bewuſstſein der Jetztzeit zu geben habe und ſich in vagen Redensarten erging.

Je mehr nun zu Tage trat, daſs der Deutſchkatholizismus mit dem chriſtlichen Glauben, dem römiſch-katholiſchen wie dem proteſtantiſchen, zerfallen ſei, deſto mehr zogen ſich die Männer, welchen die religiöſe Frage noch der Mittelpunkt war und welche es nur auf Reinigung der katholiſchen Kirche abgeſehen hatten, Männer wie Anton Theiner, früher Profeſſor der katholiſchen Theologie in Breslau, Regenbrecht, Domherr und Profeſſor des kanoniſchen Rechts in Breslau, und andere zurück und nun wurde der Deutſchkatholizismus ein Tummelplatz für alle negativen Geiſter. Nun ſuchten die einen Fülung mit dem Lichtfreundtum, die anderen mit dem politiſchen Radikalismus. Auch der Pantheismus fand Raum. Die Fürung entglitt aber ganz der Hand Ronges und freilich ein eigentlicher Fürer war er nie geweſen; ihm gebürt nur das Verdienſt, das Signal zur Losreißung von Rom gegeben und durch Reiſen die Bewegung eine Weile aufrecht erhalten zu haben. In ſeinen eigenen Kreiſen war man früh mit

ihm unzufrieden geworden und tadelte an ihm insbesondere, dass er über dem steten Reisen seine Pflichten als Prediger und Seelsorger versäume. Erhielt er sich auch auswärts länger in Kredit durch gespreizte Reden, die er an den verschiedensten Orten hielt, so erkannte man doch auch da früh seine Nichtigkeit und schon im Jar 1847 sprach sich der, doch mit ihm auf gleicher Basis der Kirchenlosigkeit stehende Wislicenus über sein Buch: „das Wesen der freien Kirche" dahin aus, dass in demselben „Rationalismus, Radikalismus bis zu Feuerbach, Konservatismus, Socialismus, Mystik, Polemik, Klarheit und Dunkel, Wissenschaft, Glauben, Kirche, Nichtkirche vertreten sei, als eine große gärende Masse mit einander gemischt".

Da es sich jetzt also nicht mehr, wie man anfangs glauben konnte, um die Frage handelte, welche Kirche die reinere sei, die deutschkatholische oder die römischkatholische, so wurden auch die Regierungen mehr und mehr spröde gegen den Deutschkatholizismus, den sie zu keiner der rechtlich anerkannten Kirchen rechnen konnten. In Bayern erklärten die kirchlichen Behörden schon im Jar 1845, dass die „neue Sekte" nicht eine Religion, sondern Radikalismus und Kommunismus sei und dass daher die Teilnahme an ihr als Hochverrat zu behandeln sei, in Österreich wurde sogar der Name Deutschkatholizismus verboten; in Preußen schwankte man, ließ die Deutschkatholiken einigermaßen gewären, erkannte sie aber doch nicht als eigene Religionsgesellschaft an; auch in Sachsen und Baden waren ihnen die Regierungen nicht geneigt, in diesen beiden Ländern redeten aber die Liberalen in den Kammern ihnen das Wort. Ihre Stellung den Regierungen gegenüber wurde dann freilich vom Jar 1848 an eine günstigere, denn die in der Bewegung dieses Jares erlassenen Grundrechte der deutschen Nation gewärten ihnen eine gesetzlich anerkannte Existenz, die dann freilich durch die bald darauf eintretende Reaktion auf politischem Gebiet wider vielfach beschränkt wurde. Die gewärte Freiheit hatte aber nur zum Beleg gedient, dass sie keines Aufschwungs mehr fähig waren: denn nicht einmal eine beträchtliche Mehrung von Gemeiden fand infolge der gewärten Freiheit statt und die innere Zersetzung nahm ihren Fortgang. In einigen Distrikten vereinigten sich die Deutschkatholiken, um sich doch zu erhalten, mit den freien protestantischen Gemeinden und gaben sich den Namen: „Religionsgemeinschaft freier Gemeinden". Auf der Versammlung, auf welcher dieser Bund geschlossen wurde (in Gotha 1859), wurde auch der Antrag auf Zulassung der Reformjuden nur darum nicht zum förmlichen Beschluss erhoben, „weil eine solche Zulassung nach dem Bundesstatut, das nur freireligiöse, nicht gerade christliche Gemeinden, kenne, selbstverständlich sei" und so wurden auch in den auf den gleichen Grundlagen ruhenden von Ronge 1859 gestifteten Reformverein Reformjuden aufgenommen. Andere gaben die religiös-kirchliche Frage ganz auf und gingen in das politisch-demokratische Lager über, wie denn einer ihrer Fürer die Stirn hatte, offen zu bekennen, dass er die religiöse Bewegung nur als Mittel der social-politischen Agitation betrachtet habe, jetzt aber die vorgenommene Maske fallen lassen könne.

Im Publikum war das Interesse am Deutschkatholizismus längst erloschen. Die Zal der Gemeinden wurde darum immer geringer. Wenn der Deutschkatholizismus in der Zeit seiner höchsten Blüte ongefär 60,000 Mitglieder zälte, unter drei wirklich organisirten Synodalverbänden (der schlesischen, der sächsischen Landesgemeinschaft und der süd- und westdeutschen Kirchengemeinschaft), so bestanden nach Kampe, dem Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, gegen Ende des Jares 1858 in Deutschland nur noch 100 konstituirte Gemeinden, und unter diesen waren bereits 10 freiprotestantische. Je mehr sich dann die deutschkatholischen Gemeinden mit den freien protestantischen Gemeinden vermischten, desto weniger läßt sich eine Zalenberechnung noch anstellen.

Die Gefar, welche am Anfang der Bewegung der römischen Kirche drohte, war also an ihr vorübergegangen, das verdankt sie aber nur dem Umstand, dass diejenigen Katholiken, welche nur nach Reinigung ihrer Kirche begehrt hatten, sich vom Deutschkatholizismus von da an zurückzogen, wo dieser der positiv christlichen Elemente sich zu entschlagen anfing. —

Schriften: Dr. Edwin Bauer (d.-kath. Pfarrer), Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche, Meißen 1845. W. A. Lampadius (Protestant), Die deutschkatholische Bewegung, von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart, aus protestantischen Gesichtspunkt historisch-kritisch beleuchtet, Leipzig 1846. Dr. Ferdinand Kampe (d.-k. Prediger), Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, Leipzig 1852—1860, 4 Bde. Derſ., Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältnis zur Politik, 1860. Eine literarische Übersicht über die auf Anlaſs des Deutschkatholicismus erschienenen Schriften in der neuen Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung von Haſe u. Schwarz, Jahrg. 1846 u. 1847. H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. **H. Schmid.**

Deutschmann, Joh., geboren den 10. August 1625, seit 1657 a. o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb den 12. August 1706. Daſs sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit gefürten Streitigkeiten mit dem jüngeren Calixt und später gegen Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rektoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hauſe von Studenten eine Komödie aufgefürt, in welcher der jüngere Calixt als greuliches Ungeheuer auf die Büne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calovsche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „christlutherischen Vorstellung" nicht weniger als zweihundertdreiundsechzig Ketzereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urteilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel geraten, daſs sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituirt, also daſs mir sobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben". Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegersohn von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Übereinstimmung nicht nur des Alten Testamentes, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Aug., sondern selbst mit der F. C. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Beichtstul von dem großen Jehovah-Elohim im Paradiese gestiftet". In dieser Spitze der Übertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodoxie der Zeit.

Ranfft, Leben der churſächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doctorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben, 1742, I, S. 243. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 341 ff. 749 ff. II, 891, 898. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 221. Allgem. deutsche Biogr. 5, 93. **Tholuck.†**

Deutschorden, der, verdankt wie der Johanniterorden und der Tempelorden seine Entstehung den Kreuzzügen, steht aber an kirchlichen und socialen Verdiensten weit höher als jene beiden. Denn die Verbreitung des Christentums und deutscher Bildung in den Ostseeländern, sowie die Gründung des Herzogtums Preußen ist wesentlich sein Werk. Seine Stiftung fällt in die Zeit der Belagerung von Akkon. Aus Mitleid über das jammervolle Schicksal der deutschen Pilgrime, welche nach den vielen Mühseligkeiten und Gefaren endlich entkräftet und mittellos in dem durch Seuchen und Hungersnot heimgesuchten Lager ankamen, und hier one Pflege und Obdach hinstarben, schlugen einige Bremer und Lübecker Bürger, welche unter Fürung des Grafen Adolf von Holstein nach dem heiligen Lande gesegelt waren, vermittelst ihrer Schiffsegel Zelte auf, um die deutschen Pilgrime darin aufzunehmen und sie, soviel es möglich war, hier zu pflegen. Mit ihnen verbanden sich um das Jar 1190 auch Brüder des deutschen Hospitals zu Jerusalem. Die woltätige Wirksamkeit dieser Männer erregte die Aufmerksamkeit der anwesenden Fürsten und besonders des jungen Herzogs Friedrich von Schwaben. Dieser faſste den Gedanken, den zum Schutz der deutschen Pilgrime gebildeten Verein zu einem Ritterorden nach dem Vorbilde der Johanniter und Templer zu gestalten und die

beiden Meiſter dieſer Orden wurden nun beauftragt, in Gemeinſchaft mit dem Patriarchen und anderen hohen Geiſtlichen eine neue Regel zu entwerfen. Dies wurde in der Art ausgefürt, daſs man die Geſetze für die ritterliche Tätigkeit von dem Tempelherrnorden entlehnte, die Pflichten chriſtlicher Mildtätigkeit aber und die Pflege der Leidenden nach denen der Johanniter ordnete, was onehin ſchon den Vorgang der deutſchen Hoſpitalbrüder für ſich hatte. Die neue Gemeinſchaft wurde nun „Orden des deutſchen Hauſes unſerer lieben Frau zu Jeruſalem“ genannt und erhielt als ſolcher die Beſtätigung des Papſtes Clemens III. am 6. Februar 1191. Herzog Friedrich von Schwaben, der die päpſtliche Bulle ausgewirkt hatte, erlebte deren Ankunft im Morgenlande nicht, an ſeiner Statt vollzogen nun der König von Jeruſalem und der Patriarch die Aufnahme der deutſchen Brüder in den neuen Orden. Vierzig edle Deutſche erhielten den Ritterſchlag und die Weihe. Als Ordenskleid wurde ihnen ein weißes Gewand mit einem ſchwarzen Kreuze erteilt. Bald darauf erfolgte auch die Wal eines Vorſtandes oder Hochmeiſters, die auf den aus den Rheinlanden gebürtigen Ritter Heinrich Walpott von Baſſenheim fiel. Eine weitere Ausbildung der Ordensregel erfolgte unter dem Papſt Cöleſtin III. Er ſetzte feſt, daſs ſie alle Rechte, Begünſtigungen und Freiheiten genießen ſollten, welche die Templer und Johanniter beſaßen. Als erſtes Grundgeſetz wurde aufgeſtellt, daſs nur Männer deutſcher Geburt von freiem und edlem Stamm aufgenommen werden ſollten. Die Gelübde der Armut, Keuſchheit und des Gehorſams hatten ſie mit den andern geiſtlichen Orden gemeinſam. Die Brüder zerfielen in zwei Klaſſen, in ſtreibare Ritter, und in ſolche, welche die Pflege und Heilung der Kranken in den Hoſpitälern beſorgten. Außer dieſen Ordensbrüdern wurden auch Prieſter in den Dienſt genommen, welche den Gottesdienſt zu beſorgen hatten, aber keine eigentliche Glieder des Ordens waren. Erſt 30 Jare ſpäter bekam der Orden die Erlaubnis, auch Prieſter-Brüder aufzunehmen. Die Mittel der Erhaltung und die Koſten der Krankenpflege floſſen dem Orden anfangs, mehr in einzelnen Spenden woltätiger Gönner, als aus eigenen Beſitzungen zu. Erſt nach der Eroberung von Akkon erwarb der Orden auch Grund und Boden und erbaute auf demſelben eine Kirche, ein Hoſpital und mehrere Wongebäude. Die erſte bedeutende Schenkung verlieh ihm Kaiſer Heinrich VI., der ihm durch Urkunde vom 18. Juli 1197 ein Ciſtercienſerkloſter der heiligen Dreifaltigkeit zu Palermo, deſſen Beſitzer wegen widerſpenſtigen Benehmens vertrieben worden waren, ſamt allen dazugehörigen Beſitzungen übergab. Übrigens blieb der Orden geraume Zeit in beſcheidenen Verhältniſſen, wuchs nur langſam an Mitgliedern und Gütern. Erſt unter Hermann von Salza, einem tapferen aus Thüringen gebürtigen Ritter, der ums Jar 1210 zum Hochmeiſter gewält wurde, nahm er einen ſchnelleren Aufſchwung; es floſſen ihm nun reichlich Gelder, Güter und Privilegien zu.

Hermann von Salza war ein Mann von einnehmender Perſönlichkeit und ausgezeichneter Tatkraft, er ſpielte nicht nur bei allen Unternehmungen im Morgenlande eine ſehr wichtige Rolle, ſondern auch in den europäiſchen Angelegenheiten. Häufig ſehen wir ihn als Botſchafter an den abendländiſchen Fürſtenhöfen herumreiſen; mit Erfolg machte er den Vermittler in Streitigkeiten zwiſchen Kaiſer und Papſt. Beide wetteiferten, ihm und ſeinem Orden Begünſtigungen zuzuwenden. Der Kaiſer verfügte, daſs immer zwei Ordensbrüder am Kaiſerhofe ſollten weilen dürfen, um milde Gaben für die Spitäler des Ordens einzuſammeln; und wenn der jeweilige Hochmeiſter ſelbſt an den Hof komme, ſo ſollte er als Mitglied der kaiſerlichen Familie betrachtet und ihm alles notwendige aufs reichlichſte zur Verfügung geſtellt werden. Als Hermann von Salza einſt (1226) zwiſchen dem Papſt Honorius und Friedrich II. durch ſchiedsrichterlichen Ausſpruch glücklich vermittelt hatte, wurde er und ſeine Nachfolger im Amte zur Reichsfürſtenwürde erhoben und mit einem koſtbaren Ringe beſchenkt, der nachmals bis in entfernte Zeiten von Meiſter zu Meiſter überging; auch erhielt er die Erlaubnis, auf ſeinem Schilde und in ſeiner Ordensfane den ſchwarzen Adler füren zu dürfen. Der Papſt Innocenz III. verlieh dem Orden Zehentfreiheit von allen ſeinen Gütern, und beſtätigte eine ſchon von früheren Päpſten zugeſtandene Gleichſtellung

mit den Vorrechten der Templer und Johanniter; Honorius III. verordnete, es solle jeder, der on einen Deutschordensritter gewolttätige Hond anlege, in den Kirchenbonn erklört werden. Eine besonders wichtige Begünstigung wor es, dos Honorius III. dem Orden das Recht erteilte, Holbbrüder anzunehmen, die nicht gerade Ritter zu sein brauchten, wodurch es ihm möglich wurde, in allen Ständen und Lebenskreisen tüchtige Männer für seine Dienste zu gewinnen. Nicht nur Vorrechte erhielt der Orden, sondern auch von Kaiser, Papst und Privotpersonen reiche Schenkungen in Italien und Deutschlond, besonders in den Rheinlanden, Franken, Hessen, Thüringen, Boyern, Österreich und Ungarn. Dos für die Zukunft des Ordens solgereichste Ereignis war aber die Berusung zum Kompf gegen die heidnischen Preußen, welche ihm einen weiten Wirkungskreis und eine schöne Bon zu Mocht und Ruhm eröffnete. Der für Verbreitung des Evangeliums unter den Preußen so eifrige Bischof in Preußen, Christion, konnte gegen dieses rohe und wilde Volk nur wenig ausrichten, und sand auch bei dem verbündeten Herzog Konrad von Masovien nur ungenügende Hilfe. Nomentlich war das neubegründete Bistum im Kulmerlond den beständigen Einfällen und Verheerungen der Preußen ousgesetzt. Der Bischof Christian und der Herzog Konrod komen nun noch Besprechung mit den masovischen Großen überein, an den topfern Hochmeister des Deutschordens eine Gesandtschoft nach Italien, wo er domols residirte, zu schicken, ihm eine Schenkung des Kulmerlandes und eines anderen Gebietes zwischen dem Herzogtum Masovien und Preußen anzubieten und ihn aufzusordern, er möge einen Teil seiner Ordensritter zur Bekämpfung der heidnischen Preußen herbeisenden. Der Hochmeister, den die preußische Gesantdschoft in den ersten Monaten des Jares 1226 in Itolien sand, erklärte sich in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern bereit, das Erbieten anzunehmen, wenn auch der Koiser einwillige und Beistond verheiße. Dies geschah, der Kaiser Friederich II., die Wichtigkeit des Unternehmens würdigend, erteilte dem Hochmeister Vollmacht, mit der gonzen Mocht seines Ordens in Preußen einzudringen und bewilligte zugleich, dass der Hochmeister für seine Nachfolger und seinen Orden sowol dos Londgebiet, welches der Herzog Konrod verheißen hobe, oder sonst noch verleihen werde, sowie alles, wos der Orden sonst noch in Preußen erwerben würde, völlig frei one Dienstlast und Steuerpflicht besitzen sollte, one irgend eine Verantwortlichkeit. Kurz der Orden wurde in eine souveräne Herrschaft über Preußen eingesetzt. Auch der Popst erteilte seine Einwilligung, doch so, dass dos Land eigentlich dem heiligen Petrus gehöre und der Orden es ols Lehen vom päpstlichen Stule inne haben sollte. Mit dem Herzog Konrod von Mosovien wurde ein für alle Fölle sichernder Vertrag abgeschlossen. Im Jar 1227 schickte nun Hermonn von Solza eine Schar auserwälter Ordensritter unter Anfürung des Deutschmeisters Hermann Balk und des Marschalls Dieterich von Bernheim noch Preußen ob. Nachdem sie das ihnen angewiesene Gebiet in Besitz genommen, vereinigten sie sich mit dem schon früher in diesen Gegenden zur Bekämpfung der Heiden gestifteten Orden der Dobriner Ritterbrüder, der mit ollen seinen Besitzungen dem Deutschorden einverleibt wurde. Um sesten Fuß zu fassen, schritten die Ordensritter sogleich zu Erbonung einiger Burgen an der Weichsel. Zuerst wurde Nessau befestigt, donn eine andere alte, früher zerstörte Burg Thorn neu aufgebaut, bold wurden einige andere von den Preußen besetzte Burgen erobert und in kurzer Zeit wor das dem Orden geschenkte Kulmerlond ganz vom Feinde gesäubert, die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Der Orden erhielt infolge eines gegen Preußen gepredigten Kreuzzugs onsehnliche Zuzüge aus Deutschlond; der Londgrof Konrod von Thüringen nahm mit 24 seiner Ritter das Ordenskleid; der Markgraf Heinrich von Meißen erschien mit einem onsehnlichen Kreuzheer an der Weichsel, um die Ordensritter zu unterstützen. Diese mochten immer weitere Fortschritte, sie eroberten Pomesanien, gründeten die Stodt Elbing, vereinigten sich im Jar 1237 mit dem Ritterorden der Schwertbrüder in Livlond, die kurz zuvor Esthlond unterworfen hatten, und fassten nun ouch in Livland festen Fuß. Hermann von Balk konnte sich nun Landmeister von Preußen und Livland nennen. Aber jetzt wurde seiner siegreichen Tätigkeit ein

Ziel gesetzt. Nach Deutschland berufen, um in einer Versammlung des Ordenskapitels von seinen Taten Bericht zu erstatten, erkrankte er und starb am 5. März 1239. In demselben Jar und Monat starb auch der große Hochmeister des Ordens Hermann von Salza. Zu seinem Nachfolger wurde Landgraf Konrad von Thüringen gewält, der den Krieg gegen die Preußen mit erneuter Energie fortsetzte. Eben jetzt drohten bedenkliche Gefaren; die Preußen hatten nur durch große Strenge in Unterwerfung gehalten werden können und närten bitteren Hafs gegen ihre Unterdrücker. Ihre Klagen fanden Gehör bei dem pommerschen Herzog Suantepolk, der, ein änliches Loos fürchtend, als Schirmherr der Preußen sich aufwarf. Der Orden wurde mit Suantepolk in Krieg verwickelt, gewann aber Verbündete in den Herzogen von Polen, und Suantepolk, dessen Land greulich verheert wurde, mufste 1248 einen für den Orden sehr günstigen Frieden abschliefsen, dem im folgenden Jar auch eine Übereinkunft mit den unterworfenen Preußen folgte, durch welche die gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen geregelt wurden. Annahme des Christentums, Erbauung einer Anzal von Kirchen und Teilnahme an den Heerfarten des Ordens waren im wesentlichen die Friedensbedingungen, welchen die Preußen sich fügen mufsten. Die Kämpfe für Unterwerfung der Preußen waren aber damit noch nicht abgeschlossen, manche Gefaren und Wechselfälle traten dazwischen, Aufstände der bereits besiegt geglaubten Preußen, Verwicklungen mit benachbarten Fürsten und den preußischen Bischöfen, Verheerungen bereits angebauter Länderstrecken durch die benachbarten Lithauer. Als Schlufs der Eroberungskriege kann die Unterwerfung der preußischen Provinz Sudauen angesehen werden, die im Jar 1283 erfolgte. Noch wärend des Kriegs war für die Germanisirung und Kultivirung des Landes viel geschehen. Eine große Anzal deutscher Einwanderer, zum teil aus adeligen Geschlechtern stammend, hatten sich auf den herrenlosen Besitzungen niedergelassen, und Burgen, Dörfer und Städte angelegt. Es bildete sich nicht nur ein deutscher Adel, sondern auch ein deutscher Bauernstand, und ein deutsches städtisches Bürgertum. Der Deutsche trat hier in freierer Beweglichkeit auf, als in der alten Heimat, er konnte Rechte und Freiheiten, die er zu Hause nur unter Fehden und Bedrängnissen, unter Zwist und Kampf zu erringen vermochte, auf dem Wege friedlicher Anordnung und gesetzlicher Ruhe gewinnen. Die Landesverwaltung bildete sich im Zusammenhang mit der Ordensverfassung jetzt weiter aus. Die oberste Behörde in dem Ordensstat war der von seinem Ordenskapitel auf Lebensdauer erwälte Hochmeister mit den ersten Würdenträgern oder Ordensgebietern, die seinen engeren Rat bildeten. Der erste derselben war der Großkomthur, des Hochmeisters Stellvertreter in dessen Abwesenheit; ihm zunächst stand der Oberst-Spittler, der Vorsteher der Hospitäler, zunächst des mit dem Haupthause verbundenen; die dritte Würde war die des Oberst-Trapiers, der die Aufsicht über das Hauswesen im Konvente, die Bekleidung und die zum Lebensunterhalt nötigen Dinge zu füren hatte; das vierte Amt war das des Treßlers oder Schatzmeisters. Die Residenz des Hochmeisters und seiner Würdenträger war Akkon; dort wurde von Zeit zu Zeit das große Generalkapitel des Ordens gehalten, und die Gesetze und Beschlüsse, die man dort entwarf, hatten in allen Provinzen Geltung. Für die einzelnen Länder, in welchen der Orden seine Besitzungen hatte, wurden dann Stellvertreter ernannt, welche die oberste Gewalt im Namen des Hochmeisters handhabten. Der Statthalter von Deutschland hieß Deutschmeister, der von Livland Heermeister, der von Preußen Landmeister. Ihm stand dann noch ein Ordensmarschall zur Seite, welcher das Kriegswesen leitete, übrigens war das Marschallamt kein feststehendes Ordensamt, es wurde nur besetzt, wo die Kriegsfürung das Bedürfnis eines eigenen Vorstandes erzeugte. Den einzelnen Bezirken, auch Balleien genannt, deren es in Deutschland elf gab, standen dann Komthure vor, die sich wider in Landkomthure und Burgkomthure unterschieden, sie waren die natürlichen Berater des Landmeisters und hatten die ganze Verwaltung des ihnen zugewiesenen Gebietes in Händen.

Neben den Komthuren kommen in Preußen auch noch Ordensvögte vor, die eine Art Landkomthure waren, wärend die eigentlichen Komthure gewönlich an

bestimmte Burgen und ihr Gebiet gebunden sind. Der eigentliche Landesherr in den Provinzen, wie z. B. in Preußen, war der Landmeister, und alle Ordensritter im Lande, sowie olle Bewoner des dem Orden unterworfenen Gebietes ihm zum strengsten Gehorsom verpflichtet. Er hatte keine feste Residenz, sondern hielt sich eben do auf, wo die Geschäfte seine Gegenwort erforderten. Hochmeister wie Londmeister durften bei wichtigeren Angelegenheiten nicht aus eigener Mocht handeln, sondern woren an die Beratung und Zustimmung des Ordenskapitels gebunden.

Die Einkünfte des Ordens bestonden ous dem Zehnten von dem bebauten Felde, den Zinsen von den nicht zinsfreien Gütern, der Haus- und Gewerbesteuer in den Städten, dem Ertrag der Metallgewinnung und Bernsteinfischerei, den Wasserzöllen, Gerichtsgefällen.

Nach Unterwerfung der Preußen durften die Woffen der Ordensritter doselbst noch nicht ruhen, solonge noch heidnisches Volk und Widersocher der Kirche täglich drohend und der neuen Schöpfung ost schweres Verderben bringend in der Nöhe stonden. Auch trieb die Kampflust der Ritter sie schon von selbst, neue Gelegenheit zu Gewinnung ritterlichen Ruhmes aufzusuchen. Diese bot sich im Kompfe mit dem östlichen Nochbarlonde Preußens, Lithouen, dor, dessen wilde heidnische Bewoner ost ihre Raub- und Verheerungszüge bis on die Ufer der Weichsel ousgedehnt hotten. Über ein Jorhundert long war Lithouen das Ziel der Eroberungszüge der Ordensritter, und es gelong ihnen wirklich, große Strecken von Lithouen in ihren Besitz zu bringen. Koiser Ludwig der Bayer sprach in einer Urkunde vom Jore 1337, ols Zeichen der Anerkennung der hohen Verdienste des Ordens um Verbreitung des Gloubens, eine förmliche Schenkung Lithouens an den Deutschorden aus, und im Jore 1384 soh sich der Herzog Witowod von Lithouen genötigt, einen Teil Lithouens, das Lond der Schomoiten, dem Orden förmlich obzutreten; nochher wurde ihm der Besitz zwor wider streitig gemocht, ober im Jore 1400 musste der Großfürst von Lithouen dem Orden von neuem den unbeschränkten Besitz Schamoitens zuerkennen. Aber im Jore 1410 entbronnte der Krieg ouss neue mit großer Hestigkeit, die Lithouer, durch ihre Fürsten mit Polen verbunden und zum Christentum bekehrt, stritten nun in Verbindung mit den Polen gegen die Oberherrschost des Deutschordens, und om 10. Juli 1410 kom es bei dem Dorfe Tonnenberg in Ostpreußen zu einer entscheidenden furchtbar blutigen Schlocht zwischen dem Orden und dem polnisch-lithauischen Heere, in der die Ordensritter der Übermacht erlagen und der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit dem größten Teil seiner Mannschaft tot ouf dem Schlachtfelde blieb. Doch hotte der Orden ouf onderen Punkten mehr Glück, und im Frieden von Thorn im Jore 1411 blieb er im Besitz sämtlicher Gebiete, die er vor dem Kriege inne gehabt hotte, musste aber große Summen an Polen zalen. Die Kriege mit Polen douerten von nun on beständig fort. Eine wichtige Eroberung, die sie schon früher gemacht hotten, wor die Pommerns oder Pomerellens; Danzig kom schon im Jore 1308 in den Besitz des Ordens, und bold folgte Dirschau, Schwez und gonz Pommern.

Die wochsende nordische Eroberung veronlosste den Hochmeister Konrad von Feuchtwongen, den Houptsitz des Ordens, der seit der Eroberung Akkons 1291 in Venedig seine leitenden Behörden gehabt hotte, im Jare 1309 noch Morienburg in Preußen zu verlegen. Dort auf einem Berg on der Nogot, nohe ao der Grenze gegen Pommern, schuf sich der Orden eine worhost fürstliche Hosburg, die on Pracht und künstlerischer Ausfürung olles übertraf, was dos Land in seinen übrigen Ordensburgen oufzuweisen hotte, und überhaupt eines der herrlichsten Denkmole mittelolterlicher Baukunst wor. Die Zeit der Morienburger Residenz von 1309—1457 war die Blütezeit des Ordens, eine Reihe ousgezeichoeter Hochmeister regierten und leisteten für die sittliche und religiöse Bildung des Volkes und für die Entwickelung des Stotes bedeutendes. Wir nennen hier u. a. Karl von Trier 1311—24; Luther von Brounschweig 1331—35; Winrich von Kniprode 1351—1380; Konrad von Jungingen 1393—1407 und Ulrich von Jungingen, der 1410 in der Schlocht bei Tannenberg fiel. Diese Schlocht, in welcher beinohe dos gonze 83000 Mann starke Ordensheer aufgerieben wurde,

war ein sehr schwerer Schlag für den Orden, von dem er sich nie wider ganz erholte. Die Verwicklungen mit Polen wurden immer schwieriger, die Notwendigkeit beständiger Kriege mit diesem Lande, die Umtriebe der polnischen Könige bei Kaiser, Papst und Ordensbrüdern, die Spaltungen, welche unter diesen entstanden, verursachten äußeren und inneren Zerfall. Es bildete sich eine organisirte Opposition der Städte und des Adels gegen das Ordensregiment; die Städte Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig schlossen einen Bund und stellten sich unter den Schutz des Königs von Polen, dem sie Tribut zalten. 1457 zogen die Polen in Marienburg ein und der Hochmeister Ludwig von Erlichshausen musste die Burg verlassen, in der 17 Hochmeister 148 Jare residirt hatten. Nach dreizehnjärigem Krieg wurde endlich 1466 unter Vermittelung eines päpstlichen Legaten zu Thorn ein Frieden geschlossen, nach welchem der Orden das ganze Kulmerland, Schloss und Stadt Marienburg, Elbing u. a. an Polen abtreten, Preußen und Samland zwar behalten, aber von Polen zu Lehen nehmen musste. Dies war den Bedingungen zuwider, unter welchen der Orden die Schenkung Preußens angenommen hatte, wornach das Land Eigentum des heiligen Petrus und ein Lehen des römischen Stules war. Die Politik der Hochmeister ging nun dahin, sich, um den Pflichten gegen die Kirche zu genügen, dem Huldigungseid zu entwinden, was natürlich ein gespanntes Verhältnis zur Krone Polen zur Folge hatte. Für einen offenen Kampf war aber keine Aussicht auf Erfolg, da bei den zerrütteten Finanzverhältnissen alle Mittel fehlten, um den Krieg mit Nachdruck füren zu können. Auf Beistand des deutschen Reiches war auch keine Aussicht. Zur Ungunst der äußeren Verhältnisse kam auch innere Unordnung in der Verwaltung und Auflösung der Zucht. Die Hochmeister quälten sich mit der Schwierigkeit ihrer Lage vergeblich ab. Der Versuch, durch die Wal des Hochmeisters aus einem mächtigen Fürstenhause dem Orden wider aufzuhelfen, hatte nicht den gehofften Erfolg. Herzog Friedrich von Sachsen, welcher 1498 gewält wurde, nahm sich mit großem Eifer seines Amtes an und wusste dem Huldigungseid an Polen zu entgehen und leitete Verhandlungen zur Aufhebung des Lehensverhältnisses ein, aber es gelang ihm nicht, die Sache zu einem günstigen Abschluss zu bringen, er starb von Kummer gebrochen 1510. Sein Nachfolger wurde der erst 21järige Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Schwestersohn König Sigismunds von Polen. Auch er verweigerte die Huldigung an Polen und nachdem er längere Zeit die Sache hinauszuziehen gewusst hatte, brach endlich der längst gefürchtete Krieg mit Polen im Dezember 1519 aus. Derselbe wurde mit wechselndem Glück one besonderen Nachdruck von beiden Seiten gefürt, doch im ganzen mehr zum Nachteile des Hochmeisters, der keine besonderen Feldherrntalente zeigte und nach Verheerung seines Landes froh sein musste, durch Vermittelung des Kaisers Karl V. 1521 einen Waffenstillstand auf vier Jare schließen zu können. Albrecht reiste nun in Deutschland umher, um bei den Reichsständen um Beistand und Vermittlung zu werben und fand sich auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522) ein, um hier seine Sache zur Sprache zu bringen. Dort lernte er den lutherischen Prediger Andreas Osiander kennen und gewann durch ihn ein lebhaftes Interesse für die lutherische Lehre. Infolge davon trat er auch mit Luther selbst in Verkehr, um seine Ansichten über eine Reform des Ordens einzuholen. Dieser gab ihm, als er ihn im September 1523 in Wittenberg besuchte, den Rat, die Ordensregeln ganz bei Seite zu werfen, sich eine Frau zu nehmen, in Preußen weltliches Regiment einzufüren und das Land zu einem erblichen Herzogtum zu erheben. Dies leuchtete dem jungen Hochmeister ein und diese Wendung der Sache wurde ihm dadurch erleichtert, dass in seiner Abwesenheit die Reformation in Preußen bereits Wurzel gefasst und der Bischof von Samland, Georg von Polentz, sich an die Spitze der kirchlichen Bewegung gestellt hatte. Es wurde nun aufs neue mit dem König von Polen unterhandelt, und dieser erklärte endlich, da ihm die Unterhändler die Vielherrschaft im Orden als Hauptursache des Missverhältnisses zwischen Preußen und Polen dargestellt hatten, dass er zwar von seinem Rechte der Lehensoberherrlichkeit nicht abstehen wolle, aber bereit sei, dem Hochmeister Albrecht das Land als erbliches Herzogtum zu überlassen. Die Be-

lehnung erfolgte darauf am 10. April 1525 zu Krakau, und die Erblichkeit der Herzogswürde wurde nun Albrecht und seinen, sowie seiner drei Brüder männlichen Nachkommen zugesichert. Preußen war nun für den Orden verloren und vermochte der Reformation keinen nachhaltigen Widerstand entgegenzustellen. Die wenigen Ordensbrüder, welche mit der neuen Wendung der Dinge nicht einverstanden waren, verließen Preußen, um sich mit den in Deutschland befindlichen Resten ihrer Genossenschaft zu vereinigen und einen neuen Hochmeister, Walter von Kronberg, zu wälen, der jetzt seinen Sitz in Mergentheim nahm. Dieser versuchte, die Rechte des Ordens an Preußen festzuhalten und auf mehreren Reichstagen weiter zu verfolgen, aber er vermochte eine militärische Exekution gegen Preußen nicht ins Werk zu setzen. Da die veränderten Verhältnisse eine neue Ordensverfassung nötig gemacht hatten, wurde jetzt eine solche entworfen, welche unter dem Namen der Walter von Kronbergischen Konstitution ins Leben trat.

Auch Livland ging für den Orden verloren. Seit Anfang des sechzehnten Jarhunderts machten es die Russen zum Ziel widerholter Eroberungskriege. Anfangs gelang es dem tapferen Heermeister Wilhelm von Plettenberg sie in zwei Schlachten bei Maholm 1501 und bei Pleskow 1502 siegreich zurückzuschlagen und durch einen Waffenstillstand auf fünfzig Jare dem Lande Ruhe zu verschaffen. Aber nach Ablauf desselben brach der Krieg wider aus. Gerhard Kettler, der politisch gewandte Koadjutor des bejarten Heermeisters bot alles auf, um Beistand gegen die andringende Eroberung Rußlands zu gewinnen und bemühte sich namentlich auch, die Verbindung mit dem deutschen Reiche festzuhalten, aber er fand nirgends Gehör. Von allen verlassen und unfähig das Land gegen die wachsende Macht der Feinde länger zu verteidigen, sah sich Kettler endlich genötigt, dem Beispiele Albrechts von Brandenburg zu folgen, den Orden aufzulösen und sich den Polen in die Arme zu werfen. Am 28. November 1561 ward zu Wilna die Urkunde unterzeichnet, welche Livland unter die Lehensoberherrlichkeit Polens brachte und Kettler als weltlichen Herzog von Kurland und Sangallen anerkannte.

Nach dem Verlust Preußens und Livlands blieb der Orden auf seine Besitzungen in Deutschland, Österreich und den Niederlanden beschränkt, die aber nur 47 Quadratmeilen mit 105,000 Einwonern und 566,000 Gulden Einkünften betrugen. Durch den Preßburger Frieden und die Rheinbundesakte wurde der Besitz noch mehr geschmälert und durch Dekret Napoleons vom Jar 1809 (24. April) wurde der Orden im Umfang der Rheinbundsstaten aufgehoben. Nach den Friedensschlüssen von 1814 und 1815 wurde dem Orden ein kleiner Teil seiner Güter zurückgegeben, 1834 wurde er unter besonderen Schutz des Kaisers von Österreich gestellt, 1840 gab Kaiser Ferdinand dem Orden für Österreich neue Statuten, in welchen der Orden für ein selbständiges geistlich-ritterliches Institut unter dem Band eines kaiserlichen Lehens erklärt wird; seit 1863 ist Erzherzog Wilhelm von Österreich Hochmeister des Ordens.

Litteratur: Nikolaus von Jeroschim, Deutschordenschronik, neu herausgegeben von Frz. Pfeiffer, Stuttgart, Lit. Verein 1854. — Joh. Voigt, Geschichte Preußens bis zum Untergang des deutschen Ordens, 9 Bände, Königsberg 1827 bis 1839. — Dessen Geschichte des deutschen Ritterordens, 2 Bände, Berlin 1857 bis 1859. — Urkundenbuch zur Geschichte des Deutschordens, herausgegeben von Joh. Heinr. Hennes, Mainz 1845. — Kurd von Schlözer, Die Hansa und der deutsche Ritterorden, Berlin 1851. — Desselben Verfall und Untergang der Hansa und deutschen Ordens, Berlin 1853. — Scriptores rerum prussicarum, herausgegeben von Hirsch, Töppen und Strehlke, 5 Bände, Leipzig 1861—74. Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehlke, Berol. 1869. H. Prutz, Die Besitzungen des deutschen Ordens im h. Lande, Brockhaus 1877. **Knöpfler.**

Dévay, Matthias Biró, und die Begründung der ungarisch reformirten Kirche. — Matthias Biró Dévay, der wirksamste ungarische Reformator, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edlen ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfang des 16. Jarh. geboren. Wo in seinem Vaterlande und unter wessen Leitung

er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, dass er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynäus, eines der ersten Beförderer der Reformation im Ungarlande, gewesen sei. Die ungarischen Studenten aus der Theisgegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jarzehnten des 16. Jarh. meistens die Krakauer Hochschule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisirten Nationalverein. Dort studirten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch Dévay mit seinem berühmten Mitreformator Martin von Kálmánce in die Matrikel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jares 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende charakteristische Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis“ (Regestrum bursae cracoviensis hungarorum, Budae 1821, pag. 37).

Dévays Studien in Krakau dauerten ungefär zwei Jare, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger katholischer Priester wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus do claustro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta“ sagen die damaligen römisch-katholischen Schriftsteller. Es ist außer Zweifel, dass Dévay auch noch im Jare 1527 römisch-katholischer Priester war. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht; ja nach den erst neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derselben Zeit, wurden schon im Jare 1518 mehrere ungarische Anhänger der Reformation verbrannt, one Zweifel auf Grund der gegen die Hussiten gegebenen Gesetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden sollten. Im Jare 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jaren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote. Aber alles dies konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hindernis in den Weg legen. In der Hauptstadt des Landes selbst, in Ofen, war der im J. 1522 aus Wien vertriebene Paul von Spretten — Speratus — eine zeitlang evangelischer Prediger, und zu eben derselben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochschule, ganz im Geiste der Reformation, der schon erwänte edle Grynäus, der infolge dessen eingekerkert und Ungarn zu verlassen genötigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten also Dévay, sowie auch andere ungarische Mitreformatoren, schon im Vaterlande berüren, ja gewinnen, so dass er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meisters saß, damit er sich dort mit den Grundideeen der Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Verteidigung und Verbreitung aneigne. Dévay wurde am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefär anderthalb Jare, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wonung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten Dévay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als den Prediger der dortigen ungarischen Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und Tat mutig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlafe der Heiligen“ (de sanctorum dormitione), um die Richtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, wärend sie einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation sozusagen in nucleo vor Augen füren. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und wir kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften Dévays. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jares 1531 berief ihn der Rat der unter Ferdinands Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Dévay nahm den Ruf an und setzte seine

reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er zweifelte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenmäßigen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Warheiten mit völliger Offenheit und mit Mut und drang ernstlich auf Umbildung des kirchlichen Lebens und der Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung erregte gar bald Verfolgung und Rache der römischen Priesterschaft. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rat des Königs Ferdinnnd, ließ Dévay infolge höheren Befehles am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in Liebe an ihm hangende ungarische Bevölkerung von Kaschnu widersetzte sich, so dass ein Aufrur entstand; aber alles dies nützte zu nichts, denn Dévay wurde dessen ungeachtet fortgeschleppt; zuerst nach Likava, einer Stadt im Liptauer Komitnte, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. Dévays Gefangenschaft in Wien war streng und, wie er selbst bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er vor einen der ärgsten Verfolger der Reformation, den Wiener Bischof Faber, der kurz vorher Propst in Ofen gewesen war, zur Untersuchung seines Glaubens gefürt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber mit ihm waren noch mehrere kirchliche Männer gegenwärtig, sowie nuch ein Schreiber oder Notar, der alles zu Protokoll nahm. Dévay zeichnete sich bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Mut seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien befreit, begab er sich in die unter Ferdinands Rivalen, Johann Zápolyas, Botmäßigkeit stehenden Teile des Landes, namentlich an seinen früheren Wirkungskreis, nach Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wider gefangen gesetzt, und diese seine zweite Gefangenschaft erstreckte sich auf beinahe 3 Jare, nämlich von 1532 bis 1534.

Aus dieser Gefangenschaft in Ofen entlassen, begab sich Dévay unter den Schutz des Grafen Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen und die Reformation offen und tätig schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár im Komitate Wasch, und verfaßte da seine lateinischen Streitschriften unter Benutzung der vorzüglichen Bibliothek des Grafen. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franziskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange versprochen hatte, dass er die bis jetzt im Manuskript vorhandenen Schriften Dévays widerlegen werde, rückte endlich nach Jaren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von welchen eines, welches Dévays Propositionen angriff, im J. 1535 wirklich erschien, nach Denis in Wien bei Syngren unter dem Titel „Censurae Fratris Gregorii Zegedini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu nt ille vocat rudimenta saintis continentes", 1535. Dies war das erste öffentliche litterarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. Dévay unternahm es one Zaudern, beide Werke Szegedys zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jares 1536 persönlich nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit onedies geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Veit Dietrich — Vitus Theodorus — genoss; auf dessen Bitte fügte er zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung vor Faber hinzu. Im Frühling des Jares 1537 finden wir Dévay schon in Wittenberg, wo er besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoss (s. Corpus reformatorum. Edidit C. G. Bretschneider. Halis Saxonum. Tom. III. 336 sq. 375. 416 u. s. w.).

Von Wittenberg ging Dévay nach Basel, wo er Grynäus begrüßen konnte; dort ließ er sein Werk drucken, welches auch noch vor Herbst 1537 erschien unter dem Titel: „Dispntatio de statu, in qno sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimi iudicii diem. Item de praecipnis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete". Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein em-

pfehlendes Vorwort an den Leſer, warſcheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynäus. Die erſte Streitſchrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay ſelbſt dem Stuhlweißenburger Propſte, Emerich Bebek, die zweite, welche die Propoſitionen verteidigt, dem Zipſer Propſte und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beſchreibung der Unterſuchung vor Faber midmete Veit Dietrich mit beſonderem Vorwort ebenfalls dem Franz Baczi. Aus der Schweiz und Deutſchland zu Ende des Jares 1537 in ſein Vaterland zurückgekehrt, begab ſich Dévay wider in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit ſeinem Freunde und Mitreformator Johann Sylveſter, welcher ſpäter in Wien Univerſitäts-Profeſſor wurde, von Melanchthon in einem beſonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wiſſenſchaft eifrig zu unterſtützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht one Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar beſtand ſchon ſeit einigen Jaren unter Sylveſters Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévays Rückkehr wurde ſogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadis Zeiten beſtandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erſte in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannſtadt und Kronſtadt beſtandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylveſter, erfaſste ſchon die große Idee, daſs die Reformation durch Schule und Schrifttum am ſicherſten und mit bleibendem Erfolg durchgefürt werden könne. Dévay ſchrieb daher gleich nach ſeiner Rückkehr ins Vaterland einen Leitfaden der ungariſchen Grammatik für Elementarſchulen, welcher die Lehrer zum Leſenlehren befähigen ſollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica“ in widerholten Auflagen erſchien. Dieſes Büchlein verkündet ſchon in ungariſcher Sprache die Grundprinzipien der Reformation und teilt die Kindergebete aus Luthers kleinem Katechismus in ungariſcher Sprache mit. Dies war das erſte ungariſche grammatiſche Werk und zugleich die erſte ungariſche Druckſchrift in Ungarn. Johannes Sylveſter aber ſchrieb eine weitläufige ungariſch-lateiniſche Grammatik. Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonio autore. Neanesi (d. h. Uj-Szigot (Neu-Inſel) bei Sárvár, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war) 1539. Gleich darauf kam die von Sylveſter gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Sönen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmet, öffentlich aber an das ganze ungariſche Volk gerichtete Überſetzung des Neuen Teſtamentes unter die Preſſe, ebenfalls in Uj-Sziget, und erſchien im Jare 1541. Wärend dieſer Zeit wirkte Dévay in der Umgegend der Donau und der Theiß beſonders auf den weitläufigen Beſitzungen ſeiner Schutzherrn Nádasdy, Perényi und Serédi, teils als wandernder Reformator, teils als Schulrektor in Szikszo, mit großem Erfolg. Mit Perényi aber war er ſchon am Anfange des Jares 1540 in Sachen des Abendmals in Zwieſpalt geraten. Seine unter ſchönen Hoffnungen und auf ſicherem Grunde begonnene reformatoriſche Wirkſamkeit wurde gleich nach dem Erſcheinen des ungariſchen Neuen Teſtamentes unterbrochen. Die türkiſche Heeresmacht nämlich, welche dem Sone Zápolyas, Ferdinands königlichem Rivalen, die ungariſche Königskrone ſichern wollte, drang mit ſolcher Macht in das unglückliche Land ein, daſs Ferdinand und die auf ſeiner Seite ſtehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylveſter waren — derſelben nicht widerſtehen konnten. Dazu kamen, beſonders gegen Dévay, neuere Verfolgungen von ſeiten der römiſch-katholiſchen Prälaten. Die Uj-Szigeter Schule und Buchdruckerei wurde zerſtört, denn damals waren die auf türkiſcher Seite ſtehenden Ungarn größtenteils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und ſeine Gefärten waren gezwungen, ins Ausland zu flüchten. Melanchthon ſchreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter anderem Folgendes an Sebaſtian Heller, den Kanzler Georgs, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notam esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis

honi et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . . tibi et hunc bonum virum commendo". Melonchthon empfahl Dévoy on den Morkgrofen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beschützer der Reformotion, sondern ouch als an einen persönlichen Freund Ungorlands, der Ungorn und unter diesen vielleicht eben ouch Dévays. Dieser Grof Georg nämlich, welcher einer der Vormünder und Erzieher Ludwigs II., Königs von Ungarn, war, wor ouch ungorischer Grundbesitzer und dort Beförderer der Reformation. Dévoy besuchte bei dieser Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melonchthon hingezogen fülte. Noch ungefär anderthalb Jaren in sein Voterlond zurückgekehrt, begonn Dévoy schon ganz in helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, so dafs er on die ungarischen Geistlichen, welche Dévoy bei ihm verklogten, Folgendes schrieb: „Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed utut sit, certe non a nobis habet sacramentariorum doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione . . . — De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum". Dieser Brief Luthers datirt sich vom 31. April 1544. In einem anderen Briefe von demselben Jare eifert Luther sehr stark gegen Dévoy als solchen, der seinen (Luthers) Ansichten ganz widerstreitende Gebräuche lehrt und befolgt. „Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exercoretque". Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des noch Ungorn zurückgekehrten Dévoy war erstens in Siebenbürgen, dann in der Stodt Debreczin, deren Grundherr der mit dem Grofen Nódosdy in noher Verwondtschoft stehende Graf Volentin Török von Enying, ein großer ungorischer Held und ebenfalls ein vorzüglicher Beschützer der Reformotion, wor. Dévay war in Debreczin Seelsorger und zugleich Senior, und als solcher ließ er niemonden zum Predigeromte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes wor. Um diese Zeit schrieb Dévoy ouch sein Handbuch der Religion in ungorischer Sproche unter dem Titel: „At tiz parancsolatnac, ah hit ágazatinak, am MiAty ánknak és ah hit pecsétinck rôviden valé magyarázatja. Mátyás Dévay" (Kurze Erklörung der zehn Gebote, der Glaubensortikel, des Vaterunsers und des Siegels des Gloubens. Matthias Dévoy). Der Verlogsort dieses Buches ist worscheinlich Krokau, sein Umfong 56 Blätter klein Quort. Wie longe Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wonn er gestorben, können wir bis jetzt wegen Mongel on unmittelbaren und sicheren Quellen nicht wissen; so viel ist jedoch sehr worscheinlich, dofs er nach dem Jore 1547 nicht mehr gelebt und dofs seine Gebeine, sowie die der Kotharino Pempflinger, der Frou des schon erwänten letzten irdischen Beschützers Dévays, Valentin Töröks von Enying, der in türkische Gefongenschaft geschleppt worden wor, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem großen Toge der Auferstehung entgegenharren.

Außer den erwönten Werken schrieb Dévoy noch ein Lied: „Minden embernek illik ezt megtudni" (Jedem Menschen ziemt's zu wissen u. s. w.), worin er die Houptgloubensortikel der protestontischen Christenheit dorlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jorhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche seinen Plotz gefunden hot. In den erwänten Werken Dévays finden wir auch zweifellose Spuren dovon, dofs er oufser denselben noch mehrere andere Werke geschrieben hot, welche ober im Manuskript geblieben oder verloren gegongen sind. Auch sein Houdbuch der Religion in ungorischer Sprache, sowie jene zweifellose Totsache, dofs der Verfosser der „Orthographia Hungarica" kein onderer ist ols er, ist erst in der neueren Zeit entdeckt worden.

Revecz.

Devolutionsrecht. Dos eigentliche Devolutionsrecht ist die Befugnis, die einer Person in Beziehung auf die Verleihung einer Kirchenpfründe zustehende, für den einzelnen Foll aber durch Versäumnis für sie verloren gegongene Be-

rechtigung an deren Statt auszuüben. Es hat seinen Ursprung in der Bestimmung des unter Alexander III. im Jare 1179 gehaltenen Lateranensischen Conciliums (c. 2. X. de conc. praeb. 3, 8), dass alle (niederen cf. c. 12. X. eod.) Kirchenpfründen und Ämter innerhalb sechsmonatlicher Frist von der Erledigung an wider besetzt, und wenn der Bischof oder das Kapitel hierin säumig wäre, in jenem Fall das Kapitel, in diesem der Bischof einschreiten, wenn aber beide Teile untätig blieben, der Metropolitan die Besetzung vornehmen solle. Auf dem Lateranensischen Concilium von 1215 dehnte Innocenz III. dieses Recht weiter aus, indem er verordnete, dass wenn für eine erledigte bischöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwal one ein rechtfertigendes Hindernis binnen drei Monaten nicht vollzogen worden sei, den Walberechtigten für dieses Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächsten Kirchenoberen devolvirt werden sollte (c. 41. X, de elect. 1. 6). Weitere Bestimmungen hierüber enthalten die TT. de supplenda negligentia praelatorum in den Dekretalensammlungen Gregors IX. (1, 10) und Clemens V. (1, 5).

Das hierüber jetzt geltende Recht ist folgendes. Wenn irgend ein Provisionsberechtigter sein Präsentations-, Nominations-, Wal-, Kollations- oder Institutions-Recht innerhalb der gesetzlichen Frist vermöge verschuldeter Nachlässigkeit gar nicht oder doch nicht kanonisch ausübt, so wird es ipso jure, one dass eine vorausgehende Aufforderung an ihn erforderlich ist, an den nächsten höheren Kirchenoberen devolvirt, welchem die Pfründe unterworfen ist, der dann (wenn er nicht freiwillig noch eine ordentliche Verleihung gestattet oder gelten lässt, cf. c. 4. 5. X. h. t.) die ihm hieraus erwachsene Befugnis in derselben Weise (namentlich auch in Rücksicht auf die Beschaffenheit der zu bezeichnenden Person) ausüben muss, in welcher sie der ursprünglich Berechtigte auszuüben hatte (devolutio fit cum qualitatibus et personis, quae in prima erant collatione). Demnach erfolgt die Devolution derjenigen Pfründen, welche dem Bischof untergeben sind, auch wenn sie das Kapitel allein zu vergeben hat, und zwar selbst wenn dann der Bischof zugleich Kapitelsglied ist und nicht dolos das Kapitel an rechtzeitiger Tätigkeit verhindert hat (c. 45. X. de conc. praeb.), an den Bischof, dem mithin eine freie Kollation zusteht, wenn der Patron sein Präsentationsrecht zu einer solchen Pfründe für diesmal durch Nachlässigkeit verliert. Bei Pfründen, welche der Bischof allein zu vergeben hat, erfolgt die Devolution an den Erzbischof (und zwar nach lang entschiedener Praxis, gegen c. 2. X. de conc. praeb., unmittelbar, nicht zunächst an das Kapitel; s. Walter, Kirchenrecht § 237, Not. 8). Ebenso bei Pfründen, welche der Bischof als solcher mit dem Kapitel zu vergeben hat, wenn beide säumig bleiben (c. 5. X. h. t. c. 15. cit.). Die Besetzung eines Bistums sollte nach der allgemeinen Regel jure devolutionis immer dem Erzbischof zufallen; es geht aber im Fall einer unkanonischen Wal schon nach c. 18. X. de elect. in VI. (1, 6) und nach den Wiener Konkordaten überall das Verleihungsrecht unmittelbar auf den Papst über, der jedoch für Hannover und die oberrheinische Kirchenprovinz in den Bullen Impensa § 15 und Ad Dominici gregis § 3 den Kapiteln, im Fall die Wal als unkanonisch verworfen wird, allgemein eine neue Wal gestattet. Nach eben jenen Wiener Konkordaten fällt, wenn der Papst zu reservirten Pfründen nicht binnen drei Monaten eine taugliche Person ernennt, das Recht an den ordentlichen Verleiher zurück.

Bei evangelischen Kapitelspfründen erfolgt, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn als Kirchenoberen. Ebenso tritt, wenn für ein evangelisches Kirchenamt das Präsentationsrecht binnen der gesetzlichen Frist nicht oder nicht kanonisch ausgeübt wird, freie Verleihung desselben durch den Landesherrn, beziehungsweise das Konsistorium ein. Wird die Wal einer Kirchengemeinde, der als solcher das Walrecht zukommt, verworfen, so kann nur eine neue Wal angeordnet werden (Eichhorn, Grundsätze, Bd. 2, S. 715). Da protestantische Konsistorien immer nur im Namen des Landesherrn handeln, so können ihre Versäumnisse bei der Besetzung von Kirchenämtern keine Devolution, sondern nur Beschwerden begründen.

Im weiteren Sinn verſteht man unter Devolutionsrecht die Befugnis höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einſchreiten überhaupt, wenn notwendige Jurisdiktionshandlungen von denjenigen, welchen ſie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können, und zält ein ſolches allgemeines Devolutionsrecht namentlich auch zu den weſentlichen Rechten des päpſtlichen Primats. Hier wurde angeknüpft, indem man in älterer Zeit lehrte, den evangeliſchen Landesherren ſei die biſchöfliche Jurisdiktion über die Kirchen augsburgiſchen Bekenntniſſes in ihren Territorien infolge des Religionsfriedens jure devolutionis zugefallen, und hieraus ihr Recht des Kirchenregiments entſtanden. **Schmid.**

De Wette, ſ. Wette, de.

Diaconicum, *διακονικόν*, bedeutet zwar in der griechiſchen Kirche auch ein liturgiſches Handbuch für die Funktionen des Diakonus, aber noch öfter einen abgeſonderten kleinen Raum an einem Kirchengebäude; ſo kommt es ſchon bei Philoſtorgius 7, 3 vor als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (*σιμωτέρᾳ*) einer Kirche zu Konſtantinopel, in welchen eine Statue Chriſti aufgenommen wird, vielleicht alſo ſchon hier als ein halbkreisförmiger Ausbau am Bema. Solche abgeſonderte Räume und Anbauten, auch an abendländiſchen Baſiliken, und hier wol in mancherlei Geſtalt, dienten auch anderen Zwecken; ſo zur Aufbewarung der Gewänder und Geräte und alles deſſen, was beſonders die Diakonen brauchten; ſo zu kleineren geſchloſſenen Verſammlungen der Geiſtlichen einer Kirche; ſo auch zum Gefängniſſe für ſtrafbare Geiſtliche, wofür ſonſt im 5. Jarh. *δεκανικόν* (wol von *δεκανός* in der gleichzeitigen Bedeutung Häſcher) gebraucht wird. Im 8. Jarh. kommt auch diaconicum ebenſo vor; *δεκανικόν* iſt vielleicht eine Vermiſchung von *διακονικόν* und *δεκανικόν*. Nachweiſungen für dies alles in Du Canges Constantinopolis Christiana III. 82. p. 48, und in deſſen Gloſſarien unter den genannten Wörtern. **Henke.†**

Diakon (*διάκονος*) iſt im allgemeinen derjenige, welcher zur Übernahme beſtimmter untergeordneter kirchlicher Dienſte amtlich beſtellt iſt. Der Begriff hat geſchichtlich ſeine beſondere Begrenzung erhalten. Die Kirche hielt anfangs ſolche Einrichtungen der Synagoge feſt, welche dem Geiſte des Evangeliums nicht widerſprachen. Die erſte chriſtliche Gemeinde in Jeruſalem hatte ihre Vorſteher, Älteſte, vornehmlich an den Apoſteln, brauchte aber neben dieſen noch andere Diener, ähnlich den in der Synagoge vorhandenen Chaſanim (*ὑπηρέται*, Luk. 4, 20). (Vitringa, De synagoga vetere lib. III, P. II, cap. 4; Rothe, Die Anfänge der chriſtlichen Kirche, Wittenberg 1837, S. 162 folg.; Bickell, Geſchichte des Kirchenrechts I, 2, Frankfurt a. M. 1849, S. 107.) Da nun aus dem gemeinſchaftlichen Vermögen der Chriſten in Jeruſalem (Actor. V, 4) Arme und Kranke mit erhalten und verſorgt werden mußten, bald aber Klagen laut wurden, daſs dies nicht genügend geſchehe, ſchien es erforderlich, Männer von gutem Rufe und Einſicht damit zu betrauen. Auf den Antrag der Apoſtel wälte daher die Gemeinde ſieben Almoſenpfleger (*διάκονοι, οἱ ἑπτά*), welche die Apoſtel dann durch Auflegung der Hände einſegneten (Actor. VI, 1—6). Die dieſem Amte ſeitdem Obliegenden hießen Diakonen. Ihre Haupttätigkeit wird bezeichnet als *διακονεῖν τραπέζαις* (Actor. VI, 2); dazu gehörte der Dienſt bei den gemeinſamen Liebesmälern (Agapen) und dem ſich daran anſchließenden Abendmale (*δεῖπνον κυριακόν*), die Mitteilung der Oblationen an die Kranken u. a., auch wol überhaupt die Unterſtützung der Älteſten in ihrem Amte. Daſs die Diakonen auch durch Lehre wirkten, zeigt ſich darin, daſs die dazu erforderliche Eigenſchaft von ihnen verlangt wird (ſ. 1 Timoth. 3, 8—13).

Der Diakonat ging von Jeruſalem auf die ſeitdem geſtifteten Gemeinden anſcheinend mit über, wiewol nicht unbeſtritten iſt, ob jene Diakonen der Apoſtelgeſchichte und die ſpäteren identiſch ſeien (Bickell a. a. O. S. 86; Ritſchl, Die Entſtehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 353 folg.); worauf die ſtrenge Scheidung von Klerus und Volk zu genaueren Feſtſetzungen über dieſe fürte. Am Anfange des zweiten Jarhunderts ſagt Ignatius: Diaconi non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiae Dei ministri (ad Trallianos, cap. 2 u. a.),

und fordert, daſs man ſie als Gattes und Chriſti Gebot ehren ſolle (ad Trall. cap. 3 ad Smyrn. cap. 8). Im dritten Jarhundert wird ihnen aufgetragen, die Vermögenden zur Mitteilung ihrer Güter an die Bedürftigen zu veranlaſſen, diejenigen, welche unordentlich wandeln, zu warnen, zu ermanen, zu tadeln, die Verächter des Glaubens auszuweiſen, ſich der Bedrückten anzunehmen u. ſ. w., überhaupt in jeder Dienſtleiſtung (*ἐν πάσῃ διακονίᾳ*) ſich zu bewären (ſ. die ſog. apoſtaliſche Kirchenordnung [Bd I, S. 562] cap. 23 sqq.). Nach den apoſtaliſchen Konſtitutionen liegt den Diakonen außer der Armenpflege (lib. III, cap. 19) beſonders ob, für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung beim Gottesdienſte zu ſorgen, die am heiligen Male nicht Teilnehmenden zu entfernen u. a. (lib. II, cap. 57, lib. VIII, cap. 5 vgl. Justin. Martyr. Apologia I, cap. 67), Aufſicht über die heiligen Gefäße zu übernehmen (lib. II, cap. 44), beim Gottesdienſte dem Biſchofe oder Presbyter Hilfe zu leiſten (lib. II, cap. 26, lib. III. cap. 19. 20, lib. VIII, cap. 13) u. a. Man liebte es ſpäterhin, die Diakonen mit den Leviten des Tempels zu vergleichen. „Levitae ex nomine auctoris vocati. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi gracce diaconi, latine ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur“ (Isidorus [† 636] in c. 1, § 13, diss. XXI) und machte dann Folgerungen hieraus. So forderte man das 4 Moſis 8, 24 vorgeſchriebene Alter von 25 Jaren (Conc. Cartbag. III, a. 397, c. 4 [c. 5, dist. LXXVII, c. 14, Can. CXX, qu. I]. Conc. Agath. a. 506, c. 16, Tolet. IV, a. 633, c. 20 [c. 6, 7, dist. LXXVII] u. a. Novella CXXIII, c. 13). Clemens V. ſetzte dieſes auf dem Konzil zu Vienne im Jare 1311 auf das zwanzigſte herab (Clem. 3, de aetate I, 6), indem er die ſpätere jüdiſche Anordnung befolgte (1 Chron. 23, 24. 27, 2 Chron. 31, 17). Das tridentiniſche Konzil beſtimmte indeſſen das dreiundzwanzigſte Jar (sess. XXIII, cap. 12, de ref.), was man jedoch vom zurückgelegten zweiundzwanzigſten verſtand (ſ. die Kommentatoren zum c. 7, § 2, X, de electione, I, 6 und z. B. die ausdrückliche Deklaration der Ermländiſchen Synode von 1610, bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. IX, Fol. 128. 129.

Nach der Auffaſſung der römiſch-katholiſchen Kirche ſteht der Diakonus in der hierarchia ordinis auf der Stufe der ministri (Conc. Trid. sess. XXIII, de sacram. ordinis can. 6), in dieſer ſelbſt nimmt er aber die erſte Stelle ein (sess. XXII, cap. 17, de reform.) und gehört noch zu den ordines majores, weshalb er auch zum Cölibat verpflichtet iſt. Das Pontificale Romanum bezeichnet ſeine Rechte mit den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altaro, baptizare et praedicare. Der Dienſt am Altare entſpricht in gewiſſer Weiſe dem alten *διακονεῖν τραπέζαις* (ſ. oben). Der Diakonus unterſtützt bei der Adminiſtration der Euchariſtie den Prieſter, darf die von dieſem konſekrirte Haſtie an Laien im Notfalle austeilen (ſ. Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl., § 255, Not. 5) iſt auch ſonſt der Gehilfe desſelben. Die Verrichtung der Taufe durch ihn erfolgt mit Genehmigung des Biſchofs (ſ. Tertullian, De baptismo cap. 17, c. 13, pr. dist. XCIII. Gelasius a. 494 u. a.). Früher wirkte er auch bei der Beichte und Buße, während ihm ſpäter nur die Rekonziliation gelaſſen wurde (ſ. Regino, De causis synodal. lib. I, cap. 300 u. a. Synodus Coloniensis a. 1536, P. III, cap. 15; Hartzheim a. a. O. Tom. VI, Fol. 262, vgl. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. VII. cap. XVI, nr. 5—8). Das Predigen wird ihm öfters übertragen, ordentlicherweiſe hat er nur das Evangelium vorzuleſen. — Die Ordination des Diakonus erfolgt durch den Biſchof, der ihn durch Handauflegung ſegnet (sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione) (c. 12 dist. XXIII, Nicolaus I. a. 964 gratiam vers. c. 21, Can. I, qu. VII, § 4). Deshalb, wie aus anderen Gründen, iſt beſtritten, ob die Diakonatsweihe ein Sakrament oder nur ein ſakramentaler Ritus ſei (ſ. Benedict. XVI. de synodo lib. VIII, cap. 9; Phillips Kirchenr. I, § 36 fg.). Über die Diakonen der römiſch-katholiſchen Kirche vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars. I, lib. I, cap. 51, 52, 53, lib. II, cap. 29—33; Binterim, Die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkathaliſchen Kirche, Bd. I, S. 335—386; Caspar Ziegler, De diaconis et

diaconissis veteris ecclesiae, Viteberg. 1678, 4°; Bingham, Origines eccl. lib. II, cap. 20; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI, S. 194 folg.

In der griechischen Kirche ist die Stellung des Diakonus und seine amtliche Tätigkeit im ganzen dieselbe, wie in der römischen.

In der evangelischen Kirche besteht der Diakonat in verschiedener Weise. Die anglikanische Kirche schließt sich in ihren Bestimmungen fast ganz an das ältere kanonische Recht an, wogegen in den übrigen evangelischen Kirchen von einer besonderen Diakonatweihe nicht die Rede ist. Wo sich, und zwar zunächst in der lutherischen Kirche, Geistliche unter dem Namen Diakonen vorfinden, sind es ursprünglich aus der römischen Kirche beibehaltene Kapläne und Hilfsgeistliche, welche später feste Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, wobei eine besondere Verteilung der Amtsgeschäfte vorgenommen wurde. Wo die Zal der Geistlichen an einer Kirche größer war, unterschied man nach einen Archidiakonus und Subdiakonus. Wärend anfangs diese Diakonen in äußeren Beziehungen und in der Disziplin dem Pfarrer untergeordnet blieben (vgl. die Brandenburg. Visitations- und Konsistorialordnung von 1573; S. v. Mühler, Geschichte der Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 81 folg.), kam es nach und nach zu fast allgemeiner Gleichstellung. In neuerer Zeit ist der Titel Diakonus bei den Geistlichen öfter abgeschafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer ersetzt warden. So in Bayern durch das Reskript des Oberkonsistoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Statsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen, Bd. VIII, S. 1370). — Van den bisher genannten Diakonen unterscheiden sich diejenigen, unter dem Namen Diakonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klasse der Ältesten gehören. Eine Herstellung des Amtes in apostolischer Weise wünschten die Reformatoren dringend. Luther erklärte der Diakonat falle wider bestehen, dass er „nicht ein Dienst sei, das Evangelium aber die Epistel zu lesen, wie heutzutage gebräuchlich, sondern die Kirchengüter den Armen auszuteilen . . . denn mit diesem Rat, wie wir Actor. VI. lesen, sind die Diakonen gestiftet warden. . . . Nach dem Predigtamt ist in der Kirche kein höher Amt, denn diese Verwaltung, dass man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf dass den armen Christen, die ihre Narung selbst nicht schaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, dass sie nicht Nat leiden" (Luthers Werke von Walch, B. XIII, S. 2464). Demgemäß enthalten auch schon die ältesten lutherischen Kirchenordnungen eigene Bestimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kasteus und die Anstellung van Diakonen. So die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117; Hamburger Kirchenordnung 1519, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 folg., 140). Nicht minder haben von jeher die Reformirten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae van 1526 ist vorgeschrieben, dass in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigstens drei Diakonen als Gehilfen zur Armenpflege u. s. w. haben soll (cap. 24, 25 bei Richter a. a. O., Bd. I, S. 66). Die Basler Kirchenordnung van 1529 bestimmt ebenfalls, dass jeder Pfarrer (Lütpriester) Diakonen als Gehilfen habe, die ihn auch im Natfall vertreten (a. a. O., Bd. I, S. 122, 123). Calvin sieht das Amt der Diakonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich sind, und unterscheidet eine doppelte Art derselben, nämlich Almosen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (s. die Genfer Kirchenordnung van 1541, bei Richter a. a. O., B. I, S. 346 u. a. m.). Ebenso sieht Johannes v. Lasky die Diakonen als solche an, one welche die Gemeinde nicht gut bestehen kann (s. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1550, a. a. O., Bd. II, S. 100, 101). Auch die Bekenntnisschriften der Reformirten zeichnen die Diakonen als notwendig besonders aus: Conf. Gallicana art. XXIX, Belgica art. XXX, XXXI, Bohemica art. IX. Daraufhin ist fast in allen späteren evangelischen Kirchen dieses Amt als ein hochnötiges anerkannt und in seinen Funktionen festgestellt warden. M. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, § 7, 17, die württemberg. königl. Verordnung über die

Einfürung von Pfarrgemeinderäten vom 25. Januar 1851, insbeſondere § 2, 29 u. v. a

Meyer (H. F. Jacobſon†).

Diakonen- und Diakoniſſenhäuſer. Wir wälen dieſe Bezeichnung, um ſchon durch die Überſchrift anzuzeigen, daſs in dieſem Artikel nicht von dem Diakonate im älteren kirchlichen Sinne die Rede iſt. Die Bezeichnung Diakonen und Diakoniſſen, und namentlich die letztere, iſt in jüngſter Zeit nicht bloß unter verſchiedenen Völkern evangeliſchen Bekenntniſſes (in Deutſchland, Schweden, Frankreich, Holland, Nordamerika), ſondern ebenſo in den verſchiedenen konfeſſionellen Abteilungen der evangeliſchen Kirche, für eine neue evangeliſch-kirchliche Berufsſtätigkeit gangbar geworden, die, ſo jung ſie iſt, doch bereits ſo feſten Fuß gefaſst, und ſo weite Verbreitung gefunden hat, daſs ihr Fortgang und ihre Konſolidirung nicht mehr bezweifelt werden können. Es mag dabei nicht verhehlt werden, daſs die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln iſt und daſs es vielleicht paſſender geweſen wäre, die Bezeichnung als evangeliſcher Schweſter- und Brüderhäuſer jener gangbar gewordenen vorzuziehen. Doch iſt der Name gleichgiltig, wo man über die Sache vollkommen einig iſt. Der Name der Brüderhäuſer ſtatt der Diakonenanſtalten iſt übrigens wirklich der gebräuchlichere und an einigen Stellen grundſätzlich allein geltend gemacht worden.

Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach außen gehende Wirkſamkeit unſerer Diakonenanſtalten und Brüderhäuſer fürt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die ſchon der apoſtoliſchen Kirche angehörige Inſtitution der Diakonen und Diakoniſſen zurück; vielmehr hat in ihnen die evangeliſche Kirche in ganz neuer, rein evangeliſcher Art den zur Zeit der Reformation abgeriſſenen Faden der kirchlichen Korporationen, Orden und Stifte für praktiſche Liebeszwecke zum Beſten von Kindern, Armen, Kranken, Verlaſſenen, Gefangenen u. ſ. w. wider aufgenommen. Von denjenigen, welche in neuerer Zeit aufs neue die Bedeutung der Kirche zur Löſung der ſocialen Frage erkannt haben, iſt, wie oft! mit der Klage auch die Anklage erhoben, die Reformation habe one genügenden Grund jene Orden und Korporationen, ſtatt auch ſie zu reformiren, lediglich aufgelöſt. Man hat dabei an den Ausfall ſo vieler materiellen Mittel, die der Kirche für Liebeszwecke zur Dispoſition geſtellt waren, gedacht, und, wenn auch ſehr viel ſeltener, doch mitunter und dann mit noch größerem Rechte an den weit wichtigeren Verluſt ſo vieler perſönlichen Kräfte, die in dieſen Orden für dieſe Zwecke bereit ſtehen würden, wärend man gegenwärtig unter uns nicht bloß um äußere Mittel, ſondern ebenſo oft und noch viel mehr um die rechten tüchtigen Leute verlegen zu ſein pflegt. Und doch faſſen Luther und mit ihm alle Reformatoren die Pflege der Armen und Kranken als integrirenden Teil des Gemeindelebens und die Unterlaſſung dieſer Pflege als eine Verleugnung des Herrn ſelbſt auf. Den Beweis liefern außer unzäligen Äußerungen in den Privatſchriften der Reformatoren namentlich die ſämtlichen Kirchenordnungen aus der Reformationszeit.

Bei dem ſehr bald erkannten Mangel an frommen und tüchtigen Männern, denen man ſolchen Dienſt übergeben konnte (vgl. z. B. Stralſunder K.-O. von 1525), blieb zur ununterbrochenen Ausübung der Armen-, Kranken-, Gefangenen- und jeder änlichen Pflege am Ende nichts übrig, als die Aufſtellung eines rein weltlichen und bürgerlichen Beamtenſtandes, ſowie zur volkstümlichen Unterrichtung der Jugend die Aufſtellung eines mit der Kirche nicht organiſch verbundenen Lehrſtandes. Die bloß bürgerliche Berufung und bloß bürgerlich feſtgeſtellte Befähigung aber zu Dienſten, die weſentlich der freiwilligen Aufopferung angehören, enthält keine Garantie für die Geltendmachung oder Warheit der religiöſen Geſinnung, one welche doch keine heilſame Wirkung in jenen Regionen erzielt werden kann; vielmehr fürt der von dieſem Geſichtspunkt aus betretene Weg am Ende zur Ausleerung von dieſer Geſinnung; denn keine bürgerliche Arbeit könnte dieſelbe geſetzlich fordern und zur Bedingung der Dienſtleiſtungen machen, one zugleich eine Verſucherin zur innerſten Unwarheit zu werden. Der Endpunkt dieſer Entwickelung konnte deswegen kein anderer ſein, als der zu Tage liegt: die völlige

Verweltlichung aller Institutionen, Hospitäler und Zufluchtsstätten für Bedürftige und Elende und alle diejenigen, welche einer öffentlichen Erziehung bedürfen. Das gegenteilige Resultat bleibt bloßer Zufall, ist in rein individuellen Verhältnissen begründet, one objektiven Halt und Quellpunkt.

Wenn die Reformation ihrem Prinzip gemäß das Gotteswort von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" als alleinigen idealen Maßstab an den vorhandenen Welt- und Kirchenstand legte und darnach entschied, was in der Kirche zu bleiben berechtigt und unterzugehen bestimmt sei, so konnten vor diesem Gerichte der Warheit die damaligen Orden und Klöster nicht bestehen. Dieselben boten im großen und ganzen keine Handhabe zu ihrer Reformation; sie bildeten in ihrem damaligen Zustande und in allen ihren Einrichtungen den vollsten Gegensatz zu dem gesunden Ideal des christlichen Wesens, das sich durch die Reformation in Lehre und Leben aufs neue zu realisiren begann. Das göttliche Gericht vollzog sich in dem Untergang aller jener Stiftungen und Ordnungen, weil dieselben sich der göttlichen Stiftung und Ordnung des Heils entzogen, ja feindselig gegenübergestellt hatten. Die Orden hatten damit teilweise ihren Beruf erfüllt; die thüringischen Augustiner lösten sich selbst auf, die andern zerfielen vor dem Hauche des Geistes, der aus dem Worte Gottes daherbrauste, ihre äußeren Güter wurden vielfach zur Gründung von Schulen, etliche auch zur Begründung neuer Waltätigkeitsanstalten, aber nur selten in kirchlichem Geiste verwandt. Die Mönche und Nonnen starben aus, wenn sie nicht Verbreiter der neuen Lehre, und sei es auch nur als Bücherhausirer und Kolporteure mit Luthers und anderen reformatorischen Schriften wurden. Wie morsche Bauten stürzten diese Karparationen, nachdem der Geist Gottes längst aus ihnen gewichen war, zusammen. Es ist unleugbar, dass Luther wie ein Simson an den Säulen dieser Tempel gerüttelt, bis sie zu einem Schutthaufen geworden. Seine Schriften sind oft und mitunter mit leidenschaftlichem Grimme gegen diese kirchlichen Institute erfüllt. Es galt der Angriff Luthers auf die Orden und Klöster und der ganze gegen sie ausgeschüttete heilige Zorn des Reformators übrigens immer nur „dem Missbrauch des Gelübdes", „der gottlosen Meinung, so dem Glauben zuwider ist" (Kurze Schlusswarte von Gelübden und geistlichem Leben in Klöstern, Walch XIX, p. 1801, Nr. 55). „Der Glaube", sagt Luther, „ist in die Werke verkehrt, und die Freiheit durchs Gelübde getilgt und gefangen. Darum ist's nicht Wunder, wenn in der Verkündigung des neuen Gotteswarts — die christliche Freiheit wider hervarleuchtet" (Bedenken und Unterricht van Klöstern, Walch XIX, p. 2064). In dieser Freiheit, mit der ihn der San Gottes frei gemacht, waren Luther und seine Freunde weit entfernt, das Kind mit dem Bade auszuschütten, mit großer Klarheit und ebensagroßer Milde zeigt der Reformator den Weg, auf dem das Ordens- und Klasterwesen im Geiste der waren Kirche würde umgewandelt werden können. Er hat nichts gegen die Gelübde als solche, wie er nichts hat gegen das Gesetz. Er will die Aufhebung der Gelübde auf jeden Fall, wenn sie die Stelle des rechtfertigenden Glaubens vertreten sollen, wenn jemand wänt, durch sie als durch Werke die Vergebung der Sünde und die Seligkeit zu erlangen. Darum werde der Irrtum abgeschafft, wenn man entweder dergleichen Gelübde aufhebe (also die Orden und Klöster verlasse) oder von neuem gelobe (in der Schrift an Melanchthon von 1521, Walch XIX, p. 2236); denn das sei auch ein Stück evangelischer Freiheit, sich dem Gelübde und dem Gesetz unterwerfen zu können.

Es kam also dem Reformator gar nicht darauf an, die Ordensleute aus dem Kloster herauszulocken. Er warnt (in dem Schreiben an Herzog Friedrich, bei Walch XIX, p. 781, § 71), dass, wenn jemand wolle aus diesen Orden kammen, er wal zusehe, dass er nicht auch damit einen Schalk lause.

Was für ein Walgefollen Luther an diesen Stiftungen, wenn sie Gottes Ordnungen nicht durch menschliche Satzungen aufhoben, hatte, zeigt sein Schutz, den er gegen Rat und Bürgerschaft zu Hersard dem dortigen Brüderhause der Brüder vom gemeinsamen Leben zu teil werden ließ und sein Schreiben an ihre Vorsteher Mantanus und Viscamp (1532). „Denn salche Klöster und Brüderhäuser mir aus der Maaße gefallen. Und wollte Gott, alle Klöster wären also, so wäre

allen Pfarrern, Städten und Landen wol geholfen und geraten." Den genannten Vorstehern schreibt er unter anderm: „Eure Lebensweise, die ihr rein nach dem Evangelium Christi lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige solcher Klosteranstalten vorhanden sein. Ich wage nicht viel zu wünschen, denn wenn alle so wären, so würde die Kirche allzuselig in diesem Leben sein". — Und an seinen Vater Hans Luther (Walch XIX, p. 1937): „Wenn sie in den Klöstern allein für die jungen Knaben die Weise hielten, dass sie nicht irre liefen, damit ihre Jugend in Zaum gehalten würde, und dass sie in Klöstern lernten die Liebe unter wenig Brüdern, daß sie hernach dieselbe Liebe in Gemein allen Menschen erzeigen möchten, so wäre ihre Einsetzung gut und zu leiden".

So scharf und unerbittlich Luther den knechtenden Missbrauch der Klostergelübde, durch welche den Gewissen der Trost der Vergebung der Sünde unmöglich gemacht wurde, bekämpfte, ebenso klar machte er geltend, dass die Gelübde, wenn sie nicht Werke zur Seligkeit abgeben sollten, in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe erneuert werden könnten, und dass auf dem Grunde allein des rechtfertigenden Glaubens mit Ausschluss aller Werkgerechtigkeit ein korporatives Zusammenleben und Zusammenwirken für praktische Liebeszwecke, dem Herrn zur Ehre, den Brüdern und dem gemeinen Wesen zum Frommen, bestehen könne und möge, ja unter Umständen sogar müsse. Unter den Lutherischen hatten die Bekenntnisschriften z. B. P. II, Art. 3 der schmalkaldischen Artikel die oben dargelegte Überzeugung Luthers hinsichtlich der Stifte und Klöster kirchlich fixirt: „Dass die Stifte und Klöster vorzeiten guter Meinung gestift, zu erziehen gelehrte Leut und züchtige Weibsbilder, sollten wiederum in solchem Gebrauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nöthige Personen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern u. s. w." — Allein es kam weder unter den Lutherischen noch unter den Reformirten eine Neigung, neue derartige Institute im Sinne der Reformatoren zu gründen, zum Vorschein. Lenkte auch die ganze Folge der in der nachreformatorischen evangelischen Kirche hervortretenden Bestrebungen zur Feststellung der Lehrgebäude von praktischen Fragen ab, so würde es doch ein Verkennen dieser späteren Zeit (namentlich des 17. Jarhunderts) sein, wenn man sie als total blind gegen die großen Notstände der Kirche darstellte; blind waren in dieser Beziehung die edelsten, warhaft kirchlichen Männer jener Zeit nicht. Gegenüber dem Verfalle des christlichen Lebens in den schon damals hie und da in dieser Beziehung vorzugsweise genannten „großen Städten" und auf dem platten Lande erhub sich einzeln der Ruf zur Buße und die Forderung an die Kirche, hier Wandel zu schaffen. Wir verweisen statt aller auf den trefflichen Johannes Seubert, der erst Müllergeselle, dann segensreich wirkender Pastor zu St. Lorenz in Nürnberg war, und mit dem sich (im Vorwort zu seinem Zuchtbüchlein 1633) eine Schar gleichgesinnter Zeugen, zu denen Männer wie der große Joh. Gerhard, ein Valentin Andreä, ein Schmidt in Straßburg, Meyfart in Koburg gehörten, vereinigte. Er dachte aber zur Reformation der Zucht und Sitten nur an Kirchenvisitationen und Kirchenzucht. Der hier besprochenen Sache kamen schon näher Männer wie Großgebauer in Rostock (in seiner Wächterstimme 1666), der bei rücksichtsloser Aufdeckung der ungeheuren Schäden in der Kirche (die freilich keineswegs bloß durch die Kriegsnöte, sondern zugleich durch ältere tiefer liegende Versäumnisse verschuldet waren) zu der Forderung einer solchen Zal von Ältesten, von „vielen Krankenbesuchern" als Gehilfen der Prediger gelangte, dass es hätte nahe liegen müssen, die hier zur Sprache gebrachte Frage wider aufzunehmen, zumal er die Vergeudung der materiellen Mittel, die der Kirche in früheren Zeiten gewonnen seien, mit ebensoviel Freimut als Ernst bespricht. Merkwürdig klingt in dieser Beziehung die freilich ganz vereinzelt dastehende Stimme des frommen Balthasar Meißner, Professors in Wittenberg († 1626), der in seinem Traktat (consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis) zum ersten Male den Ruf nach Mission außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen lässt und unter anderem als Gegenbild der jesuitischen Semi-

narien und Kollegien evangeliſche Stiftungen fordert, in denen Rüſtzeuge der Kirche gezogen werden ſollen. Monasteria olim hoc fine sunt exstructa, et salutare foret, si usus eorum pristinus revocaretur et majorum bona ad pias causas legata collocarentur rectius. Dieſe im Jare 1669 zuerſt und zwar unter den erſten unmittelbarſten Einwirkungen der Spenerſchen litterariſchen und praktiſchen Tätigkeit veröffentlichte Meißnerſche Schrift widerholt dieſe Gedanken aus der Reformationszeit in Tagen, wo das Evangelium zum erſten Male wider in der evangeliſchen Kirche ſolche praktiſche Lebensgeſtaltungen ſchuf, aus denen ſpäter oder früher der wirkſame Miſſionstrieb nach außen und innen, den nach beiden Richtungen hin der ebengenannte Wittenberger Theologe in ſeiner Kirche ſchmerzlich vermiſst hatte, hervorwachſen ſollte. Es iſt eine bemerkenswerte Parallele zwiſchen der evangeliſchen Kirche Deutſchlands und der römiſchen Kirche Frankreichs im 17. Jarhundert. Indem in Frankreich, nach dem von den Jeſuiten verſchuldeten Untergang der letzten Reſte jener Brüdervereine des gemeinſamen Lebens, das römiſche Ordenswesen, wenn auch unter reichbegabten frommen Männern, wie Vincenz von Paul, einen neuen, bis heute weiter wirkenden Aufſchwung und faſt ausſchließlich die Richtung auf praktiſche Zwecke nahm (ſ. darüber Picot, Essai historique sur l'influence de la Religion en France pendant le 17. siècle etc.), ſo befeſtigte es ſich zugleich und zwar bis heute in der römiſchen Irrlehre von der Werkgerechtigkeit auf das Unerſchütterlichſte. Es erneuerte damit den entſchiedenen Gegenſatz gegen die reformatoriſche Kirche und lieferte ſo den eminenten Beweis für die Richtigkeit des Verfarens der Reformatoren in Verwerfung der Kloſtergelübde und gänzlicher Auflöſung der auf dieſem Fundament gegründeten Inſtitutionen. Dem parallel aber ergießt ſich in der evangeliſchen Kirche, wenn auch unter Stürmen und Kämpfen und zwiſchen hartem Felſengeröll der Geiſt der brüderlichen Glaubensliebe und bildet in den ecclesiolis in ecclesia die Bergwerke, aus denen ein A. H. Francke zugleich die irdiſchen Glaubensſchätze hebt zur Gründung und Förderung ſeiner großen Waiſenhausſtiftung als Mutter vieler änlicher Töchter; zugleich entwickelt ſich von Halle aus eine Bibel- und Predigermiſſion, deren letztere tauſende von frommen Geiſtlichen an die Gemeinden entſendet. Aber zu korporativen Neugeſtaltungen, welche den nicht erſt von Spener, ſondern ſchon lange vor ihm in der deutſchen Kirche erkannten ſittlichen Notſtänden auch ihresteils durch Aufſtellung von kirchlichen Mitarbeitern heilen und der Kirche dienend entgegenwirken könnten, kam es damals noch nicht. Eine Annäherung an dieſe Idee erſcheint uns bei Valentin Löſcher in der Gründung ſeines Kandidatenkonvikts und ſpäter des Consortium theologicum in Dresden. Die erneuerte Brüderkirche aber wurde in jenen Tagen eine Miſſionskirche, ein großartiger, eigentümlicher ordo der evangeliſchen Kirche, der nicht bloß an den Heiden, ſondern ebenſo auch in der Chriſtenheit einen Miſſionsberuf geltend machte, wenngleich letzteres nur mehr wünſchend und andeutend. Schon in den erſten Zeiten der Gemeindeſammlung verlautbarte er einige Male unter den Brüdern, daſs z. B. ein Dienſt derſelben unter den Gefangenen Pflicht ſei.

Die zu jener Zeit und auf jenem Wege zerſtreuten Saten des Glaubens und der Liebe ſind auch unter den Flutungen des Unglaubens, der im vorigen Jarhundert reifte, nicht untergegangen, und haben ſich auch unter den göttlichen Gerichten, die Vaterland und Kirche in dieſem Jarhundert erfaren muſsten, wenn auch in der Verborgenheit, dennoch friſch und fruchtbar erhalten, bis die Kirche nach den großen überſtandenen Kriſen, die ihr die Negation bereitet, wider zum Bewuſstſein der ihr vom Herrn auferlegten poſitiven, realen Verpflichtungen und Berechtigungen gelangt iſt, an der Löſung der großen ſocialen Fragen, welche die Welt bewegen, teilzunehmen und auf dieſe Frage der Not tatſächliche Antworten der Hilfe zu ſtellen. Dieſer Wendepunkt in der evangeliſchen Kirche Deutſchlands beginnt mit dem Anfang dieſes Jarhunderts, wo nach langer Brache aus dem von Leiden durchfurchten Boden in Kraft des wider gepredigten göttlichen Wortes in immer weiteren Kreiſen der chriſtliche Glaube in lebendiger Liebe, mit dem weiten hoffnungsvollen Blick und mit der Loſung der Miſſion an Chriſten, Juden und Heiden neu erwachte und damit den Begriff der Geſamt-

kirche, in welchem sie der ganzen Welt verpflichtet ist, wider anfing geltend zu machen.

Je länger, mehr und tiefer die Mission als solche sich klar wurde über ihren Beruf, desto mehr mußte sie die Verpflichtung erkennen, zur Erfüllung dieses ihres Auftrags entweder besondere, ihr eignende neue kirchliche Ämter zu gründen, oder aus den Händen des bürgerlichen Gemeinwesens solche Ämter, welche wesentlich der Kirche angehören, zur Erfüllung des Missionsberufes zurückzunehmen. Darin lag die neue Nötigung, zur Ausfüllung jener Ämter geeignete, d. h. christlich und kirchlich gesinnte, nach Einsicht, Charakter und Technik tüchtige dazu herangebildete Persönlichkeiten aufzustellen. So war die Kirche nicht infolge einer Reflexion, sondern im Drange der ihr eingebornen, in ihr zum Leben gewordenen, durch Gottes Wort wachgerufenen Glaubensliebe an den Punkt angelangt, wo sie den zur Zeit der Reformation mit Recht abgeschnittenen Faden kirchlicher Verbrüderungen zu praktischen Zwecken nach den schon von Luther ausgesprochenen Prinzipien wider aufnehmen konnte, durfte, mußte.

In diesem Licht geben wir hier eine allgemeine Charakteristik der Brüderhäuser und Diakonissenanstalten mit beigefügter tabellarischer Übersicht.

Genau genommen sollten hier auch die verschiedenen Heidenmissionsanstalten, und nicht bloß die deutscher Zunge zu Basel, Berlin, Barmen, Leipzig, Hermannsburg ꝛc. ihre Stelle finden. Dieselben bedürfen aber einer besonderen Behandlung; wir beschränken uns hier auf die betreffenden Anstalten der inneren Mission und zwar speziell in Deutschland. — Auch sind hier die verschiedenen freien Vereine zur Armen- und Kranken-, Gefangenen- und Kinderpflege nicht aufgefürt, die im kirchlichen Geist und im festen Anschluss an die Kirche, oft verbunden mit größeren Stiftungen, Hospitälern u. dgl. vielfach eine umfassende Wirksamkeit gewonnen haben; auch sie werden an einer passenderen Stelle zu erledigen sein. Unsere gegenwärtige Darstellung gilt lediglich denjenigen Stiftungen, in denen Männer oder Frauen diesen Diensten der Barmherzigkeit ausschließlich ihre Kräfte widmen und in geschlossenem Zusammenhang untereinander zu gleichen Diensten für die Kirche entsendet werden. Wir sprechen zuerst von den Brüderhäusern, dann von den Schwesterhäusern oder Diakonissenanstalten.

I. Brüderhäuser.

In den meisten dieser Institute heißen die zur Vorbereitung und Entsendung rezipirten Jünglinge *Brüder* und nennen sich untereinander mit diesem Namen. Ihre Gemeinschaft untereinander beruht auf der Gemeinschaft des lebendigen Glaubens an Christum; die wesentliche Gleichheit des künftigen Berufs und der spätere Zusammenhang aller derjenigen, die *einer* Anstalt angehören, wurzelt in dieser Gleichheit und Einheit brüderlicher Liebe, die sich in dem Namen „Brüder" kundgibt.

Die Brüderhäuser sind keine christlichen Bildungsanstalten in dem Sinne, als ob darin junge Leute erst zum Christentum erzogen werden sollen, sondern der Eintritt setzt diese lebendige Glaubensgesinnung *voraus*, und baut auf diesem Grunde weiter durch Vertiefung des Glaubenslebens und Erweiterung der theoretischen und praktischen Tüchtigkeit. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, dass nur solche Persönlichkeiten, die bereits gereiftere Erfarungen im Leben haben, zur Aufnahme in die Brüderhäuser zugelassen werden. Alle Häuser nehmen nur solche auf, die mindestens 20 Jare alt sind und zwar nach überstandenem halbjärigen Noviziat. Wie sie innerlich frei sein sollen, so sollen sie es auch im Äußern sein; es wird namentlich von jedem gefordert, dass er frei vom Militärdienst und dass er *unverlobt* sei und bleibe, sowol wärend seines Aufenthalts unmittelbar in den Brüderhäusern selbst, als auch nach seiner Entsendung solange, bis sein Beruf ihm die Heirat möglich oder notwendig macht. Die Brüderanstalten sind sämtlich zugleich mit Rettungsanstalten verbunden, der 3. Teil auch mit Krankenhäusern; die Brüder werden vorzugsweise in der heiligen Schrift, außerdem aber auch sorgfältig in Gegenständen allgemeiner Bildung un-

terwiesen. Im wesentlichen fällt diese Seite der Bildung in den Brüderhäusern mit der der Volkslehrer zusammen, one dass die Brüderhäuser eigentliche Seminare wären. Außerdem, dass die Brüder sich, wenn sie dazu geeignet sind oder werden, mit der Unterrichtung der Kinder in den Brüderhäusern beschäftigen, widmen sie sich jedenfalls der Erziehung derselben und treiben zugleich mit den Kindern Handarbeit in Werkstätten, in Garten und Feld. Auch nach ihrer Entsendung aus den Brüderhäusern bleiben sie mit denselben in engerer bleibender Verbindung teils durch persönliche Korrespondenz, teils durch ihre kontraktlich geregelten Stellungen.

Einzelne Brüderanstalten haben sog. „Hilfskassen" zur Unterstützung der Witwen und Waisen und für besondere Notfälle.

Im Jare 1876 hat eine Konferenz aller Brüderhausvorstände im Rauhen Hause stattgefunden behufs Austausch in gemeinsamen Berufsangelegenheiten. Diese Konferenz soll alle 3 Jare widerholt werden, änlich der der Diakonissenhausvorstände.

Es folgt eine Zusammenstellung aller Brüderhäuser nach dem Gründungsjahr und mit Angabe der einzelnen Berufsfelder, in denen die Brüder stehen. Leider ist die Statistik eine lückenhafte, da in mehreren Anstalten eine solche nur in gewissen Perioden oder auch gar nicht aufgestellt wurde.

Die vorhandenen Angaben sind vom 1. April 1877. —

Tabellarische und vergleichende Übersicht der Brüderhäuser Deutschlands im Jare 1877 (1. April).

		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
Name der Anstalt	Gründungsjar	Hausbrüder	Hausbrüder in Rettungs- und Waisenhäusern	Gehilfen ebenda	In Idiotenanstalten	Krankenpfleger und Hausväter von Krankenhäusern	Hausväter resp. Gehilfen in Armen- u. Arbeitshäusern	Hausväter in Herbergen zur Heimat	Gehilfen ebenda	Strafanstaltsbeamte (exkl. Lehrer)	Stadtmissionare und Gemeindediakonen	Bibelboten	Lehrer in Anstalten und Gemeinden	Kolonistenprediger	Evangelisten	In andern Stellungen	Summa
Düsselthal	1820	9	4	—	—	1	—	1	—	—	—	—	198	—	—	1	214
Beuggen	1820	Summe aller seit der Gründung entlassenen Zöglinge															(362)
Lichtenstern	1836	32	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	?
Rauhes Haus	1833	33	43	15	1 Krankenhaus.	9	10	21	3	45	23	—	35	17	—	17	271
Johannesstift	1858	24	6	5	4	—	1	5	—	8	7	—	2	12	—	2	76
Ebrischona	1840	56	7	—	—	—	—	—	—	—	7	15	—	160	47	22	314 (338)
Duisburg	1845	32	16	13	—	26	8	6	—	6	17	—	13	10	—	—	147
Züllichow	1850	9	24	—	2	2	3	1	—	—	—	—	36	—	—	5	82
Reinstedt	1850	14	22	6	9	1	—	3	—	—	1	—	?	—	—	2	58
Puckenhof	1553	—	3	8	—	3	—	—	—	—	—	—	8	7	—	—	29
Bugenhagenstift	1866	7	—	—	6	—	—	1	1	—	—	—	9	—	—	—	23
Stefansstift	1869	14	1	—	5	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	2	25
Obergerbitz	1873	5	3	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	2	12
Karlshöhe	1876	12	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	12
Summa		247	129	47	26	43	22	38	5	59	57	15	301	206	47	53	1657

347

Anmerkungen:

1. ad **Düsselthal**: vorstehende Angaben beziehen sich nur auf den Zeitraum der letzten 28 Jare.
2. ad **Beuggen**: die Zal 362 gibt die Summe aller seit Gründung der Anstalt aufge-

nommenen Lehrerzöglinge an. Die Brüder bleiben meist in lockerem Verbande mit dem Mutterhaus. Eine nähere Statistik fehlt.

3. ad Lichtenstern: L. ist eine Tochteranstalt von Beuggen und gleich diesem Armen-Schullehrer-Bildungsanstalt. Viele der von L. entsandten Lehrer sind gleichzeitig Rettungs- und Waisenhausväter geworden, einige auch Pastoren in Amerika. Da aber zwischen den entsandten Brüdern und der Anstalt keine Verbindung bestehen geblieben, so ist die Anzal derselben und die jetzige Stellung der meisten nicht bekannt.
4. ad Rauhes Haus und Johannesstift: die Brüder des J. gehören der Einen Brüderschaft des R. H. an.
5. ad Chrischona bei Basel: bildet zugleich Heidenmissionare aus; gegenwärtige Zal derselben 24.
6. ad Reinstedt: die von R. aus entsandten, als Lehrer definitiv angestellten Brüder sind hier nicht mitgerechnet, weil die Zal unbekannt.
7. ad Puckenhof: die Brüderanstalt ist vorläufig wegen mangelnder Frequenz eingegangen.
8. ad Bugenhagenstift in Ducherow: die im Jare 1866 von Pastor Quistorp gegründete Brüderanstalt wurde im Jare 1869 reorganisirt. Vor der Reorganisation sind 2 Brüder als Lehrer entsandt; seit derselben sind 38 Brüder aufgenommen worden. Dieselben bereiten sich in Ducherow zum teil für den Eintritt in das Berliner Missionshaus vor, zum teil werden sie in D. für den Lehrerberuf vorgebildet.

II. Diakonissenhäuser.

Wie das Rauhe Haus in Horn für viele Brüderanstalten und deren Einrichtungen ein Vorbild geworden, so für die Diakonissenhäuser die von Pastor Fliedner 1836 in Kaiserswerth gegründete Diakonissenanstalt. Sie ist das Muster für alle derartigen Anstalten innerhalb und außerhalb Deutschlands, in welchen ein fester bleibender Verband der Schwestern untereinander und mit den Mutteranstalten besteht. Alles nähere über Kaiserswerth enthalten die Jaresberichte und als fortlaufendes Organ „Der Armen- und Krankenfreund".

Die in das Diakonissenhaus eintretenden Schwestern (Jungfrauen bis zum 40. Jare) sind zunächst Probeschwestern, und werden, nachdem sie sich dazu als tüchtig bewärt haben, zu Diakonissen eingesegnet. Sie werden entweder Lehr- oder, und das in den bei weitem meisten Fällen, Pflegeschwestern, die sich der Pflege der Armen und Kranken widmen. Die mit den Anstalten verbundenen Krankenhäuser oder Kleinkinderschulen bieten den Boden für die praktische Ausbildung der Schwestern dar.

Die Diakonissen bleiben unter der erziehenden Leitung der Mutterhäuser bis zur Entsendung, wohin sie nach geleisteten Diensten zu weiterer Verwendung zurückkehren.

Wir lassen ein Verzeichnis der bis jetzt bestehenden Diakonissenanstalten folgen mit Angabe des Gründungsjares und des Personalbestandes. Die Angaben sind, wo nicht anders bemerkt, aus dem Juni 1875.

Tabellarische Übersicht über den äußeren Stand der evangelischen Diakonissen-Mutterhäuser.

Namen der Mutterhäuser	Gründungsjar	Anzal der Schwestern			Anzal der Stationen außerhalb des Mutterhauses
		Summe	Eingesegnete	Nichteingesegnete	
1. Kaiserswerth	1836	542	415	127	156
2. Berlin (Elisabethkrankenhaus)	1837	57	33	24	4
3. Paris	1841	65	52	13	19
4. Straßburg (1876)	1842	128			27
5. St. Loup (1876)	1842	45			17

Namen der Mutterhäuser	Gründungsjar	Anzal der Schwestern			Anzal der Stationen außerhalb des Mutterhauses
		Summe	Eingesegnete	Nichteingesegnete	
6. Dresden (1876)	1844	171	108	63	52
7. Utrecht	1841	42	34	8	8
8. Bern	1845	77	42	35	13
9. Berlin (Bethanien 1876)	1847	174	140	34	27
10. Stockholm	1849	110	64	46	46
11. Rochester	1849	—	—	—	—
12. Breslau (1876)	1850	123	82	41	37
13. Königsberg (1876)	1850	101	77	24	27
14. Stettin	1851	27	23	4	6
15. Ludwigslust (1876)	1851	78	56	22	20
16. Karlsruhe (1876)	1851	80	55	25	18
17. Riehen (bei Basel)	1852	117	76	41	20
18. Neuendettelsau	1854	162			
19. Stuttgart (1876)	1854	173			28
20. Augsburg	1855	25	12	13	2
21. Halle (1876)	1857	40	27	13	17
22. Darmstadt	1858	76	59	17	25
23. Zürich (1876)	1858	52	37	15	13
24. St. Petersburg (1876)	1859	22	4	18	2
25. Speyer	1859	39	33	6	16
26. Craschnitz	1860	30	11	19	3
27. Hannover (1876)	1860	95	56	39	27
28. Hamburg	1860	17	13	4	5
29. London	1861	14	11	3	5
30. Danzig	1862	17	8	9	2
31. Kopenhagen	1863	40	13	27	9
32. Treysa	1864	18	12	6	4
33. Haag	1865	23	17	6	1
34. Mitau	1865	9	3	6	1
35. Posen	1865	29	10	19	6
36. Frankenstein (1876)	1866	61			48
37. Riga (1876)	1866	12	6	6	1
38. Berlin (Lazarnskrankenhaus)	1867	30	10	20	3
39. London (Tottenham)	1867	35	24	11	6
40. Reval (1876)	1867	10	8	2	2
41. Helsingfors	1867	11	1	10	2
42. Altona (1876)	1867	25	10	15	8
43. Bremen	1868	8	5	3	1
44. Christiania	1868	58	18	40	4
45. Wiborg (1876)	1869	6	2	4	2
46. Bielefeld	1869	80	25	55	25
47. Neu-Torney bei Stettin	1869	83	34	49	29
48. Braunschweig (1876)	1870	7	2	5	1
49. Frankfurt a. M.	1870	10			
50. Flensburg (1876)	1874	16			1
51. Bernburg (1877)	1875	6	2	4	—

Vergl. die Jaresberichte und Organe der einzelnen Anstalten; „die Brüderordnungen des Rauhen Hauses 1873“; den Artikel „Rettungsanstalten“ in Schmidts

pädagogischer Encyklopädie; Dr. Wichern's Schrift: „Das Rauhe Haus f. Kinder und Brüder"; Bunsen, Verfassung der Kirche der Zukunft, p. 193 ff.; Thiersch, Vorlesungen über Katholiz. u. Protest. I. 280, II. 341; Rothe, Ethik III. 422 ff.; Monatsschrift für Diakonie u. innere Mission, v. Th. Schäfer, seit 1876.

Wichern.

Diakonissa bezeichnet den weiblichen und besonders für Weiber bestimmten Diakonat, ein schon in der apostolischen Zeit entstandenes Amt oder Dienst, wenn gleich der Ausdruck Diakonissa nachapostolischen Ursprunges ist. Die Schwester Phöbe aus Kenchreä war Diakonissin dieser Gemeinde, *διάκονος*, Röm. 16, 2, aus welcher Stelle erhellt, dass solche Frauen auch Männern Handreichung leisteten, so dem Apostel Paulus selbst. Die Röm. 16, 12 genannten Frauen waren wahrscheinlich Diakonissinnen. Andere Spuren dieses Amtes finden sich im N. T. nicht; denn Tit. 2, 3, 1 Tim. 3, 11; 5, 9 ff. können nicht darauf bezogen werden. Wenn nach älterem Vorgange Schaff, Apost. Kirche S. 356 diese letzte Stelle auf die Diakonissen übertragen zu müssen glaubt, so muss diese Behauptung als unbegründet zurückgewiesen werden. Es wäre nämlich höchst auffallend, dass Paulus das 60. Lebensjar festgesetzt hätte für einen Dienst, der gewiss manche beschwerliche Seiten hatte. Auf der anderen Seite lässt sich auch nicht wol mit Neander, Apost. Kirche I, 265, ebenfalls nach älterem Vorgange, annehmen, dass hier bloß und allein vom Eintragen in das Verzeichnis der zu unterstützenden Witwen die Rede sei; denn solche, die jünger waren und wider geheiratet hatten, mochten oft der Unterstützung ebenso wert sein; sondern es ist hier die Rede von der Aufnahme in das später sogenannte *τάγμα χηρῶν, χήρικον*, in die ausgezeichnete Klasse der *πρεσβύτιδες*, solcher Witwen, welche für ihr Geschlecht gewissermaßen das waren, was die Presbyteren; solche werden genannt Tit. 2, 3. Dieses Institut ist hinlänglich bezeugt durch Chrysost. hom. 31, de diversis N. T. locis, Epiphanius haer. 79, 4. Tert. de virg. velandis c. 9, wahrscheinlich auch durch Hermas lib. I. vis. 2. Sie hießen nach dem 11. Kanon der Laodicensischen Synode, welche das Amt aufhob, viduae seniores, zum Unterschiede von den Diakonissen, wofür ebenfalls bald der Ausdruck Witwe gleichbedeutend gebraucht wurde. Das hing damit zusammen, dass die Diakonissinnen aus den Witwen gewält wurden, welche in vieler Hinsicht dazu am besten zu passen schienen; doch waren es nicht ausschließlich Witwen, noch weniger bloß bejarte Witwen. Zu Tert. Zeiten geschah es, dass ein zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelassen wurde. De virg. vel. c. 9. Der Codex Theod. setzte zwar mit Beziehung auf 1 Tim. 5, 9 das 60. Lebensjar fest, die chalcedon. Synode setzte es aber auf das 40. herunter. Sie wurden in ihr Amt eingefürt durch Handauflegung des Bischofs, verbunden mit Segnung, Const. ap. VIII. 19; daher sie Clem. Alex. im Paed. III. 12 als *πρόσωπα ἐκλεκτα* anfürt. Allein schon das nic. Konzil verbot diese Weihung, damit es nicht das Ansehen habe, als wären die Diakonissinnen *εἰς τὸ ἱερατεῖον* bestimmt, wie Epiph. haer. 90, 3 sich ausdrückt. Die Verrichtungen derselben bezogen sich auf die Pflege der Armen, Kranken, Gefangenen, in einigen Kirchen auf die Vorbereitung der weiblichen Katechumenen zur Taufe (4. Konzil von Karthago K. 12) und auf die Assistenz bei der damals mit Untertauchung verbundenen Taufe der erwachsenen weiblichen Täuflinge (Const. ap. VIII, 28). Doch ist es möglich, dass die Vorbereitung der Katechumenen den Presbytissen zukam. Dieses Amt bestand im ganzen nicht lange. In Frankreich wurde es aufgehoben durch die erste Synode von Oranges 441 K. 26, die Synode von Epaon 517 K. 21, das zweite Konzil von Orléans K. 18. Wahrscheinlich war dasselbe in Deutschland niemals einheimisch. Es blieb zwar der Name Diakonisse und Archidiakonisse, aber wie in der griechischen Kirche als Benennung des Vorsteheramtes in den weiblichen Klöstern. Nach Bona s. rerum lit. I, 25, 15 haben sie im Abendlande erst im 11. Jarhundert völlig aufgehört. In Konstantinopel gab es noch am Ende des 12. Jarh. Diakonissen, welche bei der Kommunion Dienste leisteten; doch nur als Ausnahme. Damals wurden weibliche Asketinnen unrichtigerweise so genannt, nach Balsamon, Comment in Conc. Chalced. c. 15. Dagegen haben sie sich bei den Jakobiten erhalten, nach Asse-

mans orient. Bibliothek überſ. v. Pfeiffer I. 327. Zum Aufgeben dieſes Amtes trug weſentlich der Umſtand bei, daſs ſeit Konſt. M. die Armen- und Krankenpflege unter Aufſicht des States geſtellt wurde, und daſs die Kindertaufe mehr und mehr aufkam, verbunden mit blaßer Beſprengung ſtatt der früheren Untertauchung, wobei alſo beſondere Gehilfen nicht mehr ſo nötig waren. Vgl. Dieckhoff, die Diakoniſſen der alten Kirche, in: Monatsſchrift für Diakonie und innere Miſſion, Jahrg. 1, 289 ff. (1877). **Herzog.**

Diaſpora, Zerſtreuung, werden die außerhalb Judäas wonenden Juden genannt, Joh. 7, 35; 1 Petr. 1, 1; Jak. 1, 1, über deren beſondere Verhältniſſe unter dem Artikel Iſrael gehandelt werden ſoll. Dieſer Name iſt in neueren Zeiten auch für änliche andere Verhältniſſe gebraucht warden; ſo haben die Herrnhuter ihre Diaſpora. Denſelben Begriff hat man neuerdings nach auf eine ſpeziellere Weiſe angewendet, vgl. Rendtorf, Die evangeliſche Diaſpora der preußiſchen Monarchie und die neueſten Arbeiten in ihr, Berlin 1855. **Herzog.**

Diateſſaron, ſ. Tatian.

Didymus, zubenannt der Blinde, geboren 308 in Alexandrien, wurde nach Hieronymus bereits im 5. Lebensjare, nach Palladius, der verſichert, dieſe Nachricht von Didymus ſelbſt empfangen zu haben, ſogar ſchon im 4. Jare blind, das hinderte ihn aber nicht, eine ſehr ausgebreitete wiſſenſchaftliche Bildung zu erlangen. Das von andern Vorgeleſene prägte er durch Widerholung dem außerordentlich gut begabten und durch viele Übung geſchärften Gedächtniſſe ein. So wurde er einer der gelehrteſten Männer ſeiner Zeit, ſeine Kenntniſſe umfaſsten den größten Teil des damaligen Wiſſens, und er befliſs ſich dabei ſehr angelegentlich der Erforſchung der hl. Schrift. Er war einer der letzten Lehrer und Vorſteher der alexandriniſchen Katechetenſchule (ſ. den Art.) und ſtarb 395, nachdem er über fünfzig Jare hindurch als Lehrer gewirkt hatte. Hieronymus, Palladius, Ambroſius van Alexandrien, Evagrius, Iſidorus van Peluſium u. a. bildeten ſich zum teil aus ſeinen Schriften. Obſchon er die Arianer lebhaft bekämpfte (Socrates IV, 23), konnte er doch dem Verdachte der Ketzerei, nämlich der origeniſtiſchen, nicht entgehen. Er ſchrieb auch, nach Ausſage des Hieranymus, in der Apologie adv. Ruffinum lib. 1 eine Verteidigung des Werkes περὶ ἀρχῶν des Origenes. So kam es, daſs die zweite nicäniſche Synode das Verdammungsurteil über ihn ausſprach. Von ſeinen zalreichen Schriften, die ſich meiſtens auf Schrifterklärung bezagen, und wovon das Verzeichnis bei Hieronymus, De viris illustribus, noch vollſtändiger aber, mit Zuziehung anderer alter Schriftſteller, bei Fabricius, Bibl. graeca V, VIII, ſich findet, ſind die meiſten verloren gegangen. Erhalten iſt 1) das Werk über den hl. Geiſt, nach der lateiniſchen Überſetzung des Hieronymus und in die Sammlung der Werke des letzteren aufgenammen, auch beſonders herausgegeben in Köln 1531, und Helmſtädt 1614; es iſt eines der beſten, die über dieſen Gegenſtand in der alten Kirche zu Tage gefördert worden, wobei es freilich zweifelhaft iſt, ob wir dieſes Werk des Didymus in der Überſetzung des Hieronymus unverändert haben. (S. darüber Jacob Basnage, Animadversiones in Didymum et ejus opera in Canisii lection. antiq. Vol. I, 2). Eine kurze Erklärung der kanoniſchen oder katholiſchen Briefe, auf Geheiß des Caſſiodorius inst. div. scr. c. 8 van Epiphanius Scholaſticus ins Lateiniſche überſetzt, befindlich in der Max. bibl. Patrum, Lugd. 1677, Tom. IV, f. 319 sq. In dieſer Erklärung lernt man ihn beſonders als Anhänger des Origenes kennen. 3) Bruchſtücke eines griechiſchen Werkes gegen die Manichäer, am beſten abgedruckt bei Basnage l. c. 4) Drei Bücher über die Dreieinigkeit, aufgefunden von Alayſius Mingarelli, herausgegeben von ſeinem Bruder, dem Camaldulenſer Ferdinand Mingarelli (Veterum testimonia de Didyma Alexandrina coeco, ex quibus tres libri de trinitate nuper detecti eidem asseruntur, Ramae 1764). Mingarelli ſucht zu beweiſen, daſs dieſes eben dasjenige Werk ſei, welches Socrates IV, 25 dem Didymus zueignet. S. über ihn Schröckh, K.-G. VII, 70 ff.; Guericke, De Schola Alexandrina I, 92—97; II, 83—96, 332—377. **Herzog.**

Didymus (Zwilling), Gabriel, einer der heftigen Charaktere der Reformationszeit, zwischen welchen, wie durch wogende Brandung hindurch steuernd, Luther Sorge tragen mußte, daß er nicht van der Brandung verschlungen würde. Gebaren 1487 zu Joachimsthal inBöhmen, studirte er in Prag, darauf in Wittenberg, wurde 1502 Augustinereremit, 1512 Magister, 1513 Priester. Gleich beim Anfange der Reformatian erklärte er sich für dieselbe. Im Jare 1521 predigte er in Zwickau am Tage Johannis des Täufers im Nachmittagsgattesdienste über Gnade und Prädestination. Es wird darüber gemeldet: „Da er klein van Statur war und eine schwache Stimme hatte, die Kanzel aber sehr hoch war, so standen alle Zuhörer von ihren Sitzen auf und traten zur Kanzel, und hörten ihm so aufmerksam zu, daß er hätte haffen können, sie einen ganzen Tag lang zu fesseln. Sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben, bis Luther, seinem Versprechen gemäß, einen andern schicken würde". (Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo lib. II, f. 181.) Im Herbst desselben Jares finden wir ihn wider im Augustinerklaster in Wittenberg, wo er dahin wirkte, daß die Privatmessen aufhörten. Er hielt heftige Predigten, namentlich gegen die Anbetung des Sakraments und wante um Epiphanien 1522 dem Konvente der Augustiner von Meißen und Thüringen in Wittenberg bei, wodurch beschlossen wurde, daß es jedem freistehen solle, im Klaster zu bleiben aber dasselbe zu verlassen; zugleich wurde das Betteln abgeschafft und Prediger wurden bestellt zur Verkündigung des Wortes Gottes. (Köstlin, Luther 1, 504 ff.) Er trat aus dem Kloster, legte weltliche Kleidung an, verband sich mit Karlstadt zur Durchfürung der vom Rate und der Universität begannenen Reformatian, predigte gegen die Anhänger des Alten, lehrte, daß die Gemeinde wol das Recht habe, wenn die Obrigkeit sich nachläßig zeige, aus eigenem Mitleiden und Liebe etwas vorzunehmen (Bretschneider, Corpus ref. I, p. 548). In Verbindung mit Karlstadt und dem Schulmeister M. Georg Mare eiferte er auch gegen die Schulen, sowie gegen die Universitäten: „man solle nicht studiren, auch keine Schulen halten, auch niemand promaviren, denn solches habe Christus selber Matth. 23 mit den Worten verboten: ihr sollt euch nicht Rabbi nach Meister nennen lassen". (Fröschels Zuschrift an Churf. August van dem Traktat vom Priestertum, Wittenberg 1565, in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theol. Sachen 1731, S. 691). Es erfolgten landesherrliche Untersuchungen und Luthers Rückkehr. Didymus gestand, daß er gefehlt, und versprach, sich fernerhin der Neuerungen zu enthatten und in den Predigten nur von Glauben und Liebe zu reden (Seckendorf, l. c. I, 214). Indessen fand er doch für gut, Wittenberg zu verlassen, und begab sich nach Düben an der Grenze der Targauer Heide. Luther empfahl ihn dem Spalatin (März 1522, de Wette II, 170) und insbesondere dem Magistrat der Stadt Altenburg (17. April, de Wette II, 183) als Prediger, und an demselben Tage schrieb er an Didymus (de Wette II, 184), ihn zur Annahme der Stelle zu ermuntern, und ihm gute Lehren der Mäßigung mit auf den Weg zu geben. Didymus nahm die Stelle an und fing schan an, sich das Zutrauen der Gemeinde zu erwerben, als die regulirten Charherren, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, gegen seine Ernennung Widerspruch erhoben; ihnen gab der Kurfürst nach, ungeachtet der dringenden Gegenvorstellung Luthers (de Wette II, 191, 192, 203, 219, 235). Darauf wurde Didymus Pastor in Torgau und reizte hier durch seine Predigten das Valk zu einem gewaltsamen Angriff gegen das Franziskanerklaster auf (Seckendorf, l. c. II, f. 12), er unterschrieb als Pastor von Targau 1537 die Artikel van Schmalkalden (Seckendorf, l. c. III, 153). — 1549 wurde er von Moritz von Sachsen wegen Widerstand gegen das Leipziger Interim abgesetzt und starb als Privatmann 1558. S. üb. ihn Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des G. Did. fatalem Leben, Leipzig 1737. **Herzog.**

Diebstahl, bei den Hebräern. Das Eigentum galt in Israel als eine heilige Ordnung Gottes, welcher als der aberste und eigentliche Eigentümer aller Güter dieselben den Menschen nur leihweise auf gewisse Zeit anvertrant und sie äußerst ungleich verteilt hat. Daher wird der Besitz vam Gesetze streng in Schutz genommen, und das allgemeinste Verbot des Diebstahls schon unter die zehn Grundgebote aufgenommen, ja durch das zehnte Gebot ausdrücklich schon

das sündliche Begehren irgendwelchen fremden Eigentums verboten (vgl. auch Levit. 19, 11).

Der eigentliche Diebstahl — Raub wird nicht besonders erwänt, mag aber unter jenem mitbegriffen sein — wurde bestraft durch Widererstattung des Gestohlenen, und zwar, falls dasselbe sich noch beim Diebe vorfand, trat bloß doppelter, falls es aber schon verkauft oder sanst unbrauchbar gemacht war, nach Maßgabe des Werthes der betreffenden Tiere für den Landmann, fünffacher Ersatz beim Rindvieh, viersacher beim Kleinvieh ein (siebensache Erstattung Prov. 6, 30 f. ist blaß poetische Rundzal). Im Falle van Zalungsunfähigkeit des Diebes wurde er in Sklaverei verkauft, aber nur im Lande Israel selber, und so, dass er nach 6 Jaren wider frei wurde (Exod. 21, 2; vgl. Hitzig zu Jeremia 34, 8 ff.; Joseph. Ant. 4, 8, 27 sq.). Als später Herodes wegen überhandnehmender Diebereien das Gesetz dahin schärfte, dass der Dieb als Sklave ins Ausland verkauft werden solle, erregte diese Willkür graßen Unwillen, Jos. Ant. 16, 1, 1. Wurde ein Dieb bei nächtlichem Einbruch so geschlagen, dass er starb, sa wurde das nicht als Blutschuld geandet. Exod. 21, 37 bis 22, 14; 2 Sam. 12, 6. Menschen-Diebstahl wurde in jedem Falle mit dem Tode bestraft, Ex. 21, 16; Deut. 24, 7.

Noch anderweitig war aber das Eigentum in Israel gesetzlich geschützt: so verpönt Deut. 19, 14; 27, 17, vgl. Prov. 22, 28; 23, 10, das Verrücken der Grenzen, ane indessen eine besandere Strafbestimmung darüber festzusetzen, wie Deut. 23, 25 f. der Diebstahl von Feldfrüchten verboten wird. Jeder Betrug und Veruntreuung wird als Diebstahl behandelt, und anvertrautes, fremdes Eigentum sallte sorgfältig in Acht genommen werden (Ex. 22, 6 ff.). Wurde anvertrautes Geld oder Geräte aus dem Hause des Aufbewarers gestahlen, sa sallte es der Dieb dappelt ersetzen; war dieser nicht zu finden, so musste sich der Hausherr vor Gericht vom Verdacht einer Schuld oder Teilnahme am Diebstahl reinigen und hatte in diesem Falle nichts zu erstatten. War aber das Anvertraute ein Stück Vieh und wurde gestahlen, so musste der Hüter desselben, dessen Nachlässigkeit am Verlust Schuld war, da man Vieh besser hüten kann als Geld und dergl., es ersetzen; wurde es jedoch durch höhere Gewalt beschädigt, oder geraubt, aber starb sanst, sa war wider nichts zu ersetzen, wenn der Hütende seine Unschuld eidlich vor Gericht erhärten konnte. Ebensawenig durste er zum Ersatz angehalten werden, wenn das Vieh von einem wilden Tiere zerissen worden war; in diesem Falle hatte er das Zerrissene — oder Stücke davon — als Zeugnisse beizubringen (Ex. 23, 12; — vgl. Am. 3, 12; 1 Sam. 17, 34 f.). Auch entlehntes Vieh musste ersetzt werden, wenn es im fremden Dienst Schaden nahm, falls dessen Besitzer nicht selbst dabei war; bei gemietetem galt das Mietgeld als genügende Entschädigung für böse Zufälle (ib. v. 14). Wurde das Eigentum eines andern durch nähere oder entserntere Schuld, Bosheit oder Farlässigkeit, beeinträchtigt und beschädigt, z. B. durch Versäumen des Zudeckens einer Cisterne, durch einen stößigen Stier, durch Abweiden fremden Landes von dem Vieh des andern, durch unvorsichtiges Anzünden von Stoppeln, wenn dadurch fremdes Gut beschädigt wurde, so trat ebensalls, je nach Umständen, ganz oder teilweise billiger Schadenersatz ein, sei's in Geld (z. B. für einen getöteten Knecht oder Magd 30 Seckel), sei's in natura, Exod. 21, 32 ff.; Lev. 24, 18 („wer ein Vieh erschlägt, sall es erstatten Stück für Stück"). — Philo II, p. 335 sqq. ed. Mang.

Vieh, das durch Verirren oder sonstwie Schaden zu nehmen Gefar lief, sollte man, gegenüber van Freund und Feind, wie das eigene, zurechtleiten und verlorenes, gefundenes Gut treulich bewaren und zurückbringen, Ex. 23, 4 f.; Deut. 22, 1—4; im zuwiderhandelnden Falle wurde der Fehlende wie ein Dieb behandelt und gerichtlich durch dappelten Ersatz bestraft, Exod. 22, 8.

Wenn ein Dieb oder Betrüger später seine Sünde bereute, so sallte er auf irgend eine Weise das unrecht Erworbene zurückgeben nebst $^1/_5$ seines Wertes als Süne, und ein Schuldopfer darbringen, weiter aber unbestraft bleiben, Levit. 5, 21 ff.; war kein Gaël (Blutsverwandter) mehr da, dem das Gut zurückerstattet werden kannte, so fiel es dem Priester zu, Num. 5, 8. Zakchäus leistet dagegen sogar 4sachen Ersatz und gibt die Hälfte seines Gutes den Armen, Luk. 19, 8.

Vgl. Ewald, Alterth. d. Volks Isr. S. 166 ff. — Winer, R.W.B., wo die entsprechenden Bestimmungen in griechischen und römischen Gesetzen verglichen sind, und Saalschütz, mos. Recht, Kap. 77 und 112, Seite 554 ff., 864 ff. (2. Aug. v. 1853); die moslemischen Strafbestimmungen s. bei Lane, modern Egypt. I, 125 f. Rüetschi.

Diepenbrock. Melchiar Diepenbrack war am Dreikönigstag am 6. Jan. 1798 zu Bacholt, im Fürstentum Salm-Salm, dem ehemaligen Bistum Münster, geboren. Sein Vater war aus adeligem Geschlecht entsprossen, hatte aber auf den Adelstitel verzichtet. Er war walhabend, ein katholisch frammer Mann und im Münsterlande hoch angesehen. Melchiors Erziehung machte den Eltern viele Mühe, denn er war ein unbändiger, schwer lenksamer, zu allen Wagnissen aufgelegter Knabe. Schon in seinem siebenten Jare sahen sich die Eltern genötigt, ihn vam Haus, in dem man seiner nicht Herr werden konnte, zu entfernen, ein Landgeistlicher, zu dem er in Pensian gegeben wurde, wusste auch nicht mit ihm zurechtzukammen, und entließ ihn bald, aber doch mit der Überzeugung, dass wal einmal etwas graßes aus ihm werden könne, vielleicht aber auch ein graßer Taugenichts. Auch aus einem bei Münster bestehenden Knabeninstitut wurde er nach einem nur neunmanatlichen Aufenthalt mit dem Bemerken entlassen, dass sein wilder Freiheitssinn nnd tollküner Unternehmungsgeist, besanders aber sein Mangel an Geharsam, ihn nicht für die Erziehung in einem Institut eigne. Wider in das elterliche Haus zurückgekehrt, erfasste ihn der Gedanke, Soldat zu werden, und er wusste es bei seinen Eltern durchzusetzen, dass sie ihn im J. 1810 in das militärische Lyceum schickten, das in Bonn von dem französischen Gouvernement errichtet worden war. Auch aus diesem wurde er wegen Insubordination entlassen. Mittlerweile war in Deutschland das deutsche Bewusstsein erwacht und die Jugend drängte sich zu den Fanen. Vou der Begeisterung für die Befreiung Deutschlands wurde auch Diepenbrock erfasst und er trat als Lieutenant in die in seinem Kreis errichtete Landwehr ein, dann in ein Linienregiment, das einen ost wechselnden Aufenthalt in Frankreich hatte. Da verfürte ihn erst das regellase Soldatenwesen, dann der darauffolgende Garnison- und Gamaschendienst zu allerlei Excessen, deren Folge war, dass seine Vorgesetzten, die ihn sonst liebten, ihm den Rat gaben, seinen Abschied zu nehmen. Wider heimgekehrt in das elterliche Haus trat nun bald ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Michael Sailer, damals Professar in Landshut, besuchte im Jare 1817 seine zalreichen Freunde im Münsterland und wurde durch Clemens Brentana auch in die Familie Diepenbrack eingefürt. Ihm gelang es, den bis dahin unbezwungenen Jüngling in seinen Kreis zu bannen und es knüpfte sich in kürzester Zeit zwischen beiden ein Band für das ganze Leben. Gleich am Tage nach der ersten Unterredung mit Sailer ging er zur Beichte und erschien nach langer Zeit zum ersten Male wider an dem Tisch des Herrn. Diesen plötzlichen Umschlag hat Sailer nachmals selbst als ein Wunder und sichtbares Zeichen göttlicher Hilfe bezeichnet, aber er lässt sich dach erklären. Nie waren die Excesse, welche sich Diepenbrack hatte zu Schulden kommen lassen, gemeiner Art, sie hatten, wie Sailer selbst sagte, ihren Grund in einer heißen, entzündbaren, mit hestigen Leidenschaften ausgestatteten Natur und waren stets van einem Gefül des Unbefriedigtseins und einer Sehnsucht nach einem Gut, das die Erde nicht bieten kann, begleitet. Diese hatte sich nach dem Ausscheiden aus der Armee so gesteigert, dass er wochenlang den Gedanken an Selbstmord in sich herumtrug. Nach Sailers Begegnung empfand er die tiefste Sehnsucht nach diesem Manne nnd der Vater gestattete ihm, nach Landshut zu gehen, um dort Cameralia zu hören. Dort lebte er still und zurückgezagen nur in Sailers Umgang seinen Studien, bis er im J. 1819 widèr in die Heimat zurückkehrte, um sich für die Wal eines Berufes zu entscheiden. Bald stand sein Entschluss fest, Priester zu werden. Er ging für einige Zeit in das Klerikalseminar in Mainz, dann in Münster, daraufhin nach Regensburg, wo Sailer (seit 1821) als Domherr lebte. Diesen Mann hat er van da an bis zu dessen Tod nicht mehr verlassen. Van ihm erhielt er am 22. Dezember 1823 die Sub-

diokonatsweihe, vier Toge dorauf die Diakonots-, om 27. Dez. die Prieſterweihe. Er zog jetzt gonz in Sailers Haus und bekleidete da die Stelle eines Sekretärs.

Früh wurde mon in den kirchlichen Kreiſen auf ihn aufmerkſam. Eine ihm befreundete Dame beſchreibt ihn aus dieſer Zeit ols eine hohe ritterliche Geſtalt. Die ſeelenvolle Schönheit ſeines jugendlich blühenden Angeſichts, der Ausdruck einer ernſten Begeiſterung und ſelbſt ein Zug von Schwärmerei gaben ihm den Stempel des Außerordentlichen. Es ſchien, ols wollte er ſich on dieſer Stellung bei Sailer für ſein gonzes Leben genügen laſſen, denn lange weigerte er ſich, eine Domherrnſtelle, welche ihm König Ludwig I., der früh ouf ihn aufmerkſam geworden war, gleich nach ſeiner Thronbeſteigung zugedocht hotte, anzunehmen. Er ſei, ſagte er einmol, nicht in den geiſtlichen Stond getreten, um dos zu mochen, wos mon eine Carriere nenne, für die ihm ſowol Neigung als Beruf gänzlich fehle. Er zog es vor, in innigſtem Freundes- ja Liebesverkehr mit Soiler zu bleiben und ſich in geiſtliche Studien zu verſenken, und dieſe galten vor ollem der kirchlichen Myſtik des Mittelolters. Zu ihr und zu den Schriften von Bernhord, Bonoventura, der hl. Thereſia und des hl. Johonnes vom Kreuz, zu den Schriften der deutſchen Myſtiker, eines Thomas a Kempis, Touler, Suſo, fülte er ſich beſonders wegen der ſtreng aſketiſchen Richtung, welche darin vertreten iſt und die ſeinen eigenen Neigungen entſprach, angezogen. Eine Frucht dieſer Studien wor die Herousgobe der Schriften Sufos. Sie erſchienen mit einer Einleitung von J. v. Görres zuerſt im Jore 1829. An ſie reihte ſich der „geiſtliche Blüthenſtrauß" an, eine Sammlung geiſtlicher Lieder von Eduard von Schenk, Louiſe Henſel, Brentono u. a., denen Diepenbrock Überſetzungen aus dem Spaniſchen, mit welcher Sproche er ſich mit Vorliebe beſchäftigt hatte, beigefellte. Erſt nachdem Sailer (1829) Biſchof in Regensburg geworden wor, entſchloſs er ſich, die Stelle eines Domherrn anzunehmen, vertouſchte dann unter dem Biſchof Schwäbel dieſe Stellung mit der des Domdekons und unter dem Biſchof Valentin mit der eines Generalvikars. Dos Verhältnis zu dem letztgenannten Biſchof trübte ſich aber bold und Diepenbrock legte, miſsmutig und vereinſamt, ſeine Stelle nieder und gab ſich ſeinen Lieblingsarbeiten und Studien hin. Aus dieſer Zeit ſtammt ſeine Überſetzung des flämiſchen Stilllebens von Heinrich Conſcience. Dieſe Zeit des Stilllebens wärte nur kurze Zeit, denn am 15. Jonuar 1845 wurde er von dem Domkopitel in Breslau zum Fürſtbiſchof daſelbſt erwält, eine Würde, welche er nur noch longem Widerſtreben onnahm. Im Juni des folgenden Jores fand ſeine Konſekration in Salzburg ſtott und om 27. Juli wurde er feierlich in ſein hohes Amt eingefürt. Er übernohm dasſelbe in ſehr bewegter Zeit. Die durch Ronge ongerichtete deutſch-katholiſche Bewegung wor bereits in vollem Gong und erzeugte namentlich in der Breslauer Diözeſe große Störungen. Ihr gegenüber ließ der Fürſtbiſchof noch im erſten Jare ſeines Amtsantritts die feierliche Exkommunikotion über olle Glieder der Sekte von ſämtlichen Kanzeln der Diözeſe verkünden. Im März des Jares 1848 nahmen die revolutionären Bewegungen ihren Anfong. In Bölde kom es auch in Breslou zu Volksauflöufen und Zuſammenrottungen, welche einen ſo bedrohlichen Charokter annahmen, dafs der Fürſtbiſchof ſich durch ſein Domkapitel bewegen ließ, ſich nach ſeinem Schloſs Johannesberg zurückzuziehen, aber nur ouf einen Tog, dann kehrte er wider nach Breslou zurück und verworute am 28. Mörz durch einen Hirtenbrief das katholiſche Volk vor ungerechter Selbſthilfe und dem umſichgreifenden Fauſtrecht. Zum zweiten Mol (18. November) erhob er donn, als eine Fraktion der Berliner Nationalverſammlung den Steuerverweigerungsbeſchluſs ausgehen ließ, öffentlich ſeine Stimme und ſchärfte den katholiſchen Chriſten die Pflicht ein, dem Koiſer zu geben, wos des Koiſers iſt. Vorübergehend wor er donn auch Mitglied des Frankfurter Porloments, legte ober ſein Mondot bald nieder. An der in Würzburg im Okt. 1848 ſtottfindenden Biſchofsverſammlung teilzunehmen hinderte ihn Kränklichkeit, dagegen wonte er der in Wien im März und April 1849 togenden Konferenz der öſterreich. Biſchöfe bei, ouf welcher dieſelben ihre Stellung zu der von dem Kaiſer Franz Joſef am 4. März 1849 gegebenen Verfoſſung nohmen und entwickelte da im Verein mit dem nachmaligen Kardinal Rouſcher und dem Kardinal Fürſten von Schwar-

zenberg eine hervorragende Tätigkeit. Die Vorgänge vom J. 1848 on hatten großen Einfluſs auf die Stellung gehabt, welche er jetzt als Biſchof einnahm. Er bekonnte ſich jetzt gonz zu den Grundſätzen, welche die in Würzburg und Wien verſommelten Biſchöfe ſich ongeeignet hotten, zu den Grundſätzen, die völlige Freiheit der Kirche dem Stat gegenüber zu erſtreiten und ſich nicht mehr an den Rechten genügen zu loſſen, welche etwa die Konkordate der Kirche zugewieſen hätten. Nach der Rückkehr in ſeine Diözeſe veranloſsten ihn zunächſt die Verfoſſungsbeſtimmungen über die Schulen in einer eigenen Denkſchrift für die Rechte der Kirche, wie er ſie auffoſste, einzutreten und dann gegen den Eid auf die Verfoſſung, welcher von den Geiſtlichen, die ein Stotsomt bekleideten, gefordert wurde, zu proteſtiren. Nur die nachgiebige Stellung, welche damals der preußiſche Stat gegen die katholiſche Kirche übte, in Verbindung mit der beſonderen Hochachtung, welche der König gegen ihn übte, verhinderten damols ernſtere Konflikte, welche vor ollem leicht an ſeinen Hirtenbrief vom 6. November 1849 ſich hätten anſchließen können, in welchem er die Grenze bezeichnete, bis zu welcher die Kirche dem Stat gegenüber zu gehen hobe. Es gelang ihm vielmehr infolge dieſer Stellung des Stotes, eine Konvention mit demſelben (29. April 1850) abzuſchließen, durch welche ihm ein mächtiger Einfluſs auf Univerſitäten und Gymnaſien eingeräumt wurde, unter dem nachmals die Hermeſioner zu leiden hotten. Auch wurde ihm im Jare 1849 die oberſte Leitung der katholiſchen Militärſorge in Preußen übertrogen und wurde er durch ein päpſtliches Breve vom 24. Okt. zum opoſtoliſchen Vikor für die preußiſche Armee ernannt.

Der Fürſtbiſchof eignete ſich auch im übrigen das Progromm an, mit welchem der Erzbiſchof von Geißel zur Warung und Förderung der Wolfart der Kirche nach außen und innen die Würzburger Biſchofsverſammlung eingeleitet hatte. Er begünſtigte das Kloſterweſen und nahm insbeſondere die Franziskaner von der ſtrengen Regel des hl. Petrus von Alcantora freudig auf, ols dieſe mit Empfehlungen von Rom bei ihm einſprachen und ſich in ſeiner Diözeſe niederlaſſen wollten; er berief weibliche Kongregotionen; er ließ für den Klerus Exerzitien abhalten; er berief zu Miſſionen unter dem Volk Redemtoriſten nnd die Väter der Geſellſchoft Jeſu, wärend er noch auf dem Fronkfurter Parlament ſich in Gemeinſchaft mit anderen ſtrengen Katholiken gegen die Einfürung dieſes Ordens in Deutſchland mit Entſchiedenheit ausgeſprochen hotte.

Seine energiſche Wirkſomkeit, zu der ſich auch die Veranſtoltung einer Sammlung für den damols ous ſeinen Stoten verdrängten hl. Voter geſellte, wurde auch von dem Papſt auerkannt, der ihn 1850 zum Kordinal ernannte. Seine Stellung zum Stat erlitt doun freilich in der letzten Zeit ſeines Wirkens einigen Eintrag dadurch, dafs derſelbe wider eine etwas andere Stellung zur kotholiſchen Kirche einnahm und den Übergriffen derſelben entgegentrat. Schließlich wurde er auch noch in einen Streit mit einem proteſtantiſchen Würdenträger, dem Generalſuperintendenten in Schleſien, verwickelt. Dieſer war in einem Schreiben an die Geiſtlichen ſeiner Provinz für die proteſtantiſche Kirche eingetreten, die unter dem neuerwachten Eifer des katholiſchen Klerus für ſeine Kirche zu leiden hatte, und ihm trat der Fürſtbiſchof in einem Poſtorale entgegen, in dem er ſich ſchroffer gegen die proteſtantiſche Kirche ouſsprach, als es ſein ehrwürdiger Lehrer Soiler geton hoben würde. Auch dieſe ſchroffere Stellung zu den Proteſtonten hotte ihren Grund in der Richtung, welche er ſeit dem J. 1848 eingeſchlogen hotte, denn noch im J. 1841 hotte er in der Trauerrede auf den Biſchof Schwäbel in Regensburg ſich über die heftigen Kontroverspredigten gegen die Proteſtanten, welche ein Prediger in München gehalten und über die Angriffe, welche der Biſchof, weil er in einem Hirtenbrief ſie gemiſsbilligt hotte, von zelotiſchen Geiſtlichen erforen hotte, ſehr miſsbilligend geäußert. Bei der Auffaſſung, welche Diepenbrock von dem Biſchof gegenüber dem Papſt hotte, wird mon annehmen müſſen, dafs er, wenn er noch am Leben geblieben wäre, die Promulgirung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä, den Syllabus und die votikaniſchen Beſchlüſſe würde hingenommen hoben, wenn er gleich im J. 1849, als eine Enzyklika des Poyſtes (vom 2. Februar) die Biſchöfe zu Äußerungen über ſein Vorhaben der Pro-

mulgirung des obengenannten Dogmas aufforderte, sich in einem Briefe vom 24. Dezember entschieden gegen die Definirung dieses Dogmas ausgesprochen hatte.

Im Dezember des Jares 1851 zeigten sich bei Diepenbrock die ersten Spuren des Übels, dem er in Bälde erlag. Er verbrachte einen mühseligen Winter, in dem er die zweite Ausgabe seines geistlichen Blüthenstraußes besorgte, dem er Erinnerungen an Sailer vorausgehen ließ. Der Arzt drängte nach Johannesberg, der reinen Bergluft wegen, und am 27. Mai 1852 verließ er seine Residenz in Breslau, um sie nicht mehr zu betreten. Er starb in Johannesberg am 20. Januar 1853.

Kardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl zu Breslau 1859. Reinkens in d. Allg. deutschen Biographie 5, 130—138. **H. Schmid.**

Dies irae, s. Thomas von Celano.

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, geboren um's Jar 1229, Dominikaner in Erfurt, ist Verfasser von zwei noch jetzt geschätzten Werken: 1) Vita S. Dominici, abgedruckt bei Surius und den Bollandisten im 1. Bande des August; 2) Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen, findet sich in Canisii lectiones T. IV; s. Fabricius, Bibl. lat. VI, 630.

Herzog.

Dietrich von Niem (Nieheim, Theodoricus a Niem). Unter den Männern deutscher Zunge, welche sich zur Zeit des großen abendländischen Schismas um die Reformation der Kirche bemüht haben, verdient Dietrich von Niem oder Nieheim, einem Städtchen in Westfalen, besondere Erwänung. Warscheinlich zwischen 1338 und 1348 geboren, fand er nach Absolvirung seiner theologischen oder kanonistischen Studien, etwa um 1372, eine Anstellung an der Kurie in Avignon und siedelte mit Gregor XI. 1377 nach Rom über. Hier blieb er beständig als Abbreviator literarum Apostolicarum, also als Beamter der päpstlichen Kanzlei für Ausfertigung päpstlicher Bullen, bis zum Pontifikat Johanns XXIII. hin tätig; nur kurze Zeit (1395 bis 1398) war er Bischof von Verden an der Aller. Obgleich sein Leben unbedeutend ist, verdient seine schriftstellerische Tätigkeit umsomehr Beachtung, weil er nicht nur mit sittenstrengem Urteil und scharfem Blick, sondern auch in der Nähe einer ganzen Reihe von Päpsten die Geschichte der Kirche seiner Zeit schrieb. In politischer Beziehung ist er nur durch seinen Idealismus bemerkenswert, indem er dem Danteschen Traum von der Erneuerung auch der Kirche durch das Kaisertum anhing. Als eifriger Verteidiger der Reformkonzilien hat er die Gebrechen der Kurie und der ganzen Kirche mit großem Freimuth getadelt, weshalb sein Name auch heut auf dem Index der verbotenen Bücher steht; dennoch bewegen sich seine Reformgedanken nur auf dem Boden der mittelalterlichen Dogmatik; einen Wiclif und Hus hat er ebenso verdammt, wie es das Konstanzer Konzil tat, auf welchem er, one jedoch hervorzutreten, anwesend war. Mit dem Jare 1418 verschwindet er aus der Geschichte.

Sein Leben hat Dr. H. V. Sauerland beschrieben („das Leben des Dietrich von Nieheim nebst einer Übersicht über dessen Schriften", Diss., Götting. 1875); für die Kritik seiner Schriften vgl. Lenz, Drei Traktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils, Marburg 1876. Wenn sich die Untersuchung von Lenz, wie warscheinlich ist, als haltbar erweist, so besitzen wir von Dietrichs Hand folgende Schriften: 1) Nemus unionis, eine Sammlung von Schriftstücken zur Geschichte der Jare 1406—1408; Ausgaben Basel 1560 u. ö.; 2) De schismate (1410); Ausg. Nürnberg 1532 u. ö.; beide zusammen unter dem Titel Historiae Th. de N., Basel 1566 u. ö.; 3) De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali, als ein Werk Gersons gedruckt z. B. bei Hardt, Magnum oec. concilium Constantiense, T. I; dazu gehört (nach Lenz als ein Teil von de modis uniendi) der Traktat de difficultate reformationis ecclesiae in conc. univ., welchen derselbe Hardt ebendaselbst T. I als Werk Aillis veröffentlichte; beide sind 1410 verfasst; 4) Privilegia aut jura imperii (1413), gedruckt in Schardts Sammelwerk „De jurisdictione imperii, Basel 1566 Fol.; Straßburg

1609 und 1618 in Quart; 5) Avisamenta pulcherrima de necessitate reformationis in capite et in membris (1413—1414), als Werk Aillis von Hardt a. a. O. T. I, veröffentlicht; 6) De vita et fatis Johannis XXIII., bei Meibom, Scriptt. rer. Germ. T. I, p. 5 ff. — Unecht sind die Vitae pontificum Romanorum (bei Eccard, Corp. hist. med. aevi, T. I, 1461); die Invectiva in diffugientem e concilio Johannem XXIII. hat Hardt willkürlich mit Dietrich in Verbindung gebracht (Hardt a. a. O. T. II, pars VII, 296 ff.). **P. Tschackert.**

Dietrich, Veit, Vitus Theodorus oder Theodaricus, geboren 1506 zu Nürnberg, immatrikulirt in Wittenberg am 18. März 1523 (s. album academiae Witebergensis, Leipzig 1841), 1527 amannensis, Tischgenosse und Begleiter Luthers nach Marburg und Koburg und wärend des Reichstages 1530, Prediger an der St. Sebalduskirche in Nürnberg, widmete fortan seine Kräfte der Vaterstadt, von welcher er wärend der Studienzeit Unterstützung erhalten. Er blieb fortwärend in Korrespondenz mit den Häuptern der Reformation, Luther, besonders aber mit Melanchthon, dessen viele Briefe an ihn das Vertrauen bezeugen, das er ihm schenkte. Er unterhielt aber auch einen Briefwechsel mit vielen bedeutenden Männern jener Zeit. Er unterzeichnete im Namen der Kirche zu Nürnberg im J. 1537 die schmalkaldischen Artikel (Seckendorf, Commentarius III, 153) und wonte im J. 1546 dem Kollaquium zu Regensburg bei (Seck. l. c. f. 623). Er war es, der an Luther das unerbauliche Ende des Dr. Eck berichtete (1543), welches ihm von Seiten der Katholiken derbe Invektiven zuzog und ihn in den Ruf eines zankſüchtigen Theologen brachte. In der Verwaltung seines Amtes in Nürnberg wurde er in allerlei Kämpfe und Geschäfte hineingezogen, wobei Melanchthon öfters Anlafs fand, ihm zuzureden, dafs er dem Rate Baumgärtners folgen möge. Allein Dietrich kehrte sich nicht zu sehr an diesen Rat, worin er Recht hatte. Er nam teil an den Osiandrischen Händeln wegen Abschaffung der allgemeinen Absolution zu Gunsten der Privatabsalution, die er durch jene nicht für beeinträchtigt hielt. Osiander dagegen, Kollege Dietrichs, wallte die allgemeine Absolution abschaffen, um der Privatabsolution willen. Die Sache nahm das Ende, dafs die Privatabsolution aufgegeben wurde, welche erst durch das Augsb. Interim wider eingefürt wurde. Auf Befehl des Magistrats fürte Dietrich im Jare 1542 die Reformation in einigen pfälzischen Ämtern ein, welche Nürnberg käuflich an sich gebracht hatte. Dieser ehrenvolle Auftrag ist ein Beweis, dafs er durch seine kurz zuvor gehaltenen Predigten wider den Magistrat, wobei Melanchthon ihn zur Mäßigung ermanen zu müssen glaubte, das Vertrauen jenes nicht eingebüßt hatte. Mit dem schon genannten Osiander hatte er im J. 1543 einen Streit wegen der Handauflegung der zu ordinirenden Geistlichen. Dietrich verwarf diesen Gebrauch als papistisch. Luther, den er darüber um Rat befragte, schien die Handauflegung nicht gerade verwerfen zu wollen (Mel. an D. Okt. 1543), indes Melanchthon, dem Dietrich ebenfalls seine Zweifel mitgeteilt, die Handauflegung durchaus billigte. Dietrich hintertrieb sie, und sie wurde erst im Jare 1583 eingefürt; mit mehr Recht widersetzte er sich um dieselbe Zeit dem Ritus der Elevation, der zur Zeit der Reformation nicht abgeschafft warden. Schon früher hatte ein Prediger die Abschaffung der Elevation angeregt und sich dadurch sogar bei Melanchthon in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht (Mel. an D. 13. Februar 1538). Als nun im J. 1543 Nürnberg mit der Pest bedraht war, hatte Dietrich Anlafs, das Verwerfliche dieses Gebrauches anzuschauen, wie er selbst berichtet: in der allgemeinen Aufregung wurden die Kirchen sehr zalreich besucht; bei der Elevation stürzte sich das Volk haufenweise zum Altare und sowie sie Brot und Wein ansichtig geworden, verließen sie die Kirche, als ob hiemit der Gottesdienst beendet wäre. Da Dietrich sich überzeugte, dafs Lehren nichts fruchten würde zur Abschaffung dieses Götzendienstes *), beschlofs er, sie einfach abzuschaffen. Er beriet sich darüber mit einigen Kollegen, welche meinten, man solle

*) Eigene Worte Dietrichs: „Hanc idololatriam cum viderem docendo non posse eximi vulgo, judicavi simpliciter abjiciendam". Bei Strobel, S. 100.

mit dem Rate darüber verhandeln; wirklich wurde wenigstens der Ratsherr Baumgärtner darum befragt; dieser war der Neuerung nicht gewagen, aus Furcht vor unruhigen Bewegungen. Osiander war sehr für die Beibehaltung des Ritus und schrieb nach Wittenberg, wer dagegen kämpfe, sei ein Restarianer (Mel. an D. 22. März 1538). So wäre die Abschaffung unterblieben, wenn nicht Dietrich auf eigene Faust in seiner Kirche am Thomastage 1543 mit Auslassung der Elevation den Anfang gemacht hätte. Darauf wurden die übrigen Prediger vom Rate angewiesen, dasselbe zu tun. Melanchthan, dem er die Sache mitteilte, meinte, sie sei zwar an sich ganz gut, Dietrich sei aber hierin zu rasch verfahren, und er möge diesen Punkt in seinen Predigten nicht berüren. Luther legte auch keinen Werth auf die Abschaffung und meinte, man bringe damit eine überflüssige Sache in Anregung. Es ist, nach dem Gesagten, nicht auffallend, dass Dietrich durch diese Vorgänge bei einigen in den Verdacht des Zwinglianismus geriet, und dass selbst Reformirte zu glauben anfingen, er nähere sich ihrer Lehre. Doch war der Verdacht völlig unbegründet. Im Agendbüchlein Dietrichs findet sich keine Spur von Annäherung an die reformirte Lehre. In einer kurzen Anrede über das heil. Abendmal sagt er: „es ist eine greuliche Sünde von diesem Sacrament halten wie Zwingel und die Sacramentschwirmer, daß es nur Brod und Wein sei". (Kinderpredig von fürnembste Festen a. 1546.) Daher ihm Melanchthon über seine heftigen Apostrophen der Reformirten Vorstellungen machte 6. Sept. 1543: Te quoque interdum doleo horridius loqui. Velim igitur de tota re te cogitare ut hominem doctum. Aus Briefen Melanchthons und Crucigers an ihn können wir deutlich ersehen, dass er weit entfernt, vom lutherischen Lehrbegriffe abzuweichen, mit Melanchthons und Crucigers Lehrart darüber nicht zufrieden war, darin Luthern beistimmend (s. d. Art. Cruciger). Er gestand zwar auch eine Synekdoche in den Einsetzungsworten ein (Mel. an D. 24. Mai 1538: Synecdochen tu quoque concedis). Er ging nicht so weit, eine hypostatische Union des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmals anzunehmen, wie eine solche stattfindet zwischen beiden Naturen in Christo, sondern er nahm eine reale Verbindung an, wie des Feuers und des Eisens im glühenden Eisen, wie des Gefäßes und des darin enthaltenen Trankes, und war eben um deswillen mit Melanchthon nicht einverstanden, der zwar auch eine Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmal annahm, aber eine sakramentliche, h. e. ut signis positis adsit vere Christus efficax (Mel. an D. 23. April 1538). Auffallend ist es hierbei, dass Dietrich urgiren zu müssen glaubte, separatim tradi corpus et sanguinem (Mel. ibidem. Cruciger an D. 18. April 1538), und dass weder Melanchthon noch Cruciger diese Trennung zugeben; Melanchthon behauptet sogar, solche Trennung sei selbst den Päpstlern unbekannt, als ob der Lehrtypus Dietrichs in dieser Hinsicht eine Verbindung der res sacramenti mit den Elementen festsetze, welche sogar die katholische Fassung überbiete. Melanchthon seinerseits weicht jeder genauen Erklärung aus und fügt die beachtenswerten Worte bei: Nam illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim (Mel. an D. 24. Mai 1538). Man beachte hierbei den Unterschied der Charaktere Melanchthons und Dietrichs. Dieser, obwol streng lutherisch gesinnt, ist für Abschaffung der Elevation, Melanchthon, obgleich nicht streng lutherisch, ist für Beibehaltung der Elevation.

Dieser Gegenstand fürt uns zu der Hauptarbeit Dietrichs in liturgischer Hinsicht. Auf Befehl des Magistrats musste er eine Agende für die Stadt Nürnberg und die dazu gehörige Landschaft redigiren. Der erste Druck vom Jar 1543 und die folgenden bis 1639 füren zwar nur den Titel: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Doch muss es von Anfang auch in der Stadt gebraucht worden sein. Die letzte Ausgabe ist vom J. 1755, worauf dann gegen Ende des Jarhunderts eine andere Liturgie die Dietrichsche verdrängte; diese ist aber bei der Ausarbeitung der neuen Agende für die bayerisch-lutherische Kirche benützt worden. Melanchthon sprach sein Wolgefallen daran gegen Dietrich aus, und vermisste nur die Exkommunikation (25. Okt. 1543).

Dietrichs letzte Lebensjare wurden sehr getrübt teils durch Krankheit, teils

und hauptsächlich durch die unglückliche Wendung der kirchlichen Verhältnisse. Als im J. 1547 der Kaiser die Stadt Nürnberg besuchte, fand der Rat der Klugheit angemessen, der Geistlichkeit die Manung zugehen zu lassen, sie möchten wegen der vielen fremden Personen, welche in den Predigten sich einfanden, in ihren Predigten Zurückhaltung beobachten und besanders die obschwebenden Streitpunkte nicht berüren. Bald darauf hielt aber Dietrich über die Worte Psalm 37, 3, hoffe auf den Herrn und thue Gutes ꝛc., eine Predigt, mit deren Inhalt der Rat nicht zufrieden war, daher ihm der Befehl erteilt wurde, sich auf einige Zeit des Predigens zu enthalten.

Dach weit größeren Verdruſs und Schmerz bereitete ihm das Augsburger Interim, das der Kaiser allen evangelischen Ständen und so auch der Stadt Nürnberg aufzudrängen suchte (1548). Die Gesinnung, aus welcher Dietrich handelte, erkennt man am besten aus dem Bedenken, welches er im Namen sämtlicher Geistlichen über diese Sache dem Rate auf dessen Befehl überreichte, dieses Bedenken wird nämlich von Strabel S. 128, allerdings mit großer Warscheinlichkeit, dem Dietrich zugeeignet. Es wird darin mit Recht der Unterschied bemerklich gemacht zwischen den verschiedenen Artikeln des Interim, wovon einige dem christlichen Glauben schnurstracks zuwiderlaufen, sodaſs man sie one Verleugnung des Glaubens nicht annehmen könne. Es wird zugestanden, daſs man bereit sei, dem Kaiser in allen ihm zukommenden Dingen Gehorsam zu leisten; daſs aber, wenn der Kaiser auch den Geharsam in Dingen, die der Seelen Seligkeit betreffen, fordere, daraus das Vergießen von vielem unschuldigen Blute entstehen würde. Dieses Bedenken wurde als Ratschlag der Prädikanten der untertänigen Antwort beigefügt, welche der Rat auf das überschickte Interim erteilte. Alles half nichts. Nürnberg bequemte sich nach langem Sträuben zur Annahme zuerst einiger unwesentlicher Artikel (1548) und im J. 1549 nahm man das Interim nach vollständiger, doch nicht in gar allen Punkten an. Unter anderen wurde die Elevation der Elemente des Abendmals wider eingefürt. Dietrich gedachte Nürnberg zu verlassen, und Melanchthon muſste ihm deswegen ernst zureden, daſs er bleiben solle. Dieser Verdruſs hat seinen Tod gewiſs beschleunigt: er starb am 24. März 1549. Wenngleich seine schriftstellerische Tätigkeit von untergeordneter Bedeutung war, so ist sie keineswegs gering zu schätzen. Durch seine Herausgabe vieler erbaulicher, auf die Schrifterklärung sich beziehender Schriften Luthers, die er zum teil ins Deutsche übersetzte, hat er lebendige christliche Erkenntnis und Leben befördert; daher ihn Melanchthon mit Recht dazu aufmunterte: scio, multos prudentes magis delectari lectione talium enarrationum seu ἐξηγήσεων quam exosarum disputationum (Melanchthon an Dietrich 16. Nov. 1544). So gab denn Dietrich folgende Erklärungen Luthers heraus, des 51. und 130. Psalm 1538, des Hohenliedes 1539, der 15 Stufen-Psalmen 1540, des 90. Psalmen 1541, des Micha 1542, des Psalmes: dixit dominus etc. 1542; der Genesis (die 12 ersten Kapitel) 1544, des Hosea 1545, von Melanchthan dem Fürsten Georg v. Anhalt dargereicht, der an den Herausgeber ein verbindliches Schreiben und eine Belonung übersandte (Strobel S. 44), des 2. Psalmes 1546, des Joel 1547, der 25 ersten Psalmen 1557 als opus posthumum — sodann 1539 die Übersetzung von Luthers Schrift de officio principum, und Luthers Hauspastille 1554. Sehr verdienstlich waren seine Summarien zur lutherischen Bibelübersetzung, des A. T.'s 1541, des N. T.'s 1544, seitdem öfter edirt. Einige kleinere Schriften Melanchthons wurden auch durch Dietrichs unermüdlichen Eifer deutsch herausgegeben: 1) Ein gewisser und klarer Unterricht van der Gerechtigkeit 1541, Übersetzung der Pralegamena zum Kammentar über den Römerbrief; 2) von des Papsts Gewalt, Nürnberg 1541 — der ursprünglich lateinisch geschriebene Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln; 3) Eine Troſtschrift für alle betrübten Herzen, Nürnb. 1547. Übersetzung der loci consolationis (im Corp. ref. VI, p. 487). Seine eigenen Produkte beschränken sich meistens auf Predigten, wobei er auch die Bedürfnisse der Jugend berücksichtigte. Es verdient hervorgehaben zu werden, daſs er bereits krank im Jare 1548 den Prapheten Jesaias erbaulich ausgelegt herausgab. Seine Absicht, die übrigen Prapheten auf dieselbe Weise zu bearbeiten, wurde durch den

Tod vereitelt. Die epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum (betreffend die Verhandlungen mit dem wunderlichen Apostaten Mosheim), 1539, ist zwar mit von Dietrich unterschrieben, aber von Osiander geschrieben. Endlich hat derselbe auch einige geistliche Lieder gedichtet und ist der Urheber mehrerer christlicher Anstalten in seiner Vaterstadt geworden.

S. im Corp. ref. die Korrespondenz Melanchthons und Crucigers mit ihm in den Jaren 1537 bis 1549, eine Quelle, die reichhaltiger wäre, wenn nicht so viele Briefe Dietrichs verloren gegangen wären. Sodann Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften V. Dietrichs 1772. **Herzog.**

Dieu, de, Louis, geboren 1590 in Vliessingen, wo sein Vater, Daniel, evangelischer Geistlicher war, machte seine theologischen Studien in Leyden und bekleidete darauf vier Jare lang eine Predigerstelle in Middelburg. Er hätte dem Hofprediger Uyttenbogard im Haag nachfolgen können, wozu ihn der Prinz Moritz eingeladen; allein er zog es vor, entfernt vom Hofe zu leben. Er wurde 1619 Professor der Theologie in Leyden, im wallonischen Kollegium dieser Stadt, und bekleidete diese Stelle mit Glück und Auszeichnung bis zu seinem im Jare 1642 erfolgten Tode. Unter den Exegeten der reformirten Kirche nimmt er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Seine Schriften sind: Animadversiones seu commentarius in quatuor Evangelia, Lugd. Bat. 1631. Animadversiones in Acta Apost. 1634. Animadv. in D. Pauli apost. epistolam ad Romanos. — Accessit spicilegium in reliquas ejusdem apostoli ut et catholicas epistolas 1646. Animadvers. in V. T. Libros omnes 1648. In der Folge sind seine sämtlichen Anmerkungen zum A. und N. T. zusammen gedruckt worden unter dem Titel: L. d. D. critica sacra. Amstelod. 1693. Fol. Er schrieb auch rudimenta der hebräischen und der persischen Sprache und eine vergleichende Grammatik der orientalischen Sprachen (s. den Artikel Aram, Bd. I, S. 605). Leydecker besorgte die Ausgabe des Traktates de avaritia, der Rhetorica sacra und der aphorismi theologici, Amsterdam 1693. Andere Schriften minderen Belanges s. bei Bayle. Den Grundsatz, der ihn bei der Erklärung des N. T. leitete, spricht er aus in den Worten der praefatio zur orientalischen Grammatik: „facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive Novum Testamentum nobis interpretari". So ging also sein Bestreben dahin, durch öftere Vergleichung des hebräischen Sprachgebrauches sowie durch sorgfältige Zuziehung der alten Übersetzungen, vorzüglich der syrischen, beim Matthäus auch der äthiopischen, die richtige Auffassung des grammatischen Sinnes zu befördern. So beziehen sich auch seine Anmerkungen zum A. T. vorzüglich auf solche Stellen, deren Erklärung er durch genaue Angabe der hebräischen Wortfügung und des alttestamentlichen Sprachgebrauches, durch Zuziehung der alten Übersetzer, besonders durch Vergleichung der verwandten Dialekte, namentlich des arabischen, befördern zu können glaubte.

Dies nach Meyer, Geschichte der Schrifterklärung III, 415, 416. Richard Simon gibt ihm auch ein vorteilhaftes Zeugnis in seiner histoire critique des commentateurs du N. Test. C. 36. Bayle s. v. **Herzog.**

Dignität oder Prälatur heißt im eigentlichen Sinne ein mit Jurisdiktion und foro externo, welche im eigenen Namen verwaltet wird (jurisd. propria), verbundenes Kirchenamt, vgl. oben Bd. II, S. 290. Hiernach befinden sich im Besitze einer Dignität 1) dignitates pontificales, praelaturae sensu proprio, alle Bischöfe, welche eine eigene Diözese verwalten, mithin auch der Papst, Primaten und Erzbischöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbischöfe; 2) dignitates majores, praelaturae secundariae, denen erst durch besondere Verleihung die Dignität später zu teil geworden ist. Dazu gehören die Kardinäle, päpstliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiakonen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöstern, Ritterorden, welche von der bischöflichen Jurisdiktion befreit (praelati nullius dioeceseos) und selbst mit bischöflicher Jurisdiktion begabt waren (cum iure episcopali vel quasi); 3) die Pröpste und Dechanten der Kapitel, insofern sie als Archidiakonen (s. d.) im Mittelalter gleichfalls eigene Jurisdiktion erworben hatten, die aber auch nach deren Verlust den Rang und daher den Na-

men beholten haben. Beides endlich kann durch den Papst auch anderen mitgeteilt werden, und wird z. B. von der römischen Kurie einer Menge mit keinerlei Jurisdiktion ousgestatteter Beomter gegeben. — Die Prälaten zeichnen sich durch besonderen Rang, entsprechende Kleidung und durch das Recht der Incensatian (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) aus. Vgl. Benedict. XIV. De synodo dioecesana, lib. 3, c. 3, z. A. — In Deutschland gewannen, bei Ausbildung der geistlichen Fürstentümer, zwar nur die Bischöfe und der Hach- und Deutschmeister eine eigentliche Fürstenstellung und damit am Reichstoge Virilstimmen; aber für eine Mehrzal van Prälaten im kirchlichen Sinne, deren Klasterbesitz gleichfalls reichsunmittelbor ward, wurden im Reichsfürstenrate wenigstens zwei Kuriatstimmen reservirt, so dass in bestimmter Verteilung on einer aber der anderen derselben jeder einzelne partizipirte. Diese zwei Kollegien hießen Präkotenbänke, und seitdem kam dem Begriffe der Prälatur alsa ouch eine reichsstatsrechtliche Bedeutung zu. Eine onalage Stellung gewonnen die kondsässigen geistlichen Großgrundbesitzer in den territarialen Ständeversammlungen, und nun gab es nicht blaß reichsfreie, sondern auch im Untertanenverhältnisse stehende „Prälaten". Letztere Stellung aber blieb nach der Refarmatian nicht selten, z. B. in Württemberg, Brounschweig ꝛc., auch den in die betreffenden Einkünste eingetretenen evangelischen Geistlichen. Daher der Name in der evongelischen Kirche zuweilen selbst da noch erhalten ist, wo die Landtagsfähigkeit später wegfiel. — In einer eigentlichen kirchlichen und an die römische erinnernden Art hat die Prälatur sich on manchen Punkten der außerdeutschen evangelischen Kirche, z. B. in England und in Schweden, konservirt. **Mejer.**

Diller, Joh. Michael (auch Dilher geschrieben), gehört zu den Männern, über deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Wirksamkeit die Geschichte schweigt. Seine Heimat ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt ins Jar 1529, wa er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Öffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, Das evangel. Speyer, Frankenthal 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe van Speyer, Mainz 1854, Bd. 2, enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt zu betrachten ist, folgende Nachrichten, wonoch Diller graße Gunst beim Rat und der Bürgerschaft derselben genaſs, ondererseits aber von seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Wärend des Reichstages vom J. 1529 predigte Diller nicht bloß in seinem Kloster, sandern in fast ollen Kirchen der Stadt, ane für den evongelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurden die sagenannten Dreizehner im Rate zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prädikanten an der Ägidienpfarrei vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im neuen Sinne zu predigen. Im Jare 1538 wurde im Stillen der Ratsbeschluſs gefaſst, neben dem evangelisch gesinnten Pfarrer zu St. Ägidien, Anton Eberhard, salle Diller nicht blaß zuweilen, sandern alle Sanntage in der Frühe in der Augustinerklasterkirche predigen. Im Jare 1540, dem eigentlichen Reformationsjar van Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt graßen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. Infolge dessen ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rat durch den Generalvikar vor Neuerungen warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befohl, Speyer salle den Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre van der Rechtfertigung vam Amte entfernen. Allein der Rat nahm sich am 26. Februar 1541 Dillers gegen den Kaiser on, indem er erklärte, dass man Diller nicht entfernen könne, weil das Valk darüber in Unruhe geraten und den Gattesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Jonuar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und kehrte erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche widerholte sich im Jare 1544 bei einer abermoligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Seckendorf, Salig und Struve behaupten, Diller habe schon 1542 als Hafprediger den Pfalzgrafen Otta Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einfürung der Refarmation im Herzogtum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein warscheinlich ist diese Unterstützung nur ouf schrift-

liche oder mündliche Ratschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfarung gebracht hatte, Diller habe an den Sanntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, dass der Kelch auch den Laien gebüre, dass die heil. Messe kein Opfer sei und nur dem nütze, welcher sie halte, so ließ er aufs neue und widerholt den Stadtrat warnen und zugleich ermanen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rat eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jare 1545 beschlafs vielmehr der Rat, den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und nach einen anderen gelehrten Prädikanten van gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jare 1548, als der Kaiser den schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genötigt worden war, erhob der Augustiner-Pravinzial Bischer von neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, infolge deren Diller aus Speyer weichen musste. Wir verdanken diese Nachricht dem Pammern Sastraw, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jare in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347 van Diller erzält: „Damals hatten die Speirer im Barfüßerklaster einen ev. Prediger, den Priar, der, wie alle Brüder dieses Klasters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganze Jahr lang alle Sanntag in seiner Monnichskutten auf der Canzell und sonst auf der Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Papst, noch Lutherum mit dem ringsten Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hachbegabter Lehrer der ev. Religion". —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Tage dort verweilte, verließ, wie Sastrow erzält, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem er sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts var dem siegreichen Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Konzil zu Trient beschicken wollte, schlug der straßburgische Kirchenkonvent dazu den gelehrten und frammen Pfarrer im Baselbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Röhrich, Reform. des Elsasses, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das ihm 1546 vom Kaiser entrissene Fürstentum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hofprediger in dessen Dienste getreten zu sein und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einfürung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der pfälzischen Länder verflochten. Als im Jare 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugefallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist van nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des pfälzischen Kirchenrats, eine überaus einflussreiche Persönlichkeit und genießt nach Otto Heinrichs frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen van dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. So bereist er in Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum behuf der Kirchenvisitation; im Jare 1557 wird er als Kollokutor zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Poissy (1561; kehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Heßhus und Klebitz erregten Religionshändeln der Kurpfalz in seiner Stellung nicht unberürt bleiben, bewärt aber auch in diesen ärgerlichen Bewegungen stets seinen friedlichen, mittlere Wege suchenden Charakter. Aus dieser Ursache war Diller auch bei Melanchthon wol angeschrieben (ein Schreiben von diesem an Diller Corp. Ref. ed. Bretschneider IX, 557) und weigert sich, 1556 bei

einer Anwesenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterschied von Andreä und thüringischen Geistlichen die Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen und Adiaphoristen zu verdammen. Er blieb dieser Gesinnung treu bis zu seinem 1570 in Heidelberg erfolgenden Tode. — Von Schriften Dillers ist nur bekannt ein von Struve S. 103 erwänter „Weg zur Seligkeit". **Hundeshagen.†**

Dimissorialien (literae dimissoriales, dimissariae, *ἀπολυτικαί*) sind nach dem jetzigen Sprachgebrouche Urkunden, durch welche bezeugt wird, dass der kompetente Geistliche das seiner Jurisdiktion, respektive der Parochialpflicht unterworfene Mitglied der Kirche (Diözese, Gemeinde) aus dieser Abhängigkeit oder Gemeinschaft entlassen habe, sei es zum behuf des Übertrittes in eine andere Gemeinde, sei es zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen anderen Geistlichen. Ersteres geschieht durch sogenannte litterae dimissoriae perpetuae, letzteres durch sog. tempoeales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche sich auf die Erteilung der Ordination durch einen fremden geistlichen Oberen beziehen. Ein solches Dimissoriale (Referenda im Trid. Konz. genonnt) enthält zugleich die nötigen Nachweisungen über die Person des Ordinanden, deren spezielle Prüfung Sache des Ordinirenden ist. Dasselbe ist entweder nur on einen bestimmten Bischof zur Erteilung der Tonsur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es ist generell ols facultas de promovendo a qnaennque. Dimissorialien erteilt auch der Pfarrer seinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet sind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu lassen. **(H. F. Jacobson†) Meier.**

Dimoeriten, so heißen zuerst bei Epiphanius haer. 77, 23 die Anhänger des Apollinaris des Jüngeren, des Bischofs von Laodicea (s. d. Art.), weil sie in Christo nur zwei menschliche Bestandteile, die *ψυχὴ ἄλογας* und den Leib annohmen und lehrten, dass der Logos in Christo die Stelle der Vernunft, des *νοῦς*, der *ψυχὴ λογικὴ*, vertreten habe. Vitalioner heißen sie bei Sozomenus H. E. VI. 25 von Vitalis, ihrem Bischofe in Antiochien, Synusiasten bei Facundus von Hermiane pro defensiane trium capitulorum Paris 1679, weil sie lehrten, dass das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sei und mit seiner Gottheit Eine Substanz bilde; wegen dieser Verschmelzung beider Naturen (*συναυσιώσις*) erhielten sie jenen Namen. Dieser Name pafst aber nur zu der einen der zwei Parteien, in welche die Apollinaristen zerfielen, die Polemianer, noch ihrem Anfürer Polemo so genannt, der nach Photius (bibl. Cod. CCXXX) lehrte, dofs die Lehre von zwei Naturen in Christo eine Erfindung des Athanosius, der beiden Gregore, des Bas. M. und der italienischen Bischöfe sei. Ihnen stand entgegen die andere Partei, die Valentinianer, von Volentinus, so genannt, der sich am wenigsten von seinem Lehrer Apollinaris entfernt zu haben scheint (Theodoret. haee. fab. IV, c. 8. 9). Demnach ist die Einteilung, die Augustin de dana perseverantiae Cp. 69 von der Sekte gibt, nicht richtig. Er nennt drei Abteilungen derselben: 1) solche, die in Christo gar keine Seele, 2) solche, die in Christo keine vernünftige Seele annahmen, 3) solche, die lehrten, das göttliche Wort sei in Fleisch verwandelt worden. **Herzog.**

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinter, Gustav Friedrich, der Son eines Rechtsgelehrten, wurde den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren. Er erhielt den ersten Unterricht von seinem originellen, vielfach zu mutwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog sodann 1773 das Gymnasium zu Grimmo und 1779 die Universität Leipzig, wo er unter Ernesti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner Philosophie studirte. Wie so viele sächsische Geistliche, ging auch Dinter durch das Informatorleben in's Pfarramt über. Die erste geistliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Substituts und bald darauf Pfarrers in Kitscher (1787), wo er sich besonders um das Schulwesen verdient machte, indem er viele Zeit und Mühe auf das Heranbilden der Lehrer wandte und sich auch die Liebe und das Zutrauen seiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wusste. Im Jar 1797 ward er als Direktor des Schullehrerseminars nach Dresden berufen. Der Umgang mit Reinhard war für ihn besonders anregend; doch vertauschte er krankheitswegen 1807 die Stelle gegen ein Pastorat zu Görnitz. Hier eröffnete er eine

höhere Bürgerschule oder Progymnasium, in welcher tüchtige Kaufleute, Ökonomen, Realschullehrer u. s. w. erzogen wurden. Seine Leistungen auf dem pädagogischen Gebiete, bei welchen er die Methaden von Pestalazzi und Lancaster mit Freiheit anwandte, waren indessen auch der preußischen Regierung bekannt geworden, so dass er im Jare 1816 einen Ruf als Konsistorial- und Schulrat nach Königsberg erhielt. Dazu kam nach im folgenden Jare eine theologische Professur, welche ihm Gelegenheit gab, seine im praktischen Amte gesammelten Erfarungen und die daraus abgezageuen theoretischen Maximen in Farm der Pastaraltheologie, der populären Dogmatik und Moral der akademischen Jugend mitzuteilen. Er starb den 29. Mai 1831. Seine schriftstelleriſchen Arbeiten gehören großenteils dem pädagogischen und katechetischen Fache an. Unter diesen hat seine Schullehrerbibel das meiste Aufsehen gemacht *). Über die Grundzüge, die ihn bei der Ausarbeitung leiteten, spricht er sich selbst (Leben S. 314 ff.) dahin aus, dass er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel schreiben wollte. Von der alten (Semlerschen) Unterscheidung zwischen Religion und Theologie ausgehend, suchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religian gehört; hierin, nicht aber in der Wissenschaft, sallte die Bibel Autorität sein. „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Warheit, bewarte sie var jedem Irrtum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Eselin, die 969 Jare des Alters Methusala, die Frage, ab ein Engel oder die Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, van Jesu, den er selbst seinen Son nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, van dem Beistande, den uns Gott znm Gutsein leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesem muss mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch ist aber alles das, was echt religiösen Sinn, hervargehend aus deutlich erkannter Warheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutsein um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert“ u. s. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinterschen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwol protestirte Dinter fortwärend gegen die, welche diesen Standpunkt als einen „rationalistischen“ bezeichneten; er tat sich sogar etwas zu gut darauf, „orthodax“ zu heißen. Was ihn aber var den Extremen des vulgären Rationalismus bewarte, das war nicht sein System, noch irgend ein Prinzip desselben, sandern der praktische Sinn und Takt, der z. B. das Unzureichende der biblischen Wundererklärungen einsehend, auf diese Kunst verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Bestehende rücksichtslas über Bard zu werfen. Dinter rangirt sanach mit den „rationalen Supranaturalisten“, insofern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht absolut leugnet, dieselbe aber auf ein bloßes pädagogisches Entgegenkommen der menschlichen Einsicht beschränkt (Leben S. 298) und jedes tiefe Eingehen in die Geheimnisse des religiösen Lebens als unfruchtbaren Mysticismus und Schwärmerei von der Hand weist. Mit dieser überaus nüchternen Ansicht hing auch die formelle Behandlung der biblischen Geschichte zusammen, wonach er, fast an Bahrdt erinnernd, das, „was Christus und die Apostel im Geist ihrer Sprache schrieben, in den Geist seiner (der Dinterschen) Sprache zu übertragen“ suchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es lässt sich leicht denken, dass diese Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die sie in Absicht auf gewandte Behandlung des Staffes und bei all dem Beifall, den sie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zal der damaligen Rationalisten fand, auch einen entschiedenen Widerspruch van seiten

*) Schullehrerbibel des A. T. 1—5. Thl. Neust. a. d. O. (1826—28). 2. in Dinters Geist überarbeitete Aufl. (1835—37, 5 Thle. 8°. — Das N. T. 1—4. Thl. ebend. 1824—25, 1825—26, 1828—30, 4 Thle. 8°.

derer hervorrufen mußte, die bereits einen ganz anderen Weg in der religiösen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeschlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationalistischen Theologie aufs wärmste empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erschien auch bald hernach aus einem entgegengesetzten Geiste heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 1829—31), die bei der damals noch in der Minderheit sich befindenden „gläubigen" Partei sich Eingang verschaffte. Es erzeugte dieser Streit sogar eine kleine Litteratur (vgl. Schwabe, Zur Geschichte der Schullehrerbibel des Herrn Dr. Dinter, Neust. a. d. O. 1826. — Dinter und seine Schullehrerbibel aus der evang. K.-Z. bes. abgedruckt, Berlin 1828. Hoffmann, Über Werth u. Brauchbarkeit der Dinterschen Schullehrerbibel, Bunzlau 1828; und die theol. Zeitschriften aus diesen Jahren, Röhr, Predigerbibliothek; Schuderoffs Jahrb.; Becks Repertorium; Die Darmstädter Kirchenzeitung u. s. w. von der einen, Harnischs Volksschullehrer; Die Schlesischen Provinzialblätter; Brandts homilet.-liturgisches Correspondenzblatt u. Hengstenbergs evangel. K.-Z. von der anderen Seite). — Die Selbstbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens den besten Schlüssel zu seiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geistig aufgeweckten, lebensfrohen, geschäftstüchtigen, die social-sittlichen Bedürfnisse des Volkes mit Verstand und Wolwollen erwägenden Geist kennen, dem wir aber nicht Unrecht tun, wenn wir ihm eine tiefere Einsicht in die religiöse Natur des Menschen, wie in das eigentümliche Wesen der christlichen Offenbarung und der auf diese gegründeten Theologie absprechen. Selbst an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrschenden sittlichen Ernste möchte man zu zweifeln versucht sein bei der Masse von schnurrigen Geschichten und Anekdoten, womit diese Biographie wol allzureichlich durchwürzt ist **). Vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 2. Abth., 2. Hälfte, S. 182—198; Palmer in Schmid, Encykl. für das Erziehungswesen 1, 949 ff.

Hagenbach.†

Diözese, s. Bistum.

Diocletianus. Quellen: Das achte Buch der Kirchengesch. des Eusebius und die dem Laktanz zugeschriebene Schrift de mortibus persecutorum vom siebenten Kapitel an. Darüber und über die betreffenden Profanhistoriker handelte der Verfasser dieses Aufsatzes im Anhange seines Vortrages: Der Kaiser Diokletian, Gotha 1857. Neuerdings schrieben über Diokletian: Bernhardt (Bonn 1862), Ritter (Bonn 1862), Hunziker (Leipzig 1868) und Preuß (Leipzig 1869). Außerdem vergleiche Burckhardt und Keim in ihren Schriften über Constantinus.

C. Aurelius Valerius Diocletianus war der Son dalmatischer Sklaven, welche der Senator Anulinus freigelassen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und stieg schnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Taten wiesen ihm bald einen Platz unter den Kriegsobersten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Persien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon sich berufen fülten, durch ihre Wal der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wal am 17. Sept. 284 auf Diokletian. Dieser sah darin nur die Erfüllung der Weissagung einer Druidin und war sich der überirdischen Quelle seiner Herrschaft bewusst. Schon in seinem Namen (ursprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, dass ihn der höchste der Götter zur Herrschaft über den Erdkreis berufen

---

*) Dinters Leben von ihm selbst beschrieben, ein Lesebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinspektoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile, Neust. a. d. O. 1829.

**) Außerdem sind von den Dinterschen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dresdner Katech. mit Sprüchen und Liederversen, Neust. a. d. O. 1800. Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik, ebend. 1829. — Materialien zu Unterredungen über die Glaubens- und Sittenlehre, ebend. 1820. Predigten auf alle Sonn-, Fest- und Bußtage eines ganzen Jahres, ebend. 1820. — Unterredungen über die 4 letzten Hauptstücke des luth. Katechismus, ebend. 1818—24. — Die Bibel, als Erbauungsbuch für Gebildete, 5 Bde., ebend. 1831. — Schulgebete, 1828. Liederhomilien, 1829. Religionsgeschichte für Volksschulen und ihre Lehrer 1825. — Anweisung zum Gebrauch der Bibel in Volksschulen, 3 Thle., 1822.

habe. Um dieſen Zuſammenhang anzuzeigen, legte er ſich nach den Namen Jovius und dem van ihm zur Teilnahme an der Herrſchaft erhabenen und adoptirten Maximianus den Namen Herculius bei. Er ließ ſich Dominus nennen und erhob ſich durch orientaliſche Mittel über die Linie der übrigen Sterblichen. Er lieh Kleidung und Haſceremaniel vam Oriente. Er entzog ſich den Blicken der gemeinen Menge immer mehr, wurde immer unnahbarer und ſarderte, daſs ſich der, dem der Zutritt endlich geſtattet war, vor ihm zu Boden werfe und ihn wie einen Gatt anbete. Alle ſeine Gebate und Handlungen, auch die Wal ſeiner Herrſchaftsgenoſſen (im Jare 292 waren die Cäſaren Galerius und Canſtantius Chlorus hinzugekammen), wurden unter den Geſichtspunkt des fleißig erforſchten Willens der höchſten Götter gebracht. Als Statthalter und Organ des Göttervaters konnte der Oberkaiſer von allen, auch von ſeinen Kallegen, unbedingte Unterwerfung verlangen. Sa glaubte er einen unantaſtbaren, heiligen Hintergrund zu gewinnen für die abſalute Herrſchaft und den eigenſinnig erfundenen und für eine 20järige Regierungszeit beſtimmten Wechſel einer einem einzigen Willen falgenden Vierzal van Regenten. Das war die religiöſe Stütze van Diokletians Syſtem. Diakletian gehörte ganz und gar dem mantiſchen Heidentume an und ſtützte, befeſtigte, verherrlichte und heiligte ſein neu gegründetes Herrſcherſyſtem und das ganze römiſche Statsweſen durch die engſte Verknüpfung mit den heidniſchen Gattesdienſten. Hätte er gleich am Anfange ſeiner Regierung ſeine Idee mit allen ihren Kanſequenzen klar erfaſst, ſa hätte er ſich zeitig zu allen religiöſen Elementen neben dem Heidentume feindlich verhalten und beſonders das Chriſtentum unterdrücken müſſen. Anſtatt deſſen ließ er die Zal der Chriſten im Heere, im Statsdienſt und am Hofe unbekümmert wachſen, gewönte ſich an ihren Umgang, überließ ihnen wichtige Angelegenheiten und vertraute ſelbſt ſeine Perſan ihnen an. Daſs er darin irre ging, ſcheinen zuerſt die heidniſchen Prieſter geſunden und ihm begreiflich gemacht zu haben. Die Prieſter hatten aber ganz beſanderen Grund den Kaiſer zu belehren. Hätte ſein Plan ſeine völlige Ausbildung erhalten, ſa wäre eine geſchlaſſene, bevarrechtete Reichs-Prieſterkaſte entſtanden, welche die wechſelnden Herrſcher zu Statthaltern des Vaters der Götter und Menſchen geweiht hätte. Natürlich ſtrebten die Prieſter nach dieſer Stellung und wurden deshalb die eiferſüchtigſten Beabachter und tödlichſten Feinde der chriſtlichen Kirche, welche mit ihrer zalreichen, gut arganiſirten und mächtigen Hierarchie die religiöſe Seite des Syſtems Diakletians für ſich auszubeuten ſich anſchickte. Warſcheinlich hat aber auch die Chriſtenheit in ihrem ſiegreichen Fartſchreiten ihre Abſicht und ihre Hoffnung merken laſſen, das ganze künſtliche Statsgebäude zu zerbrechen, mit Hilfe des unter den Herrſchern ſelbſt (nämlich van Conſtantius Chlarus und ſeiner Familie) und im Heere vertretenen Theismus über die neuerhabene Statsreligion zu ſiegen, das Chriſtentum an ihre Stelle und einen Chriſten auf den Thran zu ſetzen. Dieſe Abſicht der Chriſten iſt vielleicht zuerſt dem Galerius zur Vermutung und zur Gewiſsheit gewarden, der ſich völlig unter dem Einfluſſe der heidniſchen Prieſter befand, der das neue Prinzip mit allen ſeinen Folgen energiſch vertrat und dem als dem nächſten Nachfolger Diakletians am meiſten an der feſten Begründung und Erhaltung des kaum erſt aufgeſtellten Syſtems gelegen war. Die Regierungszeit des großen Kaiſers nahte ſich ihrem Ende, die Vicennalien kounten einen allgemeinen Umſturz zu Gunſten der Chriſten bringen. Diakletian muſste, was er angefangen hatte, auch vollenden. Er durfte ſeinen Platz nicht verlaſſen, one varher die Chriſten alles Einfluſſes auf den Stat beraubt, ane ſie vam Hafe, aus dem Heere, aus allen Statsämtern vertrieben, ane ſie rechtlas gemacht, unterdrückt und vernichtet zu haben. Das forderten die Prieſter und Galerius, und damit waren heidniſche Hafleute und Kriegsoberſten einverſtanden. Diakletian gab nach und ließ zwiſchen ſeinem bis zum Ende ſeiner Regierung aufgeſchabenen Triumph und die Vicennalien den Ausbruch der Chriſtenverfalgung, des letzten furchtbaren Kampfes zwiſchen Heidentum und Chriſtentum in der alten Welt fallen. Am Ende des Kampfes war die heidniſche Statsreligian zerſtört. Es falgte das kurze Zwiſchenreich des indifferenten Theismus und dann der Sieg des Chriſtentums, welches ſich in hierarchiſcher Form zur

ausschließlichen Statskirche machte und den Thron der neuen Dynastie, die den Platz der wechselnden Herrschervielheit Diokletians eingenommen hatte, weihte und stützte.

Tagis, der magister haruspicum, erklärte einst bei Untersuchung der Eingeweide der Opfertiere, dass die Opfer keine Wirkung hätten, weil Soldaten, mit dem Kreuzeszeichen behaftet, zugegen wären. Galerius wirkte infolge dessen im Jare 298 den Befehl aus, dass alle Saldaten an den Opfern selbst teilnehmen sollten. Da traten sehr viele Christen aus dem Heere aus, andere blieben, wurden aber in Anklagen auf Majestätsbeleidigung verwickelt. Am Geburtstage des Kaisers warf der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika Gürtel, Stab und Schwert van sich, weil er Opfern beiwonen musste und den hölzernen und steinernen Göttern, den tauben Götzen, nicht länger dienen wollte. Er wurde hingerichtet. Das war das Vorspiel zur großen Verfalgung, welche nach mehr als vierzigjäriger Taleranz im Jare 303 über die Christen hereinbrach. Diokletian war nicht lange nach dem in Rom gefeierten Triumphe nach seiner Residenzstadt Nikamedien zurückgekehrt, als plötzlich am 23. Febr., am Feste der permiralia, Prätorianer in die prächtige Hauptkirche von Nikomedien eindrangen, sie ausplünderten und zerstörten. Am 24. Februar wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, welches die gattesdienstlichen Versammlungen der Christen verbat, die Auslieferung und Verbrennung aller Handschriften der Bibel und die Niederreißung der Kirchen befahl. Ferner wurden alle christliche Statsbeamten unter Andrahung des Verlustes ihrer Ämter zum Opfern angehalten. Alle Christen fallten ihre Rechte als Bürger und freie Männer verlieren und christliche Sklaven fallten niemals frei werden dürfen. Übrigens wurde in der gerichtlichen Untersnchung gegen Christen jedes Standes der Gebrauch der Falter erlaubt. Ein Christ vom Hofe spottete über die noch nicht befriedigte Triumphlaune des Kaisers, die sich von den Sarmaten und Goten nun gegen die friedlichen Christen richtete, und riss das Edikt ab. Dafür wurde er hingerichtet. Es brach Feuer im Palaste zu Nikamedien aus, und Christen wurden als vermutete Anstifter verhaftet und gefoltert. Eine nachmalige Feuersbrunst hatte das schonungsloseste, grausamste Verfaren gegen alle, auch die höchsten christlichen Hofbeamten zur Folge. Als ferner die Nachrichten van Empörungen in Armenien und Syrien einliefen, wurde ein zweites Edikt erlassen, das alle Vorsteher der Gemeinden gefangen zu setzen gebot. Ihm falgt bald ein drittes Edikt des Inhaltes, dass die verhafteten Christen, wenn sie freiwillig opferten, freigelassen, wenn nicht, auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Ein viertes Edikt vom Jare 304 befahl endlich, dass alle Christen ane Unterschied auf jede Weise zum Opfern genötigt würden. Diese Maßregeln brachten einen großen Schrecken hervor. Viele überlieferten die heiligen Schriften und vermehrten dadurch die Zal der lapsi um die Klasse der traditores. Die ausgehändigten Schriften wurden öffentlich verbrannt. Viele verheimlichten aber den Besitz der Bibel, spielten andere Schriften statt der Bibel den Behörden in die Hände, aber zeigten auch freiwillig den Besitz und zugleich die Verweigerung der Überlieferung der Bibel an. Oft waren die Beamten sehr nachsichtig, ließen sich gern täuschen und ärgerten sich über die aufdringlichen Bekenner. Aber die Heftigkeit der Verfolgung wuchs von Edikt zu Edikt und die Zal derer, welche darunter den Tod erleiden mussten, wurde sehr groß. Die Wut der Verfolger erfand scheußliche Qualen, aber auf der anderen Seite entwickelte sich bei den Christen eine immer größere Standhaftigkeit und eine Märtyrerfreudigkeit, welche sich bis zum wansinnigen Suchen des Tades steigerte. Es fehlte nicht viel, dass die Märtyrer noch bei Lebzeiten angebetet wurden, und der Hass, welcher die Nachgiebigen traf, zerrüttete viele Gemeinden. Aus diesen Zerrüttungen ist das meletianische Schisma in Ägypten und das donatistische Schisma in Afrika entstanden. Nachdem die Verfalgung in allen Teilen des römischen Reiches außer in den westlichsten, in welchen sich Constantius Chlorus mit der Niederreißung von Kirchengebäuden begnügte, zwei Jare gewütet hatte, trat Diokletian, der seine glorreiche Regierung so schmachvoll endigte, mit dem Fluche der Christen beladen am 1. Mai des Jares 305 mit Maximian in

den Privatstand zurück. Galerius und Constantius wurden Auguste und von Galerius wurden Maximinus und Severus zu Cäsaren ernannt. Der übergangene Constantinus, der Son des Constantius, kounte nicht lange unter der Aufsicht des Galerius erhalten werden. Bei seinem Vater angekommen, wurde er nach dem plötzlichen Tode desselben vom Heere zum August ausgerufen im Juli 306. Damit war das Zeichen zum Bürgerkriege gegeben, der mancherlei Kronprätendenten sich erheben ließ. Constantinus mußte den Kampf mit allen aufnehmen und da er sich von Anfang an zu Gunsten der Christen erklärte, so wurde von allen übrigen Augusten und Cäsaren die diokletianische Verfolgung mit großer Entschiedenheit und Grausamkeit fortgesetzt. Sie wurden darin von Galerius angefürt, den nur sein Cäsar Maximinus an Wut übertraf. Dieser gebot im Jare 308, daſs alle zerfallenen Tempel widerhergestellt würden, daſs alle Christen opferten, und von dem Opferfleische genössen, und ließ endlich alle zum Verkauf gebrachten Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwein besprengen. Er machte viele zu Märtyrern, auch den Tribunen Mauritius, der mit 70 Soldaten zu Apamea in Syrien von Maximin (oder von Maximian) hingerichtet worden ist und dessen Schicksal der Sage von der legio Thebaica zu Grunde liegt. Galerius brachte die Verfolgung zum Stillstand, als er die Nähe des Todes empfand. Er erließ im Jare 311 im Namen aller Kaiser ein Edikt, worin er gestand, daſs ihre Absicht, die Christen zu ihrer väterlichen Religion zurückzubringen, nicht erreicht und die Christenheit durch die Störung ihres eigenen Gottesdienstes nach seiner Ansicht zu völliger Gottlosigkeit gebracht worden wäre. Er gewärte ihnen nun Verzeihung, erlaubte ihnen, wider Christen zu sein und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten, und forderte sie auf, zu ihrem Gotte für sein und des Reiches Wol zu beten. Galerius starb und Maximinus ließ im Oriente die Verfolgung erneuern, ebenso Maxentius, der Son Maximians in Italien. Hier hatte sie ein Ende, als Maxentius 312 dem Constantinus erlag; dort setzte sie Licinius fort, nachdem er den Maximinus 313 beseitigt hatte, mußte sie aber, als ihn Constantinus 314 zum Frieden nötigte, für immer ruhen lassen. Diokletian hatte in seinem Lagerpalaste bei Salona keine lange Ruhe gefunden. Er war schon 307 hervorgezogen worden, um den Licinius durch seine Auktorität zu stützen. Aus Furcht vor diesem und vor Constantinus hatte er sich endlich im Jare 313, als bereits alles Schiffbruch gelitten hatte, was von ihm ausgegangen war, selbst vergiftet.

Albrecht Vogel.

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, gest. um 394, einer der Meister der antiocheniſchen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen die klassische Litteratur studirt, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119). Ein Doppeltes wurde jetzt das Ziel und die Signatur seines Lebens: asketische Tugendvollkommenheit und Glaubensverteidigung der Kirche. Daſs er in Gemeinschaft mit Karterius als Abt einem Mönchsverein in oder bei Antiochien vorgestanden habe, ist kaum mehr als ein Missverständnis, veranlaſst durch falsche Kombination einiger Umstände im Leben des Chrysostomus (Socrat. h. e. 6, 3; Sozom. 8, 2). Aber dem vorgesteckten Ideale der Mönchsheiligkeit strebte er mit einer Energie und Hingebung nach, daſs er, ein wandelndes Skelett im abgezehrten Leib, nur den Schatten einer Menschengestalt mit sich umhertrug (Facund. defens. trium capitul. 4, 2). Mit dem gleichen Eifer widmete er sich den öffentlichen Angelegenheiten, seit die bedrohte Lage der Kirche in Antiochien das Bewuſstsein der amtlichen Verpflichtung verschärfte. In dieser Metropole des römischen Ostens hatte Julianus, als er auf dem Perserzuge daselbst Winterquartiere hielt, den Tempel des Daphneschen Apollo prachtvoll restauriren lassen und setzte alle Hebel in Bewegung, um die sonst durchaus christliche Bevölkerung wider für den Dienst des Gottes zu gewinnen. Hier besaſsen die meisten christlichen Sekten Konventikel. Hier hatte auch der Arianismus eines seiner Hauptlager und der despotische Kaiser Valens ließ, [illegible]er Juden und Häretiker mit seiner Gunst auszeichnete, die Anhänger des

spiegelte die meletianische Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen.

Es begreift sich aus dieser Sachlage zur Genüge, daſs das öffentliche Wirken Diodors von vorn ab eine überwiegend polemische Richtung nehmen muſste, und daſs seine Schriften, deren die spätere syrische Kirche nach über 60 kannte, großenteils Streitschriften waren. Sie richten sich gegen alle namhaften Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, bald so, daſs sie den Gegensatz mehr prinzipiell, vielleicht auch vorherrschend positiv dogmatisch behandeln, (wie sich z. B. aus den Titeln *περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως* schließen läſst), bald ja, daſs sie einzelne Hauptlehren in Anspruch nehmen (wie *περὶ ζώων καὶ θυσιῶν — περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης*). Speziell und namentlich sind unter den Philosophen Plato, Aristoteles, Porphyrius, unter den Häretikern die Manichäer, Eunomianer, Apollinaristen (*πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*), Sabellius, Marcellus, Photinus bekämpft. Die Meinungen der Häretiker über die Seele widerlegt der Traktat *περὶ ψυχῆς*.

Auch mit den Mitteln praktisch kirchlicher Tätigkeit hat Diodor dem Heidentum und Arianismus entgegengewirkt. Und die hier erlangten Erfolge machten seinen Namen zu einem der gefeiertsten in der orientalischen Kirche, während im gleichen Verhältnis sich die Erbitterung der Feinde verdappelte. Die Arianer bedrohten ihn mehr als einmal selbst am Leben.

Die persönliche Überzeugung Diodors gehörte von Anfang an dem nicänischen Bekenntnisse. Noch als Laie unter Constantius hatte er in Verbindung mit seinem Freunde Flavianus, während der Arianer Leontius auf dem antiochenischen Bischofsstul saſs, die Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer zu nächtlichen Gottesdiensten versammelt. Nach Theodoret (h. e. 2, 19) fall er damals auch den Wechselgesang beim Gottesdienst eingefürt haben, was indes nach einer anderen Nachricht bei Theodorus von Mopsueste (Nicetae Acominat. thesaur. orthod. 5, 30) darauf zu beschränken sein wird, daſs die beiden Freunde die im syrischen Kultus längst übliche Sitte in den griechischen Gottesdienst übertrugen und hierdurch die Urheber ihrer allgemeineren Verbreitung wurden. Als der mildgesinnte Meletius im Jare 360 den Bischofsstul van Antiochien bestieg, schloſs er sich sogleich an ihn an und übernahm, ja ast der Bischof der Feindschaft der Arianer weichen muſste, wie früher die Sarge für die verwaiſte Gemeinde. Aus den Kirchen verdrängt, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachbarberge, an das verdeckte Ufer des Orontes oder wo sonst sich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkalonnen diese Feldgattesdienste auseinandersprengten, wanderte er von Haus zu Haus, um die Gläubigen in der Treue gegen die orthodoxe Lehre zu erhalten (Theodoret. h. e. 4, 22). One Obdach, one sichere Einkünfte, lebte er in dieser Zeit allein von der freien Liebe der Gläubigen. Im Jare 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien, wo sich sein Verhältnis zu dem graſsen Basilius knüpfte (epistol. 187). Sechs Jare später wurde er durch Meletius zum Bischof van Tarsus geweiht. Als salcher nahm er an der ökumenischen Synode von Konstantinapel (381) teil und sall hier die Wal des Nektarius zum Patriarchen von Konstantinopel veranlaſst haben (Sozomen. h. e. 7, 8). Dasselbe Konzil übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8). Ein kaiserliches Edikt (cod. Theodos. l. XVI, tit. 1, l. 3) nennt ihn als vierten in der Reihe der Bischöfe, nach deren Urteil die Frage der nicänischen Orthodaxie und so die Zugehörigkeit zur kathalischen Kirche entschieden werden sallte. Sa als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter den Zeitgenaſſen hochgeehrt, hatte er kaum ein halbes Jarhundert nach seinem Tode das Geschick, daſs der Verdacht des Häretischen auf ihn fiel. Diese Wendung veranlaſste der nestorianische Streit. In Gemäſsheit zu dem Bestreben der Antiochener, dem Menschlichen im Leben Christi wie in der Schrift die durch einen überspannten Idealismus bedrahte Bedeutung zu sichern, hatte Diadar im Kampf mit Apallinaris über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus eine Theorie aufgestellt, welche die eine gattmenschliche Persan dua-

liſtiſch in zwei Perſonen aufzulöſen ſchien. Die beiden betreffenden Hauptſchriften ſind: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. cod. 102). Nach den Bruchſtücken der erſteren bei Marius Mercator (ed. Baluze p. 349 sqq.) und Leontius Byzant. (c. Nestor. et Eutych. l. 3 in Canis. lectiones antiquae ed. Basnage I, p. 591 sq.) unterſchied Diodor einen doppelten Son Gottes, den Gottlogos und den Son Davids. Jener iſt dies von Natur, dieſer durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, ſondern den durch den heiligen Geiſt erzeugten Menſchen. Es gibt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos ſeinem Weſen nach abſolut vollkommen iſt, ſo kann, was die Schrift (wie Luk. 2, 52) von Entwickelung im Leben des Erlöſers erzält, ſich nur auf ſeine Menſchheit beziehen. Durch Fortſchreiten in der Weisheit iſt Chriſtus groß geworden. Das Geheimnis der Menſchwerdung beſteht in der Annahme eines vollkommenen Menſchen durch den Logos. Das Verhältnis der beiden Naturen iſt kein anderes als das Inwonen des Logos in dem Menſchen Jeſus, wie in ſeinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieſer Verbindung läſst ſich auch wol der Son Davids Son Gottes nennen, aber er iſt dies nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebürt gleicherweiſe der Menſchheit Chriſti, vorausgeſetzt daſs man den Unterſchied der Naturen unverwiſcht erhält. Auch in den Propheten hat der Geiſt Gottes gewont, doch nur momentan und in quantitativ geringerem Maß. In Chriſtus wonte er beſtändig und in ungeteilter Fülle. Wenn die Schrift als Grund für die Menſchwerdung Gottes die Sünden der Menſchen angibt, ſo folgt, daſs die Menſchwerdung nicht auf einer im abſoluten Weſen Gottes liegenden inneren Notwendigkeit, ſondern auf einer freien Tat göttlicher Erbarmung beruhte.

Bei dieſer ethiſch-dynamiſchen Betrachtungsweiſe, welche es nicht über ein äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen hinausbrachte, vermittelt von ſeiten des Logos durch das virtuelle Inwonen in der Menſchheit Chriſti, von ſeiten des Menſchen Jeſus durch fortſchreitende ſittliche Vollendung oder Vergöttlichung, konnte das entwickeltere chriſtologiſche Bewuſstſein nicht ſtehen bleiben. Zumal ſeit leidenſchaftlicher Parteieifer den entſtellten Neſtorianismus geradezu als Häreſie ausſtieß, konnte nicht fehlen, daſs der Rückſchlag hievon zugleich die Chriſtologie der älteren Antiochener traf. In dieſem Sinne hatte ſchon der ränkevolle Patriarch Cyrill von Alexandrien ſeit 432 die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopſueſte betrieben. Allein den gefärtichen Handel ſchlug damals noch ein kaiſerliches Edikt nieder, da die geſamte ſyriſche Kirche einen ſolchen Angriff auf die Rechtgläubigkeit ihrer verehrten Lehrer mit Entrüſtung zurückwies. Erſt der Biſchof Flavian von Antiochien, gedrängt durch die Monophyſiten, verſtand ſich zum Anathem über die Schriften Diodors und des Theodorus (499). In den Akten der fünften ökumeniſchen Synode (553) findet ſich ein ſolches über Diodor nicht. Aber allgemein blieb in der griechiſchen Kirche der Vorwurf des Häretiſchen auch auf ſeiner Chriſtologie haften. Die meiſten der Schriften, welche das Feuer der Arianer verſchont hatte, gingen ſeitdem unter. Nur bei den Neſtorianern hat ſich eine kleine Anzal erhalten, und wie das des Theodorus wurde ſein Andenken unter ihnen ſelbſt gottesdienſtlich gefeiert.

Weniger Eigentümliches als auf dem Gebiete des Dogma, hatte Diodor als Exeget. Seine Kommentare faſt über die ganze Bibel forſchten, entſprechend den grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegungsgrundſätzen der Schule (Socrat. h. e. 6, 3, Sozom. h. e. 8, 2), vorzugsweiſe nach dem Wortſinn. Aber dieſes Auslegungsprinzip, weit entfernt eine mechaniſch rohe Buchſtäblichkeit zu begünſtigen, ſollte vielmehr eine Auffaſſung fördern, welche, überall ausgehend von den Sprachgeſetzen und den geſchichtlichen Beziehungen und die Schrift als ein organiſches Ganze begreifend, ebenſo dem geſchichtlichen als dem idealen Element namentlich [illegible] bezu[illegible] auf das Meſſianiſche ſein Recht angedeihen ließe. Von dieſem Geſichtspunkt [illegible]ieb Diodor im Anhang zum Kommentar über die Sprüchwörter die [illegible] *τῆς διαφορᾶς θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* gegen die Alexandriner. Und [illegible]ieſer Grundſatz der *θεωρία* als Einſchauen in die über den Wort[illegible]ten, doch ihm weſentlichen idealen Beziehungen nicht hinderte,

daſs Diodor nach dem ihm wie allen Antiochenern eigenen Reflexionsſtandpunkt nur zu oft das typiſch-perſpektiviſche, übernatürliche Element der Schrift aus den Augen verlor, ſo zeichneten ſich im übrigen ſeine Kommentare durch ſprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluſs der Dogmatik, durch umſichtiges Auseinanderhalten der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarungsſtufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit ſehr vorteilhaft aus. Nur weniges von ihnen findet ſich zerſtreut in den Katenen. Die durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852, I, p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateiniſchen Scholien Victors von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus ſind von geringem Wert und hinſichtlich ihrer Echtheit nicht unzweifelhaft.

Schließlich hat Diodor nur noch eine zweifache Bedeutung für die Dogmengeſchichte. Er wurde der Begründer des kosmologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes (*περὶ εἱμαρμένης*, Phot. cod. 228), wofür er den Ausgang vom Begriff der Veränderlichkeit der Welt nahm, und beſtritt die Ewigkeit der Höllenſtrafen (*περὶ οἰκονομίας*, bei Assemani bibl. orient. III, 1, p. 324), aus dem Grund, daſs ſie im Widerſpruch mit der göttlichen Vorherbeſtimmung der Menſchen zur ſeligen Unſterblichkeit ſei.

Das vollſtändige Verzeichnis der Schriften Diodors bei Suidas (unt. d. W. *Διόδωρος* ed. Bernhardy T. I, p. 1379 sq.), dem neſtorianiſchen Metropoliten Ebed Jeſu (Asseman. bibl. orient. III, 1, p. 28 sqq.), und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX, p. 277 sqq.). Diodor war kein ſchöpferiſcher Geiſt und ſeiner ſchriftſtelleriſchen Fruchtbarkeit mag oft die erforderliche Tiefe oder Gründlichkeit gefehlt haben. Aber mit einem umfaſſenden Wiſſen verband er eine dialektiſch ſcharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer verſagten ſelbſt Gegner die Bewunderung nicht. Sein Leben ſteht vorwurfsfrei. Denn auch ſein Anteil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15; Sozom. h. e. 7, 3. 11) unterliegt, wenn nicht der ganze Vorfall eine bloße Erfindung iſt, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23). Was ihm geſchichtlich noch eine beſondere Wichtigkeit gibt, iſt, daſs er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichſten Lehrer heranbildete. In ſeiner Schule reiſten die beiden großen Väter der griechiſchen Kirche: Theodorus von Mopſueſte, in welchem die antiocheniſche Theologie ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chryſoſtomus, welcher, antiocheniſche Nüchternheit mit Gemütstiefe verbindend, der Kirche das ſeltene Bild eines durch Leben und Lehre gleich herrlichen Kirchenfürſten darſtellte. Vgl. Neander, Der heilige Johannes Chryſoſtomus, 3. Aufl., I, S. 27 ff.; Ernesti, Opusc. theol. p. 498 sqq. **Semiſch.**

Diognet, Brief an, ein Kleinod des chriſtlichen Altertums, welchem in Geiſt und Faſſung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapoſtoliſchen Zeit gleichſteht. Dieſe hervorragende Stelle gibt ihm nicht die Neuheit oder der Reichtum der Gedanken, noch auch das Tiefgeſchöpfte des dogmatiſchen Inhalts oder der apologetiſchen Beweisfürung. Das alles iſt mäßig und eine ſpätere Zeit konnte den Brief nahezu häretiſch finden. Aber einen außerordentlichen Zauber übt er durch die edle Einfalt und Innigkeit eines Glaubens, welcher, im Bund mit einer ſeinen klaſſiſchen Bildung, die göttliche Warheit des Chriſtentums als ein innerlich Selbſterlebtes hat und von dieſer Erfarungstatſache des harmoniſch geſtimmten Gemütes in blühendem, ſchwungvollem Ausdruck Zeugnis gibt. Der Verfaſſer teilt nicht mehr die volle Glaubensunmittelbarkeit der apoſtoliſchen Väter, er hat aber auch noch kein Intereſſe für durchgebildete chriſtliche Spekulation. Sein dogmatiſcher Standpunkt iſt der des Übergangs, wo Glaube und Erkennen, Leben und Wiſſen weſentlich eines, wie in der Knoſpe die Blume und Frucht, eben in den Unterſchied ſeiner Momente auseinander zu treten den Anſatz nimmt.

Der Brief iſt ein Antwortſchreiben. Diognet, ein vornehmer und gebildeter Heide, wie man wenigſtens aus dem ihm erteilten Prädikat *κράτιστος* ſchließen darf, angeregt durch wargenommene Beweiſe von Todesverachtung der Chriſten, wünſcht Aufſchluſs über dieſe ihm rätſelhafte Erſcheinung. Er hat nach dem Glauben und Kultus des Chriſtentums, nach ſeinem Unterſchied von Heiden- und Judentum, nach dem Grund ſeines ſo ſpäten Eintrittes in die Welt, nach

Quell und Wesen der die Christen auszeichnenden Weltverachtung und Bruderliebe gefragt. Diesem Verlangen entspricht der Brief durch eine kurze *Skizze der christlichen Sitte und Lehre*, ane dass er den Anspruch macht, in das eigentliche Geheimnis des Christentums einzudringen, weil dies dem Menschen unmöglich sei. Vorausgeschickt ist eine flüchtige Schilderung des Heiden- und Judentums.

Das Heidentum ist nichts als roher Götzendienst, d. h. Anbetung lebloser Göttergebilde von irdischem Stoff. Das Judentum, welches vor ihm zwar den Vorzug einer reineren Gotteserkenntnis hat, steht ihm gleichwol an Torheit vollkommen gleich, insdesondere durch den sinnlichen Opferdienst und das kleinliche Ceremanialgesetz. Dagegen auf den höchsten Pasten hat Gott die Christen gestellt. Gleichgültig gegen die Trennungen des natianalen und sacialen Lebens, daher durch keine sichtdaren Merkmale van den übrigen Menschen geschieden, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überdietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper, heimatslas auf der Erde, in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Das Christentum selbst, keine bloß menschliche Erfindung und Schulmeinung, hat die Gewär seines göttlichen Ursprungs, objektiv in der Stiftung durch den Son Gottes, den weltschöpferischen Logos, welchem der unwandeldare, unsichtbare, allmächtige, allgute Gatt vermöge ihrer immanenten ökanamischen Wissenseinheit den gesafsten Ratschlufs der Erlösung allein seit Ewigkeit mitgeteilt hat, sudjektiv in der Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer, dem Zeichen der Gegenwart Gottes. Alle ware Gotteserkenntnis stammt aus Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Geistesorgan, welches den geaffenbarten Gott sieht. Die vorchristlichen Geschlechter überließ Gatt langmütig dem Spiel ihrer Lüste und Begierden, nicht als hätte er Wolgefallen an salchem ungeordneten Treiben, sandern damit klar würde, wie nicht eigene Kraft nach das Verdienst der Werke die Krone des Himmels gewinne. Erst nachdem das Maß ihrer Sünden vall war, affenbarte er sich in der Menschwerdung seines Sones. Selbst sündlos, wurde dieser das Lösegeld für die Verlarenen. Aus dem Bewufstsein der durch seine Gerechtigkeit gewirkten Rechtfertigung entspringt das Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Aus beidem die Liebe, welche, wesentlich Gattänlichkeit und furchtlos gegeu die Schrecken des Tades, in ihrer Erhebung üder die Welt und in der dienenden Hingebung an den Nächsten schan hier varauend die Seligkeit des Himmels schmeckt.

Dies sind die Grundgedanken des Briefes, dessen *Ursprung* nach Inhalt und geschichtlichem Hintergrund in eine Zeit fällt, wo die Kirche, bereits scharf ausgesandert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewufstsein ihrer welthistorischen Bestimmung erhab.

Äußere Zeugnisse über seine Entstehungszeit besitzen wir nicht, wie überhaupt jede histarische Tradition über ihn bis auf das einzige bekannte Manuskript aus dem 13. Jarhundert fehlt. In dieser Handschrift, welche uns deu Brief nicht one Lücken und mit mancherlei Verderbnissen überliefert hat — sie selbst ging im Brand der Stadt Straßburg (1870) mit unter — hatte der Brief seine Stelle am Schlufs mehrerer (vermeintlicher) Schriften Justins und war gleichfalls als Werk dieses Kirchenvaters bezeichnet. Dieselbe Bezeichnung trägt er in dem Apagraphum, nach welchem der Brief in der ältesten Ausgabe des H. Stephanus (1592) gedruckt ist. Wenn hierdurch natwendig die Frage nach seinem Verhältnis zu Justin ein Hauptgegenstand der Untersuchungen werden mufste, seit die gelehrte Forschung sich auf seine Entstehungsverhältnisse richtete, und die Meinungen hierüber lange Zeit äußerst geteilt blieben, darf gegenwärtig und wol für immer diese Frage in *dem Sinne* als entschieden betrachtet werden, dass der Brief *in keinem Falle eine Arbeit des Märtyrers Justin* sein könne.

Gegen Justin spricht alles, was das Spezifische seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit ausmacht. Zunächst die Sprache. Im Brief eine fast klassische Reinheit des griechischen Ausdrucks neben durchsichtigem, gedrängtem Satzbau, eine glatte, durch Antitheseu belebte Diktion bei woldurchdachter und strengfestgehaltener Stoff-

gliederung. Bei Justin eine inkorrekte, matte, im Satzbau verwickelte und durch zallose Abschweifungen ermüdende Darstellung, welche, selbst wo sie einen höheren Flug zu nehmen versucht, sich kaum über die Alltagssprache des Lebens zu erheben vermag.

Derselbe Abstand widerholt sich im Materiellen des Ideeenkreises, und zwar nicht bloß in vereinzelten, untergeordneten, Schwankungen leicht ausgesetzten Gedanken, sondern im ganzen der religionsgeschichtlichen Weltansicht, wärend die nebenher laufenden Berürungspunkte bloße stereotypirte Gemeinsätze der sich ausbildenden Apologetik sind. Vor allem kommt in betracht: 1) Die ausschließliche Auffassung der Heidengötter als toter Gebilde der Menschenhand (c. 2), in welchen Justin vielmehr die Symbole, Erscheinungsformen und Stationsorte der mit den Göttern des Heidentums identischen Dämonen sieht. Es läßt sich jene grobsinnliche Betrachtung nicht mit der Rücksicht auf den volkstümlichen Götterdienst rechtfertigen, da ja die Frage (c. 1) nicht dem Aberglauben der Volksreligion, sondern dem religiösen Gegensatz des Heidentums zum Christentum in seiner ganzen Weite galt und ein christlicher Apologet, welcher noch eine höhere Seite des Götterdienstes kannte und gelten ließ, am wenigsten sie gegen einen Vertreter des gebildeten Hellenismus verschweigen durfte. 2) Das schroffe Urteil über das Judentum (c. 3. 4), welchem nicht bloß der göttliche Ursprung und jeder Offenbarungscharakter, sondern selbst die ethische Bedeutung seiner gesamten Institutionen, der Beschneidung, Opfer, heil. Zeiten u. a. abgesprochen wird, wärend für Justin sich die Einheit der Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testament vorzugsweise vermittelt durch den prophetischen Inhalt des Alten Testaments und durch die pädagogische Bestimmung des Gesetzes als Erziehungsmittel für das hartnäckige Volk Israel. Von einem Judentum der späteren Entartung im Unterschied von dem Judentum des Alten Testamentes ist im Brief nirgends die Rede. Ein solches Judentum als Erscheinung des gemeinen Lebens würde auch sehr übel in den apologetischen Ramen passen. Vollends im Ton des Hones, wie dies geschieht, konnte, wer auch nur entfernt an eine göttliche Anordnung des Ceremonialgesetzes glaubte, one Impietät nicht von diesem sprechen. 3) Das auffallende Schweigen über die vorchristliche Offenbarungstätigkeit des göttlichen Logos, ja das Ableugnen jedweder besonderen Offenbarung Gottes, wonach es fast scheint, als habe vor dem Christentum es gar keine ware Religion, welche allein auf Offenbarung beruht, gegeben (c. 8. 9). Gerade jene Offenbarungstätigkeit des Logos ist eine der Grundideeen, durch welche für Justin die an sich getrennten Welten der vor- und nachchristlichen Zeit in ein großes Ganze der göttlichen Menschenerziehung sich zusammenschließen. Mit ihr rechtfertigt er die universelle, absolute Bedeutung des Christentums und weist den heidnischen Vorwurf der Neuheit desselben zurück (apol. 1, 46). Es kommt hierbei nicht bloß auf die Idee des *λόγος σπερματικός* an. Das Durchschlagende ist, dass der Brief in seiner Weltansicht überhaupt keinen Raum für eine spezielle Vorbereitung des neutestamentlichen Gottesreiches hat. Plötzlich, unerwartet bricht das Christentum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Notwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsrates, sondern die göttliche Absicht, der Menschheit durch die volle Tiefe ihres Falles die Dringlichkeit der rettenden Gnade zum Bewusstsein zu bringen, begründet den Aufschub der Erlösung.

So groß hiernach die Kluft ist, welche den Brief an Diognet von Justin trennt, so mächtig spiegelt im übrigen alles, was für seinen Inhalt wesentlich ist, die Gestalt der Kirche des zweiten Jarhunderts. Abgesehen von einer kleinen Zal älterer Gelehrter, welche in der apostolischen Einfalt und missverstandenen Andeutungen des Briefes die Anzeichen des ersten christlichen Jarhunderts zu entdecken meinten (Tillemont, Gallandi u. a.), war es neuerdings die fast ausnahmslose Überzeugung, dass seine Entstehungszeit die des 2. Jarhunderts und zwar die der ersten Hälfte desselben sei (Dorner, Großheim, Hefele, Luthardt, Möhler, Otto, Tzschirner u. a.). Erst seit Overbeck (1872, Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875, 1, S. 1 ff.) den Brief als eine unhistorische Fiktion, welche Gedanken über christliches Wesen in die Form eines apologetischen Sendschreibens

an einen Heiden unter Justins Namen gekleidet habe, in die Epoche nach Konstantin verlegte, haben einzelne Forscher, welche gegen diese Hypathese die Geschichtlichkeit der im Brief vorausgesetzten Situation verteidigten, seine Abfassung in die zweite Hälfte des 2. Jarhunderts hinadgerückt (Hilgenfeld, Lipsius, Keim, Gaß) oder sie gingen selbst nach über diese Grenze hinaus (Harnack 170—310, Zahn 250—310).

Dass der Brief keine blaße rhetorische Stilübung, sondern eine Tat des Lebens sei, beweist die lebendige Frische und die Naturwarheit, welche uns aus jedem seiner Warte entgegentritt, sawie der bittere Ernst des Kriegsstandes, in welchem er sich mit der Gesamtkirche gegenüber dem Heidentum und Judentum weiß. Die charakteristischen Kennzeichen des 2. Jarhunderts aber, soweit sie im Briefe zum Ausdruck kammen, sind die gänzliche Neuheit des Christentums und die naive Unbekanntschaft seldst hachgestellter und gebildeter Heiden mit ihm (c. 1); das christliche Grundgesül der Fremdlingsschaft in dieser Welt (c. 5. 6); die Allgemeinheit und Leidenschaftlichkeit des Christenhasses, warin sich Heiden und Juden die Hand reichten; die unaufhörlichen Verfalgungen, welche kein Mittel der Verleumdung, Lästerung, Verwünschung, Beschimpfung, Beraubung, Misshandlung, Gewalttat gegen die Götterfeinde unversucht ließen, und inmitten dieser Verfolgungsstürme mit ihren Feuersäulen und Tierhetzen eine Standhaftigkeit, Begeisterung und Todesfreudigkeit der Christen, welche, wärend man sie als Übeltäter verurteilte, sich als die im Leiden Siegreichen und durch die Weltschmach Verherrlichten fülten; das hierdurch verstärkte stolze Seldstbewusstsein, dass sie die Seele der Welt, die Erben der Zukunft seien; endlich das ungeachtet aller Unterdrückungsmaßregeln unaufhaltsame Fortwachsen der Kirche (c. 5—7. 10). Es ist, ganz wie der Brief es deschreibt, der Volkshas, welcher sich wider das Christentum kehrt und, weil er nur blinder Leidenschaft oder dunkeln Instinkten folgt, keine Ursache seiner Feindschaft anzugeben weiß. Wie in der histarischen Weltlage und ihrer Rückwirkung auf die Christen, so reflektirt sich das Bild des 2. Jarhunderts in der Apologetik und der (vielleicht an Tatian sich anschließenden) Christalagie des Briefes, nur dass derselbe nicht durchweg im traditianellen Farwasser einhergeht, überhaupt keine abfichtsvalle, für die Öffentlichkeit berechnete Apalagetik treibt und in dem Abschnitt über die Herrlichkeit des Christenledens dem herrschenden Weltbewusstsein und den überall in der Welt sichtbaren sittlichen Wirkungen des Christentums einen Ausdruck leiht, welcher durch das Sententiöse, Antithetische, beziehungsweise Gesuchte der rhetorischen Diktian disweilen den Anschein einer gewissen Einseitigkeit aber Abstraktheit gibt. Das Rätsel der Palemik aber, welche über den Kultus des griechisch-römischen Heidentums nichts weiter zu sagen weiß, als dass er sinnlose Idalalatrie, und von der Philasophie, dass sie nicht viel mehr als leere, läppische Gaukelei sei; welche ferner das Judentum, ane des Alten Testaments und seiner Gattesoffenbarungen mit einem Worte zu gedenken, mit dem Heidentum auf völlig dieselbe Linie stellt, bleibt unerklärt, in welches Jarhundert man auch die Abfassung des Briefes setzen walle. Ja das Unbegreifliche würde steigen, wenn diese Polemik als bloße Fiktian, welche in der Zeit ihres eigenen Ursprungs kein denkbares Mativ für sich hatte, einem willkürlichen schriftstellerischen Interesse hätte dienen sollen.

Eigentlich Gnastisches enthält der Brief nicht. Es läfst sich auch nicht behaupten, dass er bis zur vallständigen Verwerfung des Alten Testaments fortgeschritten sei, an welches er vielmehr einzelne, freilich unbedeutende Anklänge hat (c. 2. 7). Erwägt man indes die auf kirchlichem Standpunkt unerhörte Vorstellung vam Judentum und der vorchristlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit, sa kann darüber kein Bedenken sein, dass der Verfasser, gleichwie ein kathalischer Marcion, salchen Kreisen nicht fern stand, in welchen die überspannte gnostische Absolutheit und Geistigkeit des Christentums Widerwillen gegen das Judentum und seine Offenbarungen weckte.

Über die schan handschriftlich nicht zweifelhafte Unechtheit der beiden Schlusskapitel (11. 12) bedarf es keiner weiteren Aussürung. Ihr Zweck sollte wol sein,

als eine Art Auslegungsnorm die anstößig befundenen freieren Äußerungen des Briefes in das Bett einer strengeren Orthodoxie zurückzuleiten.

Die älteste Druckausgabe des Briefes veranstaltete H. Stephanus (1592); eine nach der Straßburger Handschrift bedeutend verbesserte Otto (zuerst in opp. Justin. 1843; umfassender in opp. Justin. ed. 2. 1849 und in epistol. ad Diognet. Justini nomen prae se ferens. Lips. ed. 2. 1852). Neue textkritische Versuche von Hollenberg (der Brief an Diognet, Berlin 1853), Hefele (patr. apostol. opp. ed. 4. Tub. 1855) und Krenkel (ep. ad Diognet. Lips. 1860). — Untersuchungen über Inhalt und Entstehung des Briefes von Möhler (gesammelte Schriften I, S. 19 ff. Patrologie I, S. 164 ff.); Großheim (de epist. ad Diognet. 1828); Semisch (Justin. d. Märt. I, S. 172 ff.); Otto (ep. ad Diognet. 1852, p. 9 sqq.); Snöck (introd. in ep. ad Diognet. Lugd. Bat. 1861). Gegen Overbeck, resp. zur Feststellung der Abfassungszeit des Briefes: Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theologie 1873, II, S. 270 ff.); Lipsius (literar. Centralblatt 1873, N. 40), Keim (protest. Kirchenzeitung 1873, S. 285 ff., 309 ff.); Gaß (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, IV, S. 474 ff.); Zahn (Gött. gelehrte Anzeigen 1873, III, S. 106 ff.); Harnack (patr. apost. opp. Lips. 1875, I, p. 214).

Semisch.

Dionysius von Alexandrien, der Große genannt, Schüler des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 232 als Vorstand der Katechetenschule (s. den Art. Alexandr. Katechetenschule), sodann 247 eben demselben auf dem Bischofssitze von Alexandrien. Wenige Jare nach der Übernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des Decius. Gleich seinem Zeitgenossen Cyprian war auch er im Falle, sich über seine Flucht, die er übrigens erst nachdem er in viertägigem Ausharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müssen, obwol sich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächst im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermanung selbst zur Umkehr zu bewegen sucht. Seine Ansicht für die mildere Disziplin hat er nicht nur durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen gesucht, sondern auch nach Euseb. Kirchengesch. VI, 46 hierüber eine Schrift *περὶ μετανοίας* (an Conon), und *περὶ μαρτυρίας πρὸς τὸν Ὠριγένην*, geschrieben. Änlich war seine Stellung im Streite über die Ketzertaufe, da er, obwol den eigenen Grundsätzen nach auf römischer Seite, doch die Ansicht der Gegner achten und die Gemeinschaft mit ihnen nicht brechen will. Hievon zeugen seine bei Euseb. Kirchengesch. VII, aufbewarten Briefe. Schwerer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beschwerliche Verbannung erst nach Kephron in Libyen, dann nach Kolluthion in der Landschaft Mareotis zu ertragen, wärend welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Galliens Zeit gefristet, und so ward er durch dessen Edikt nun 260 abermals frei. Doch schwerer fast als das bisher Erlebte lasteten bald auf ihm und den Christen zu Alexandrien die Drangsale des Aufruhrs und Mordes, der Pest und Hungersnot, von welchen er ein sprechendes Bild (bei Euseb. Kirchengesch. VII, 22) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfe seiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erster an ein dahinsinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer bestimmter hervortretende Ziel der theologischen Entwickelung erinnert. Vom Geiste der alexandrinischen Schule hat er ein Zeugnis abgelegt, indem er den Chiliasmus, dessen bald erlöschendes Licht eben jetzt in seinem Kreise unter dem Ansehen des Nepos noch krampfhaft aufflackerte, siegreich bekämpfte (s. den Art. Chiliasmus). Andererseits bemühte er sich vergebens, in der Trinitätslehre so viel wie möglich die origenische Fassung beizubehalten, über welche der Streit nach außen sowie die innere Folgerichtigkeit hinausfürte, und der mildere Geist, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wol zur unbestimmten Weite und schmiegsamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte sich in der Bekämpfung der sabellianischen Lehre, indem er in Briefen gegen sie sprach, zum

ſcharf zugeſpitzten Gegenſatze fortreißen laſſen, welcher die von Dionyſius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte, vgl. Athanasius, De decr. synodii Nic. 26), daſs die Gottheit zertrennt, und Chriſtus zum Geſchöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern *συγγράμματα* an Dion. von Rom die anſtößigen Bilder teils umdeutete, teils zurücknahm, teils in der Unbeſtimmtheit Schutz ſuchte. Es gelang ihm, ſein kirchliches Anſehen dadurch zu retten. Noch vor ſeinem Tode (264) hat er ſich gegen Paul von Samoſata wenigſtens ſchriftlich erklärt, da ihm Altersſchwäche und Krankheit die perſönliche Teilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief iſt aber nicht echt auf uns gekommen.

Dionyſius gilt als der anſehnlichſte unter des Origenes Schülern, und würdiger Sproſſe der älteren alexandriniſchen Schule. Er war nicht der ſelbſtändige Geiſt, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktiſchem Takte aufgefaſsten Strome der Zeit, obwol er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er iſt ein hochwichtiges Kirchenhaupt ſeiner Zeit, von edler und verſöhnender Haltung, wenn auch der freiere Geiſt des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zuteilte. Den der origeniſtiſchen Schule entſtammenden Exegeten von höherer Bildung bewärt uns die kurze kritiſche Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euſeb. Kirchengeſch. VII, 25) anſtellt, um die Verſchiedenheit der Verfaſſer zu beweiſen, und in welcher wir ein heute noch nicht überlebtes Muſter der Betrachtung dieſer Frage ſehen; vgl. Münster, De Dion. Alex. circa Apocalypsin sententia etc., Kopenh. 1826, und Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. — Friſch und farbenreich ſind ſeine Lebensbilder und Erzälungen, blühend und ſchwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit iſt ſeine ganze Darſtellung. Die wenigen Reſte erbaulicher Schriftbetrachtung, welche Routh (rel. sacr. II, p. 395 sq.) aus des Nicetas catena P. P. in Jobum zuſammengeſtellt hat, und die das Gepräge der Echtheit tragen, genügen, ihn nach der Fülle und Tiefe der Betrachtung, wie dem Feuer der Rede, den erſten Homileten des Altertums zur Seite zu ſtellen, und enthalten Zeugniſſe einer warhaft evangeliſchen Auffaſſung des Heilsweges.

Von den mannigfaltigen Schriften, polemiſchen, aſketiſchen, auch exegetiſchen und apologetiſchen (*περὶ φύσεως*, gegen die Epikuräer, in Briefen an Timotheus, woraus ein Stück in Euſebs praepar. evangel. XIV, 23 sq.) Inhalts ſind leider nur Bruchteile von kleinem Umfange auf uns gekommen. Das meiſte iſt uns, zumal aus Briefen, von Euſebius im ſiebenten Buche der Kirchengeſchichte erhalten. Geſammelt ſind die Bruchſtücke bei Gallandi, Bibl. vet. patr. etc. III. p. 481 sq.; von de Magistris, Rom 1796, Routh, Rel. sacr. II u. IV. Maii, Class. Anct. t. X. Vgl. Förster, Th., De doctrina et sententiis Dionysii Magni episcopi Alexandrini, Berlin 1865. Dittrich, Dionyſius d. Gr., Freiburg 1867. Förſter, Th., Dionyſius d. Gr. von Alex. in Zeitſchr. für hiſt. Th. 1871. **C. Weizſäcker.**

Dionyſius Areopagita, die demſelben zugeſchriebenen Schriften. Dionyſius, Mitglied des Areopags zu Athen, wurde nach AG. 17, 34 von Paulus zum chriſtlichen Glauben bekehrt. Er ſoll (Dionys. Corinth. bei Euseb. h. eccl. 3, 9; 4, 23; Const. Apost. 7, 46) erſter Biſchof von Athen geweſen, und nach ſpäterer auf das Zeugnis des Apologeten Ariſtides ſich berufender Überlieferung in den Martyrologieen ebenda als Märtyrer geſtorben ſein.

Auf dem Religionsgeſpräch, welches 533 auf Befehl Juſtinians zu Konſtantinopel zwiſchen den monophyſitiſchen Severianern und den Orthodoxen gehalten wurde, beriefen ſich erſtere gegen die Synode von Chalcedon unter anderen kirchlichen Autoritäten auch auf „den Areopagiten Dionyſius“, und gegen den Einwand, daſs weder Athanaſius noch Cyrill, der ſie ohne Zweifel gegen Neſtorius gebraucht haben würde, Schriften unter ſolchem Namen kenne, behaupteten ſie, daſs in der Tat Cyrill ſie in ſeinen Schriften gegen Diodor von Tarſus und Theodor von Mopsveſtia citirt habe, wie man aus dem Exemplar dieſer beiden Schriften im Archiv von Alexandria ſehen könne (Brief des orthodoxen Teilnehmers am Colloquium, Innocenz von Maronea, als collatio orthod. cum Sev. bei Mansi, VIII, 817 sqq., vgl. Walch, Ketzergeſchichte VII, 134 ff.). Ebenſo berief ſich Severus

ſelbſt (monophyſit. Patriarch von Antiochien ſeit 513) auf den Areopagiten (ep. ad Joann. ducem bei Maji Script. Vett. Nova Coll. VII, 1, 71), nicht minder aber auch der orthodoxe Patriarch Antiochiens Ephraim (ſeit 526; ſ. Phot. Cod. 229 ed. Bekk. 255^b), und wahrſcheinlich hatten um dieſelbe Zeit die Schriften bereits ihren Erklärer in dem Johannes Scythopolitanus gefunden (Le Quien, Dissert. Damasc. vor den opp. Joh. Dam. I, XXXVIII^b auch in der Bened. Ausg. der opp. Dion. Areop. v. Corder. II, 419 sqq.). Die hier gemeinten Schriften eines Dionyſius erſcheinen ſo ſeitdem unter der Annahme, daſs ſie von dem atheniſchen Apoſtelſchüler verfaſst ſeien. Es ſind folgende unzweifelhaft von einem und demſelben Verf. herrürenden Schriften: 1) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) 10 Briefe; ein elfter nur lateiniſch vorhandener an Apollophanes rürt von einem andern Verf. her.

In der griechiſchen Kirche erlangten dieſe Schriften und zwar als die des Areopagiten, obwol es an Zweifeln hieran keineswegs ganz fehlt (ſ. Phot. Cod. 1 und die Scholien des Maximus im proleg. u. öfter, z. B. II, 138 sq. ed. Venet.), bald das höchſte Anſehen. Maximus Confeſſor (ſ. d. Art.), der auch ſonſt ſich mit ihrer Erklärung beſchäftigte (ſ. deſſen de variis difficc. locis SS. PP. Dionysii et Greg. ed. Fr. Oehler [Anecdota graeca I], Hal. 1857), ſchrieb Scholien, welche in den Editionen mit denen des Joh. Scythopol. vermiſcht ſind (ſ. de Rubeis diss. praev. der ed. Venet. I, II sqq.); Pachymeres (13. Jarh.) paraphraſirte ſie. Im Abendlande, wo zuerſt Gregor d. Gr. ſich auf die Hier. coel. bezieht (hom. 34 in ev. Luc.) wurden ſie, ſeitdem Ludwig d. Fromme (827) von Kaiſer Michael ein Exemplar zum Geſchenk erhalten, bekannter und um ſo angeſehener, als hier namentlich infolge der Entdeckungen des Abtes Hilduin von St. Denys der Areopagite mit dem großen fränkiſchen Schutzheiligen Dionyſius (nach Gregor von Tours Stifter der Gemeinde zu Paris um die Mitte des 3. Jarh.) verſchmolz (vgl. den Art. Abälard I, 8). Johannes Scotus Erigena, der die Schriften mit den Scholien auf Befehl Karls des Kalen überſetzte, empfing von ihnen die tiefſten Anregungen. Der Areopagite wurde Wegweiſer der Myſtik und der theologiſchen Weisheit. Die Scholaſtiker ſchöpften aus ihm und kommentirten ihn, wie Hugo von St. Victor, Albert d. Gr., Thomas, Dionyſius Karthuſianus u. a., und Corderius hat gezeigt, in welchem Umfang namentlich Thomas ihn verwertete. Aufs neue wurde er von den Platonikern der italieniſchen Renaiſſance geſchätzt und auch anderwärts von dort gebildeten Humaniſten, wie dem Engländer John Colet, Dekan von St. Pauls in London *), ſtudirt. Freilich muſste um dieſelbe Zeit die erwachende litterariſche Kritik (ſchon Laurentius Valla, dann Erasmus) nicht bloß die Verſchmelzung der beiden Dionyſe aufheben, ſondern auch den Schriften den ihnen umgelegten Nimbus apoſtoliſchen Altertums abſtreifen (vgl. Art. Smalc. im tract. de potest. et prim. pap. p. 353). Auch katholiſche Theologen wie Sirmond, Launoi, Morinus entzogen ſich nicht der Anerkennung des Tatbeſtandes. Wärend die Jeſuiten Halloix und Delrio die überlieferte Anſicht zu retten ſuchten, welche auch noch ſpäter von Natalis Alexander, Schelſtrate u. a. feſtgehalten wird, vermochte Dalläus (de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignat. Ant. nominibus circumferuntur Gen. 1666), ſo wenig tief auch im übrigen ſeine Unterſuchung geht, dieſelbe leicht zu widerlegen (gegen ihn J. de Chanmont). Auch der Mauriner Le Nourry (Adpar. ad Bibl. Max. P.) erwies ihre Unhaltbarkeit. Seitdem iſt dieſe Frage entſchieden, denn der Einfall Keſtners (Agape oder der geheime Weltbund der Chriſten durch Clemens von Rom unter Domitian geſtiftet, Jena 1819), der in ihnen das Myſterienritual einer johanneiſch-gnoſtiſchen Geheimgeſellſchaft finden wollte, vermochte natürlich die Echtheit im Sinne jener Tradition nicht zu retten.

---

1) Vgl. Jo. Coletus super opera Dionysii. Twe treatises on the hierarchies of Dionysius by Colet D. D. Now first published with a translatien, introduction and notes by J. H. Lupton, London 1869.

Galt es nun aus den Schriften ſelbſt Urſprung und Zweck derſelben zu erſchließen, ſo fürte das erſte bekannte Auftauchen derſelben auf die Vermutung, daſs ihre Entſtehung eben durch die chriſtologiſchen Streitigkeiten der griechiſchen Kirche veranlaſst ſei (Le Naurry: zur Zeit des neſtor. und eutych. Streites, aber erſt ſpäter bekannt geworden; Le Quien, Venema: der Vf. ein Eutychianer oder Monophyſit). Allein die geringen hierfür allenfalls verwendbaren Spuren vermögen in keiner Weiſe das Motiv für Abfaſſung dieſer Schriften aufzuweiſen. Andere dachten, wol verleitet durch eine Äußerung in der Collat. Orthod. an den bekannten Biſchof Apollinaris von Hierapolis, Cave (vgl. auch Paulus in der Rez. von Engelhardts Werk, Heidelb. Jahrbb., 1825, XI) an deſſen Vater, beides grundlos, doch auch Pearſon (vind. Ign.) hatte an die Mitte des 4. Jarh. gedacht. Die enge Verwandtſchaft mit dem Neuplatonismus konnte nicht verborgen bleiben, hatte doch ſchon Suidas (s. v.) gemeint, die Neuplatoniker, namentlich Proklus, hätten die Weisheit des alten apoſtoliſchen Lehrers ausgebeutet. Deshalb lag es nahe, auf Syneſius (ſ. d. Art.) zu verfallen (La Croze, Beſchr. der chriſtl. Religion in Aethiop. aus d. Frz., Danzig 1740, S. 17 ff.). Doch ſteht bei aller Verwandtſchaft ſowol der verſchiedene ſchriftſtelleriſche Charakter als der Unterſchied in dogm. Vorſtellungen entgegen. Baumgarten-Cruſius wollte einen Alexandriner im Anfang des 3. Jarh. annehmen, der die griech. Myſterien auf das Chriſtentum übertragen und dem Gnoſticismus ſeine myſtiſche Religionslehre entgegengeſtellt habe. Aber die philoſophiſchen und myſtiſchen Ideeen ſetzen, wie Engelhardt im weſentlichen richtig geſehen, die ſpätere Entwicklung des eigentlichen Neuplatonismus ſeit Plotin voraus. Indem nun aber Engelhardt namentlich auch den Einfluſs des Proklus (geſt. 485) glaubte vorausſetzen zu müſſen, beſtimmte ſich hiernach einerſeits und nach den erſten Spuren der Schriften andererſeits die Abfaſſungszeit. Daran haben denn die meiſten neueren (Vogt, Ritter, Baur u. a.) feſtgehalten.

Alle dieſe Unterſuchungen ſetzen aber voraus, daſs der Verf., welcher ep. 7, 3 ſich Dionyſius nennt, auch wirklich für den Areopagiten gehalten ſein wolle. Dieſe Vorausſetzung gründlich geprüft zu haben, iſt das Verdienſt Hiplers. Den ſcheinbar unzweifelhaften Anzeigen für dieſelbe ſtehen nämlich ebenſo auffällige Umſtände in der ganzen Haltung der Schriften gegenüber. In der unbefangenſten Weiſe beruft ſich der Verf. neben den heil. Schriften auf die *ἀρχαῖα παράδοσις* der Kirche; er citirt nicht nur den h. Ignatius, ſondern auch den Philoſophen Clemens (d. h. nicht den römiſchen, ſondern nachweislich den alexandriniſchen Clemens). Der von ihm hochgefeierte Lehrer iſt ein in den apoſtoliſchen Überlieferungen gar nicht vorkommender Hierotheus u. a. m. Es hält in der Tat ſchwer, dem bedeutenden charaktervollen Schriftſteller eine ſolche Kopfloſigkeit in der Fälſchung zuzutrauen. Die widerholte Hervorhebung des göttlichen Lehrers Paulus, des ihm und ſeinem geiſtlichen Vater Hieratheus gemeinſamen Fürers zur göttlichen Erleuchtung, von welchem überdies ep. 5 ganz objektiv geſagt wird: *ὥσπερ οὖν καὶ ὁ θεῖος Παῦλος ἐγνωκέναι τὸν θεὸν λέγεται*, kann ebenſo unverfänglich ſein, als der Umſtand, daſs die Männer, an welche die Briefe gerichtet ſind, zum teil den Namen apoſtoliſcher Männer tragen (Karpus, Kajus, Titus, Polykarp). In dem als Presbyter und als geiſtlicher Sohn des Vf. bezeichneten Timotheus, dem die Werke zugeeignet ſind, den apoſtoliſchen Gehilfen gemeint zu ſehen, iſt kein Grund vorhanden. Der Polykarp des 7. Briefes wird durch nichts als der Biſchof von Smyrna charakteriſirt, und die wunderliche Erzälung des Briefes von der Verfinſterung der Sonne und dem Kreuzeszeichen kann nur gezwungen auf die Kreuzigungsgeſchichte Jeſu bezogen werden, wird vielmehr weit natürlicher mit dem Bericht Cyrills von Jeruſalem an Julian und änlichen Erzälungen des 4. Jarh. (Hipler, S. 88 ff.) zuſammengeſtellt. Dennoch blieben alle dieſe Inſtanzen wirkungslos gegenüber der Hauptſtelle de div. nom. 3, 2, wo der Verf. ſich und Hieratheus als Zeitgenoſſen des Jakobus *ἀδελφόθεος* und des (Apoſtel) Petrus bezeichnen würde, wenn nicht die Erzälung ſelbſt es höchſt wahrſcheinlich machte, daſs es ſich hier um einen Beſuch der heiligen Stätten, wie ſie ſeit der feſtlichen Einweihung der Kirche zu Jeruſalem 336 (Euseb. de vit.

Const. IV, 45) widerholten, handelt, und der ἀδελφόθεος aus einer falschen Lesung und Deutung entstanden ist (Hipler S. 60 f.). So würde nur der 10. Brief Widerstand leisten, worin dem Johannes die Befreiung aus der Verbannung auf Patmos und die Rückkehr nach Asien geweissagt wird. Hipler sieht darin ein Erzeugnis christlicher Rhetorenschule, wobei der Vf. in die Lage einer berühmten Persönlichkeit sich zurückversetzt. Man denkt aber wol besser an irgend einen (etwa durch Valens nach Athan. Tode) verfolgten Johannes, auf welchen der Vf. das Geschick des Ap. Johannes anwendet, wie er ja auch den Timatheus mit sichtlicher Anspielung auf seinen apostolischen Namensvetter mit ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε (Div. n. 11, 6) anredet. Wenn nun Hipler (S. 124) warscheinlich zu machen sucht, dass sich Gregor von Naz. or. 28 auf die (verlorene) Schrift unseres Dionysius von den göttlichen Hymnen beziehe, und zugleich in dieser 380 gehaltenen Rede und andern dieser Zeit angehörigen zalreiche Berürungen mit den Ideeen des Dionysius findet, wie sie in Gregors früheren Schriften nicht hervorträten, auch eine immerhin beachtenswerte Stelle des Hieronymus aus dem Jare 381 heranzieht, so geht Ed. Böhmer (s. d. Lit.), Hiplers Untersuchungen billigend und dessen Vermutung folgend, dazu über, die Entstehungsverhältnisse genauer zu bestimmen. Er sieht in dem Priester Timatheus, an welchen die Schriften gerichtet sind, den Bruder (und späteren Nachfolger) des Bischofs Petrus von Alexandrien (373—380) und vermutet in dem Priester Dionysius (denn als solcher, nicht als Bischof erscheint der Vf.) den von Soz. 6, 31 erwänten Abt von Rhinokolura, vielleicht sei der Hierarch (d. i. Bischof) Titus der bekannte Bischof von Bostra.

Wie dem auch sei, für eine so frühe Abfassung fällt die mit Verweisung auf das Archiv von Alexandria begründete Behauptung der Severianer, dass schon Cyrill die Schriften benutzt habe, doch sehr erheblich ins Gewicht; unmöglich würde sie nur sein, wenn wirklich, wie behauptet wird, diese Schriften die Form der neuplatonischen Philosophie voraussetzten, welche sie erst durch Proklus erhalten; indessen wenn neuerlich mit Recht darauf hingewiesen ist, wie das meiste, was bei Proklus als Zutat zur plotinischen Lehre erscheint, schon von Jamblichus gelehrt worden (Erdmann nach Kirchner), und wenn hiezu wie die triadische Begriffsentwickelung so die Theorie von den Götterordnungen gehört, wenn die emanatistische Grundanschauung wie die Idee der mystischen Rückkehr durch Reinigung, Erleuchtung und Einung schon bei Plotin ausgebildet, die Kombination der philosophischen Begriffsentwickelung mit der heidnischen Götterlehre von Porphyrius, der auch die Namen der Engel und Erzengel auf die höheren Wesensordnungen anwendete, fortgesetzt, und die Wendung zu Theurgie und Mysterienkultus als Mittel der Einung mit der Gottheit bei Jamblichus und dem Vf. der ägyptischen Mysterien völlig vollzogen ist, so dürfte jene Behauptung schwer zu beweisen sein.

Dionysius, selbst Priester, ist wie es scheint, von der religionsphilosophischen Weisheit der Hellenen erfüllt, zum Christentum herübergezogen worden, ähnlich wie der der Zeit nach nahestehende Synesius, nur entschiedener als dieser mit seiner mystischen Philosophie das kirchliche Christentum durchdringend, in welchem er die höchsten und warhaft befriedigenden Mysterien gefunden hat. Ein Sophist Apollophanes (ep. 7, 2) hat ihn Vatermörder geschalten, weil er one Pietät das den Hellenen eigene gegen die Hellenen benutzt habe. Als seinen Lehrer feiert er den heiligen Greis Hierotheus, dessen Ausleger und Schüler er sein will, und von dessen Schriften (theolog. Elemente, geistl. Liebeslieder) er einiges anführt (die Hymnen unter seinem Namen bei Angelo Mai, Spicil. Rom. III, 704–6 lateinisch nach einer arab. Übersetzung des griech. Originals, tragen etwas andere Färbung als die Stellen bei Dion. Ar. de div. nom. 2, 10; 4, 15, one die Gleichheit des Verfassers irgendwie auszuschließen). Wie er dessen tiefe Erkenntnis herleitet aus der Überlieferung der heiligen Theologen, der sorgfältigen Erforschung der Schrift und daneben auch wol höherer Erleuchtung (de div. n. 2, 9), so bezeichnet er auch sonst als die Quellen dessen, was über Gott geredet werden dürfe, die heilige Schrift und die derselben entsprechende ge-

heime Überlieferung, die gewiſſermaßen dem himmliſchen näher auf immateriellere Weiſe von Geiſt zu Geiſt fortgehe (div. nom. 1, 2. 4; 3, 2. 3, hier. eccl. 1, 4). Wie Porphyrius von der aus den Orakelſprüchen ſchöpfenden Philoſophie (ἡ ἐκ λογίων φιλοσ.) redet, ſo Dionyſius von der Weisheit aus der heil. Schrift, den θεοπαράδοτα λόγια, die auch bei der Weihe den Biſchöfen aufs Haupt gelegt werden (Hier. eccl. 5, 2 u. 3, 7). Aufrichtig überzeugt von der göttlichen Warheit der chriſtlichen Lehre und der göttlichen Kraft ihrer Inſtitutionen (Myſterien), ſo wie er ſie nach ſeinem myſtiſchen Neuplatonismus auffaſst, und ſomit auch im guten Glauben ſich anſchließend an die kirchlich hervortretenden Dogmen (Trinität und Menſchwerdung), ſteht er doch nach ſeiner ganzen Art der Streittheologie der Zeit fern, will nicht gegen Hellenen und andere polemiſiren (ſelbſt wer den Irrtum einer häretiſchen Gottesverehrung wirklich widerlegt, hätte damit noch nicht erwieſen, daſs es mit ſeiner eigenen Sache gut ſtehe), ſondern lieber die erkannte Warheit ſo darſtellen, daſs ſie für ſich ſelbſt zeugt (ep. 6 u. 7), überdies aber den Verirrten gegenüber der Langmut des Heilandes nicht vorgreifen (ep. 8).

In den Mittelpunkt der ſpekulativen Myſtik des Verfaſſers fürt der berühmte Traktat von der myſtiſchen Theologie. In der myſtiſchen Erhebung über alle Sinneswarnehmung und alles diſtinkte Denken wird die über aller Erkenntnis liegende Einung geſucht mit dem überweſentlichem Einen, das Eintauchen in das myſtiſche Dunkel der Unwiſſenheit. Die neuplatoniſche, der philoſophiſchen Ausprägung nach im weſentlichen durch Plotin vollendete, Gottesidee beſtimmt den Vf. zu jener Erhebung des Abſolnten über jede poſitive Beſtimmung, auch über die des Seienden, weil die höchſte Urſache auch über dem Seienden iſt (nicht ſelbſt Etwas iſt). Freilich muſs von ihr als Urſache von Allem auch Alles bejaht, müſſen in ihr alle Setzungen des Seienden geſetzt (alle Realitäten in allem Seienden von ihm ausgeſagt) werden; aber zugleich im eigentlicheren Verſtande auch wider verneint, weil ſie über Allem iſt. Verneinungen und Bejahungen (ἀποφάσεων und καταφάσεων) widerſprechen ſich hier nicht, weil die höchſte Urſache zwar vor aller Setzung aber auch vor aller Wegnahme (στέρησις, Verneinung) iſt. Das vermöge der übergreifenden apophatiſchen Theologie formell oder begrifflich abſolut Leere iſt doch zugleich inhaltlich oder für die myſtiſche Anſchauung das abſolut Volle, das Übervolle, die abſolute Finſternis iſt das überleuchtende Licht. Die höchſte Urſache iſt zwar wie nichts Sinnliches, ſo auch nichts Geiſtiges, weder Seele noch Geiſt, hat oder iſt nicht Vorſtellung oder Verſtand oder Vernunſt, ja iſt auch nicht Eines, Gottheit oder Güte. Gleichwol iſt ſie weder weſenlos noch leblos noch verſtand- und vernunſtlos, da auch die Verneinungen zu verneinen ſind. Die kataphatiſche Theologie hat ihre Bedeutung in der Ableitung alles Seienden aus der erſten Urſache. Von Oben ausgehend, weil das über alle Setzung Erhabene von dem Nächſtverwandten die poſitiven Ausſagen empfangen muſs, wird die kataphat. Theologie herabſteigend auf die breite Mannigfaltigkeit der Setzungen immer ausfürlicher; der Namenloſe wird allnamig, weil alles Seiende (und Nichtſeiende) von im ausgeſagt werden muſs. In der apophatiſchen Theologie dagegen wird von unten, von der breiten Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge ausgegangen, die Negation beginnt bei dem am weiteſten Abſtehenden, die Rede aufſteigend zieht ſich zuſammen, bis ſie endlich bei der höchſten Urſache anlangend, lautlos wird und der Geiſt ſich ganz mit dem Unſagbaren einigt. So iſt nach jener Gott in der Tat auch Sonne, Stern, Feuer, Waſſer ꝛc. und alles Seiende, er iſt als Allurſache Alles in Allem, weil die Urſache alles in ſich vorweggenommen (de div. nom. 1, 5—7); in Allen Alles und doch nicht in irgend Einem irgend Etwas (ebend. 7, 3). Nicht Alles aber iſt in gleichem Grade von ihm zu behaupten und zu verneinen. Er iſt in prägnanterem Sinne Leben und Gutheit als etwa Licht oder Stern, und in höherem Grade ſind von ihm Zuſtände wie Rauſch (Pſ. 78, 65 LXX) oder Zornesrache zu verneinen, als die Ausſagen, daſs er ausſprechbar oder erkennbar ſei. In der verlornen Schrift der theologiſchen Hypotypoſen hat Dionyſius die vornehmſten Stücke der kataphatiſchen Theologie erörtert: wie die göttliche und gute Natur einig und dreieinig genannt werde, welches die ihm beigelegte Vaterſchaft und Sonſchaft ſei

und was die Theologie des Geistes besagen wolle; wie aus dem immateriellen und ungeteilten Guten die inneren Lichter der Gutheit entsprossen und doch in ihm, in sich selbst und untereinander untrennbar verharrten, wie der überwesentliche Jesus substantiell wird in realer Menschheit ꝛc. nach den Aussprüchen der Schrift (theol. myst. 3). Daran schließt sich, als ebenfalls der kataphatischen Theologie angehörig, die uns erhaltene Schrift von den göttlichen Namen (genauer: von den geistigen Benennungen Gottes) und die (verlorne) symbolische Theologie, welche von den (in der Schrift vorliegenden) Benennungen Gottes mit den Namen sinnlicher Dinge und den anthropomorphischen und anthropopathischen Bezeichnungen handelte. Die Berufungen unseres Schriftstellers auf diese (und einige andere) uns nicht erhaltene Schriften für Fiktion zu erklären und zu behaupten, sie hätten nie existirt (Dalläus, Engelhardt u. v. a.), dazu sind wir nicht im allermindesten berechtigt. Der Vf. redet von Trinität u. s. w. keineswegs bloß in äußerlicher Accomodation an die kirchliche Lehre, sondern nimmt im guten Glauben, damit den Sinn der heiligen christlichen Überlieferung zu treffen, die Trinität auf in seine Anschauung von der sich explicirenden Gottheit, so allerdings, daſs die hl. Dreiheit bereits der herabsteigenden kataphatischen Theologie (wenn auch auf höchster Stufe) angehört, das Überwesentliche, Namenlose bereits über sich hat (div. nom. 13, 3). Indem der Vater als quellartige Gottheit, Jesus und der Geist als der gottzeugenden Gottheit gottgeborne Sprossen, Blumen und überwesentliche Lichter bezeichnet werden und die Unbegreiflichkeit des ganzen Verhältnisses stark betont wird, bemüht sich der Vf. sowol das Gemeinsame des göttlichen Wesens in allen dreien als auch die jeder Hypostase in unterschiedener Weise zukommende Eigentümlichkeit, und wider sowol das innige Ineinander der drei Hypostasen als auch die Festhaltung der gottgeziemenden Unterscheidung gegen Verschmelzung zu betonen. Auf die ganze Trinität, welche ja im überwesentlichen Wesen ihre Einheit hat, sind alle jene apophatischen Aussagen, welche das Transscendiren jeder positiven Vollkommenheit (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις z. B. übergut ꝛc.) aussprechen, und alle jene kataphatischen Aussagen, welche der höchsten Ursache die dem verursachten Guten entsprechenden Qualitäten beilegen, zu beziehen; dagegen bleibt jeder Hypostase das ihr Eigentümliche und überdies bleibt gesondert das nur auf die zweite Hypostase zu beziehende Mysterium der Menschwerdung, obgleich von einer Willensbeteiligung der andern Hypostasen geredet werden kann (Myst. theol. 1, div. nom. 1, 4 f.; 2, 1 ff.; 3, 1; 13, 3). In dem trinitarischen Verhältnis wird bereits das Prinzip der Wesensemanationen angeschaut: alle Vaterschaft und Sonschaft der Götter, Götter-Söne und gottänlichen Geister, aber auch alle menschliche geht aus von der Urvaterschaft und Ursonschaft, die aber freilich vermöge der durchherrschenden Abstraktion auch wider als Ursachen aller Vater- und Sonschaft nicht selbst solche sein sollen (die Ursache, der Wesensgrund des Verursachten, ist nichts von diesem selbst). Die Versuche, die christliche Trinitätsvorstellung in die Grundanschauung aufzunehmen, stehen in einer gewissen Analogie mit den neuplatonischen Versuchen, den Nus (das zweite Prinzip) wider in eine Dreiheit zu zerlegen, wie sie bereits bei Amelius, in anderer Weise bei Jamblichus, sich findet. Freilich wird es nicht gelingen, die Aussagen über die Dreieinigkeit durchaus harmonisch zu verbinden mit den sonstigen Äußerungen, in denen der Übergang von der höchsten überseienden Einheit zum All der Dinge in bald abstraktern bald konkretern Formen dargestellt wird. Wie alle Zalen in der Monas, alle Radien im Centrum, so erblicken wir in der Ursache des Alls alles, auch das Entgegengesetzte, auf eingestaltige, geeinte Weise (div. n. 5, 6. 7). Es kann gesagt werden, daſs Gott der überseiende, indem er den Seienden das Sein schenkt, sich gleichsam selbst vervielfältige und doch zugleich er selbst bleibe, Einer in der Vervielfältigung, geeint im Herausgang auf überseiende Weise allem seienden entnommen (div. nom. 2, 11). Anderwärts wird der Übergang gemacht durch das Hervortreten des Allgemeinen, des abstrakten Seins, der abstrakten Wesenheiten (Selbstwesen, Selbstleben ꝛc.), an welchen teilhabend alles seiende ist (div. nom. 11, 6; 5, 5), der abstrakten Begriffe, durch welche alles seiende charakterisirt wird (ib. 5, 6), der in Gott präexistirenden schöpferischen Urbilder

(Ideeen, *παραδείγματα*), welche er mit den *προορισμοί* des Paulus gleichſetzt (ib. 5, 8), und an welchen Alles je nach ſeiner Stufe teilhat. Das Teilhaben aller Dinge am Sein iſt aber zugleich Teilhaben am Guten und Schönen, welches, wie unter ſich, ſo mit dem waren Sein eins iſt; das überweſentlich Gute und Schöne iſt Urſache aller Gutheit und Schöne und alles Teilhabens am Guten und Schönen (div. nom. 4, 1 ff.), wobei aber entſprechend der Vorſtellung des Teilhabens erinnert wird, daſs zwiſchen der Urſache und dem Verurſachten nicht das Verhältnis völliger Gleichheit (*ἐμφέρεια*) ſtattfinde, das Verurſachte zwar nach ſeiner Fähigkeit die Bilder der Urſachen aufnehme, aber letztere überragend bleiben (ib. 2, 8). Hier ſchließt ſich die auf neuplatoniſchem Boden ſelbſtverſtändliche, übrigens von den philoſophiſch gebildeten griechiſchen Kirchenvätern wie auch von Auguſtin gebilligte metaphyſiſche Anſicht vom Böſen an, welches, da alles ſeiende als ſolches gut iſt, nichts ſeiendes ſein kann, ſondern nur Privation, Mangel, Minderung des Guten, Schranke oder Defekt am Guten (de div. nom. 4, 18 ff.). Wenn daher das All auf der einen Seite erſcheint als Produkt des Guten, das, wie die Sonne ohne Überlegung und Vorſatz vermöge ihres Seins alles erleuchtet, die Stralen der ganzen Güte ausgehen läſst (div. n. 4, 1), ſo muſs es andrerſeits nicht minder erſcheinen als Produkt des Eindringens der differenzirenden Negation in die unterſchiedsloſe Einheit des Abſoluten, ohne welche nicht irgend etwas wäre, es alſo auch kein harmoniſches All gäbe, die aber immer am Guten, ſofern es nicht abſolut gut iſt, haftet, für Gott aber, ſofern in ihm alle Unterſchiede aufgehoben ſind, nicht exiſtirt. Gott kennt das Böſe als Gutes (ſofern es gut), und vor ihm ſind die Urſachen des Böſen Gutes wirkende Kräfte (4, 20). Dem entſpricht, daſs das Univerſum ſowol unter den Geſichtspunkt des Beſtandes in Gott als erſter Urſache geſtellt wird, als, in ſeiner Endlichkeit und Geſchiedenheit von ihm vorgeſtellt, unter den Geſichtspunkt der Bewegung zu Gott als der Endurſache hin, des Verlangens aller Kreatur nach ihrem Grunde und Ziele (div. n. 1, 5; vgl. coel. hier. 4, 1). Beide Geſichtspunkte, der der Ableitung und der Zurückfürung des Abgeleiteten, ſpielen ſchon ineinander, wenn Gott als Gerechtigkeit geprieſen wird, weil er Allem nach Würdigkeit Ebenmaß und Schönheit austeilt, alles unverworren auseinander hält und die Urſache der Eigentätigkeit eines jeden iſt, als Friede, weil er Vereiniger von Allem, Vollbringer der allg. Eintracht und Zuſammenſtimmung, Einung (und doch unter Warung der Beſonderung) iſt, und als Heil, weil er alles dem Schlechteren rettend entreißt. Beſonders aber tritt nun in der Anſchauung der Hierarchie das Ineinander jener beiden Geſichtspunkte: abſteigende Ableitung der Kette der Weſen und Vermittlung zum Aufſteigen aller Dinge zur Einung mit Gott deutlich hervor. Die höchſten geiſtigen Einzelweſen ſind gleichſam im Vorſal der überweſentlichen Dreiheit und haben von ihr und in ihr das Sein und das Gottgeſtaltigſein (div. nom. 5, 8). Vermöge der Stralen göttlicher Güte beſtehen alle dieſe intelligiblen (immateriellen) und intelligenten (jedoch auf überweltliche Art denkenden, vgl. de coel. hier. 2, 4) Weſen, haben unwandelbares Leben, rein von allem Verderben, frei von allem Fluſs der Dinge: hingewendet zur göttlichen Gutheit haben ſie daher Sein und Wol-Sein, und indem ſie jene in ſich nach Möglichkeit abbilden, ſind ſie ſowol ſelbſt gutgeſtaltig, als ſie auch denen unter ihnen (den Nächſtverwandten) von dem Guten mitteilen (div. nom. 4, 1). Wenn alles ſeiende je nach ſeinem Maße teil hat an der Vorſehung, welche aus der überweſentlichen und allverurſachenden Gottheit hervorquillt, ſo übt immer die je höhere Ordnung dieſer Geiſter dieſe Vorſehung für die folgende aus, wird für dieſelbe, wie dann weiter die Engel wider für die tiefer ſtehenden (menſchlichen) Geiſter, Offenbarer der Gottheit, die an ſich verborgene göttliche Gutheit nach ihrem Maße ausprägend, Verkündiger des göttlichen Schweigens (*ἄγγελοι — ἐξαγγέλλειν*), welche das Geringere zum Beſſern hinaufſüren (ebend. 4, 2.) Dies nun der Grundgedanke der himmliſchen Hierarchie, wie der Vf. ſeine Schrift über die höheren Geiſterordnungen bezeichnet. Hierarchie iſt eine heilige Ordnung, Wiſſenſchaft und Wirkſamkeit, die dem Gottartigen, ſoviel erreichbar, ähnlich macht, und entſprechend den ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Gottnachahmung

hinausführt; ſie wird in einer heiligen Geſetzmäßigkeit ausgeübt durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung des je niederen durch das je höhere. Die Engelweſen, welche die Stufenleiter der himmliſchen Hierarchie bilden, werden von der Theologie (der hl. Schrift) mit 9 Namen genannt, welche der göttliche Hierotelest Hierotheus in 3 Triaden geteilt hat. Es ſind, wenn ſowol die Triaden ſelbſt als in ihnen die einzelnen Namen in der Folge von oben nach unten genannt werden: 1) Seraphim, Cherubim, Throne; 2) Herrſchaften, Mächte, Gewalten; 3) Fürſtentümer, Erzengel, Engel, welcher letzte Name im weiteren Sinne auch von allen gebraucht wird (ſo de coel. hier. 7—9, aufſteigend: ib. 1, 2; vgl. Böhmer a. a. O. 124). Die ſämtlichen Namen (alle bibliſch) finden ſich bereits im liturgiſchen Gebrauch der Kirche (Const. Apost. 7, 35; 8, 12. Markusliturgie, Cyrill v. Jeruſal. ſ. Böhmer a. a. O. 125) im vierten Jarhundert.

Indem ſich nun an das Syſtem der himmliſchen Hierarchie das der irdiſchen, nämlich kirchlichen knüpft, fragt ſich zunächſt, wie in die allgemeine religionsphiloſophiſche Anſchauung von der Kette der Weſen die von Gott herabreichen und zugleich durch ihre Vermittlung das je niedere mit dem je höheren wider verknüpfen, die Vorſtellung von poſitiver, geſchichtlich vermittelter, und durch heilige Inſtitutionen ſich vollziehender Erlöſung ſich einfügt. Dafür iſt auf folgendes hinzuweiſen. Obgleich auch das moraliſch Böſe in die obige allgemeine Erörterung über das Böſe einzuſchließen iſt, wird doch darauf hingewieſen, wie der Mangel an der jedem ſeienden eigentümlichen guten Kraft, der ſowol im Denken wie im Wollen ſich zeige, nur dann nicht ſträflich ſein würde, wenn das Können nicht freiſtände, dieſes aber doch von dem Geber alles guten gegeben werde (div. n. 4, 18 ff.). Gott iſt nun Heil und Erlöſung auch in dem Sinne, daſs er nicht bloß das Seiende bewart davor, in's Nichts zu fallen, ſondern auch, was in's Fehlerhafte ausgeglitten iſt und Verringerung des ihm eigentümlichen Gulen erlitten hat, wider erlöſt, das Mangelnde erſetzt und die Untugend väterlich überſieht (div. nom. 8, 9). Es wird daher auch der gefallene Zuſtand des Menſchen betont, ſein Herabſinken in Unvernunft und Leidenſchaft, ſodaſs er ſtatt des Ewigen das Sterbliche ergriffen. Hier kann der Gedanke beſonderer göttlicher Heilsveranſtaltung einſetzen, obwol die allgemeine Anſchauung des Vf.'s mehr dazu neigen muſs, eine ſolche in die allgemeine Idee kosmiſcher Offenbarung aufzulöſen. Wenn das Volk Iſrael allein göttlich erleuchtet wurde, die anderen Völker zu den nichtigen Göttern abirrten, ſo liegt das an den letzteren ſelbſt, nicht an den Engeln, denen die Leitung der Völker übertragen iſt (hier. coel. 9). Wir haben nicht ein gezwungenes Leben, anderſeits aber bewirkt die freie Entſcheidung der der Fürſorge der Engel anvertrauten zum Böſen nicht etwa, daſs die von jenen göttlichen Lichtern ausgehende Ausſtralung des Gulen aufhört; ſondern die Ungleichheit des geiſtigen Auges macht, daſs die übervolle Lichtſpendung der väterlichen Güte, ſei es ganz wirkungslos bleibt, ſei es nur in verſchiedenen Graden aufgenommen wird. So wäre beſondere Offenbarung nur das durch ſubjektive Empfänglichkeit bedingte Wirkſamwerden, der an ſich überall gleichen göttlichen Wirkung, die übrigens überall (auch im moſaiſchen Geſetz, und auch wo Theophanien erwänt werden) durch Engel vermittelt gedacht iſt. Dennoch wird im Anſchluſs an den kirchlichen Glauben und ſeine unter den Geſichtspunkt von Myſterien geſtellten Inſtitutionen in der Menſchwerdung ein faktiſcher heilsgeſchichtlicher Wendepunkt geſehen, wie ſchon das oben über Trinität bemerkte zeigt. „Jeſus“ iſt zunächſt nach den Worten des Hierotheus die Urſache von Allem, welche Alles erfüllt und in Allem die Teile mit dem Ganzen zuſammenſtimmend erhält (div. n. 2, 10); Dionyſius ſelbſt nennt ihn der überhimmliſchen Weſen überweſende Urſache (coel. hier. 4, 3); er iſt, wie man ſagen kann, das überweſentliche Eine ſelbſt, aber doch, eben ſchon vermöge der trinitariſchen Differenzirung gedacht, in ſeiner Hinwendung zur Weltwirkſamkeit, daher bezeichnet als überweſentlicher Jeſus (myst. th. 3; vgl. ep. 4), Gott Logos, überweſentlicher Logos (div. n. 2, 6), urgöttlichſter und überweſentlicher Geiſt (νοῦς), der aller Hierarchie und Theurgie Prinzip, Weſen und urgöttliche Kraft ſei (eccl. hier. 1, 1). Die höchſten himmliſchen Geiſter ſind von ihm derart erleuchtet, es

iſt ein Vorzug derſelben, am unmittelbarſten der Anſchauung der heiligen dreifachen Schöne und der Gemeinſchaft Jeſu gewürdigt zu ſein (coel. hier. 7, 2). Allein es bleibt nun doch nicht bei dieſem hierarchiſchen Hindurchwirken des Göttlichen durch alle Sphären. Die Engel ſind zwar die erſten, welche in das Myſterium der Menſchenliebe Jeſu eingeweiht werden, und durch deren Dienſt die Offenbarung davon zu uns herabkommt (Engeltätigkeit in der Kindheitsgeſchichte), ſowie auch der Menſchgewordene ſich der von ihm ſelbſt geſetzten Ordnung unterwirft, indem er Engelweiſungen empfängt, anderſeits auch ſelbſt die Rolle eines Engels ausübt, verkündend, was er vom Vater gehört. Aber es iſt doch nicht bloß ein vermitteltes Hereinwirken in die Menſchheit, ſondern ein Hereinkommen des Überweſentlichen in die menſchliche Sphäre, ein urgöttliches und unausſprechliches Myſterium der Gottgeſtaltung in Maria (*θεοπλαστία*, coel. hier. 4, 3; vgl. div. n. 2, 9), ſchlechthin unbegreiflich und doch das Offenbarſte der ganzen Theologie (offenbar, weil in die irdiſche Wirklichkeit tretend); er exiſtirt oder ſubſiſtirt unter uns (und zwar als vollkommen und ohne Veränderung: *ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις*, div. n. 2, 3). Der Überweſentliche iſt dadurch menſchlich weſenhaft geworden oder in's Weſen gebracht (*οὐσίωται*, div. n. 2, 10; 2, 6; myst. th. 3, ep. 4). Betont wird dabei a) daſs durch dies Eingehen in irdiſche Realität die Überweſentlichkeit nicht aufgehoben, überhaupt keiner Verwandlung, Veränderung, Verendlichung unterworfen wird (*ἀμεταβόλως*, coel. h. 4, 3, *ἀναλλοιώτως* und *ἀσυγχύτως*, div. n. 2, 10; eccl. hier. 3, 3, 11 und 13), keinen Schaden leidet durch ſeine Entäußerung (*κένωσις* im Munde des Hierotheus, div. n. 2, 10); b) daſs es warhaft menſchliche Natur oder Subſtanz iſt, in der er ſich ſein Weſen ſchafft, aus welcher (*ἐξ ἡμῶν*) er in der Menſchwerdung (*ἐνανθρώπησις*, eccl. hier. 3, 3. 13) geſtattet (*εἰδοποιούμενον*) wird, und ein Eintreten — nur auf ſündloſe Weiſe — in warhafte Teilnahme aller unſerer Zuſtände; und c) daſs er auch in unſeren phyſiſchen Zuſtänden überphyſiſch (*ὑπερφυής*) war, in denen des Weſens überweſentlich, indem er alles Unſre von uns, aber auf uns überragende Weiſe hatte (div. n. 2, 10). Im Kontraſt der Ausdrücke ſich überbietend, ſchildert Dionyſius (ep. 4), mit Beziehung auf die wunderbare Geburt, das von den Geſetzen der Schwere unberürte Wandeln auf dem Meere (vgl. *ὑπερφυὴς φυσιολογία* Jeſu, div. n. 2, 9) u. a. Wunder, wie er warer Menſch und doch über die Menſchheit erhaben: er war auch nicht Menſch, nicht als wäre er gar nicht Menſch, ſondern als aus Menſchen doch übermenſchlich; und fürderhin nicht etwa göttlicher Weiſe (*κατὰ θεόν*) das Göttliche ausfürend, menſchlicher Weiſe das Menſchliche, ſondern eines menſchgewordenen Gottes neue gottmenſchliche Wirkſamkeit uns (in ſeinen Erweiſungen) darſtellend (*καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*). Dieſe in der Dogmengeſchichte wichtig gewordene Wendung zeigt, daſs es nicht darauf abgeſehen iſt, die Menſchwerdung ſelbſt zu einem Schein herabzuſetzen, wenn in demſelben Zuſammenhang geſagt wird, für die tiefere Einſicht erhalte alles in betreff der Philantrophie Jeſu poſitiv ausgeſagte die Kraft und Bedeutung überragender Verneinung (*ὑπεροχικὴ ἀπόφασις* ſ. o. S. 621); vielmehr nimmt nur das Göttliche in Chriſtus ſo menſchliche Wirklichkeit an, daſs dies Menſchliche damit zugleich über ſich ſelbſt hinausgehoben und vergottet wird, eine Anſchauung, welche, one ſich ſchon in den fertigen Formeln der Streitigkeiten des 5. Jarh.'s zu bewegen, von den Monophyſiten in ihrem Sinne aufgefaſst wurde. Evangelium iſt nun die Verkündigung, daſs Gott nach ſeiner Güte zu uns herabgekommen und durch Vereinigung mit ſich wie durch Feuer das Geeinte ſich veränliche, je nach der Fähigkeit eines jeden für die Vergottung; denn wie viele ihn aufnehmen ꝛc. (Joh. 1, 12) eccl. hier. 2, 2, 1. Die Menſchen waren abgefallen vom waren Leben und an die böswilligen Dämonen als vermeintliche Götter hingegeben. Die herabſteigende Menſchenliebe Gottes, welche auf unſündliche Weiſe das Unſere annimmt, macht uns des Ihrigen teilhaftig. Chriſtus hat, wie die verborgene Überlieferung (die mündliche Tradirung des chriſtlichen Bekenntniſſes) ſagt, aufgelöſt die Macht der apoſtatiſchen Menge (d. i. der Dämonen) über uns, und zwar nicht durch einen Machtakt, ſondern in Gericht und Gerechtigkeit (Jeſ. 9, 7), d. h. durch einen Rechtshandel mit dem Teufel, dem

Haupt der Dämonen (schon Maximus in d. Scholien verweist zur Erklärung mit Recht auf Gregor v. Nyssa, orat. catech. 22); er hat unsern dem Tode und Verderben hingegebenen Zustand ins Entgegengesetzte umgewandelt, unser Dunkel erleuchtet, unsere Gestaltlosigkeit in Schöne umgewandelt, das Haus unserer Seele von den abscheulichsten Leiden und Befleckungen gereinigt und uns jene überirdische Erhebung (*ἀναγωγή*) gezeigt (eccl. h. 3, 3, 11). Wie das Opfer der Eucharistie uns die heilige Theurgie Jesu vergegenwärtigt (ib. 12), so erinnert auch die Salbung in Kreuzesform (ib. 4, 10) daran, dass selbst bis zum Tode des Kreuzes Jesus um unserer göttlichen Geburt (*θεογενέσια*) willen sich versenkt habe vermöge eben jenes göttlichen und unüberwindlichen Herabsteigens, indem er die nach dem geheimnisvollen Wort auf seinen Tod Getauften aus der alten Verschlingung des Verderben schaffenden Todes herauszog und erneute zu göttlichem und ewigem Bestand. Alle Heilswirkung ist aber nun für den Einzelnen bedingt durch die Unterstellung unter die Weihen der kirchlichen Hierarchie, welche wie die himmlische ausgeht von dem urgöttlichen Nus als Prinzip aller Hierarchie und Gottwirkung und zum Ziel die Liebe zu Gott und Göttlichem, Erkenntnis des Seienden, Schauung, Einung und Vergottung hat. Wenn die Weihen der immateriellen Geister reine und unmittelbarere Kenntnis Gottes geben, so bedarf es für den Menschen der symbolischen Verhüllung. Die Hierarchie des alttestamentlichen Gesetzes erzog durch dunkle Bilder und Rätsel zum geistlichen Gottesdienst, und fand in der kirchlichen Hierarchie ihre Erfüllung. Diese steht in der Mitte zwischen der himmlischen und der gesetzlichen, an der Art beider partizipirend, und ist wesentlich basirt auf die Schrift (die gottgeweihten Sprüche sind die *οὐσία* unserer Hierarchie) und die auf noch geistigere Weise aber doch unter sinnlichen Symbolen sich vollziehende Überlieferung. Die Apostel müssen das Übersinnliche in sinnlichen Bildern durch schriftliche und ungeschriebene Weihen mitteilen, nicht bloß wegen der Profanen (denen bleiben auch die Symbole unzugänglich), sondern weil unserem Standpunkt die sinnliche Vermittlung notwendig ist. In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1) die heil. Weihen, das was vollbracht wird, 2) die Weihenden, Mysten, 3) die welche geweiht werden. Die Weihen sind a) die Taufe, das Symbol der Widergeburt, vollzogen an denen, welche bereit sind, durch die Hierarchie zur Gottänlichkeit sich füren zu lassen, bestehend in Reinigung und Erleuchtung (*φωτισμός* als Anfang aller göttlichen „*φωταγωγία*“ — wie es in den Eleus. Mysterien heißt!), notwendige Grundlage für die Liebe zu Gott; b) Kommunion (*σύναξις*), Symbol dessen, dass Jesus uns seiner urgöttlichen Einheit verbinde, denn die Erleuchtung fürt zur Einung, c) Salbung, wie die Kommunion vollendend (das bei allen Weihen gebrauchte Salböl *μῦρον* bed. den heil. Geist). Der Stand der Weihenden besteht aus den drei Stufen: a) Hierarch (d. i. Bischof), b) Hiereus (Priester-Presbyter), c) Liturg (d. i. Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierarchie, doch hat der Myste der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen. In der Ordnung derer, die geweiht werden (von den Priestern zur Vollendung gefürt werden, one selbst zu leiten), werden unterschieden a) die untersten, welche, unter dem Liturgen stehend, erst gereinigt werden (noch nicht an der Feier der Geheimnisse teilnehmen: Büßende, Besessene, Katechumenen); c) die, welche erleuchtet werden, die christlichen Laien, von den Priestern geleitet; c) die Therapeuten, d. i. Mönche, welche durch die Hierarchie zur Vollkommenheit gefürt werden, und ein ungeteiltes ganz auf das Eine gerichtetes Leben füren. Endlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (Totenbestattung) behandelt. Die Beschreibung der kirchlichen Gebräuche stimmt, abgesehen von einigen Einzelheiten, welche auf lokalen Abweichungen beruhen können, mit dem sonst für das 4. Jarh. Nachweisbaren überein.

Die Werke griechisch zuerst Basel 1539 und öfter (de myst. theol. schon August. Vind. 1519), griech.-lat. ed. P. Lansselius, Par. 1615. Hauptausgabe vom Jesuiten Balthasar Corderius, Antw. 1634 (mit den Scholien des Maximus, der Paraphrase des Pachymeres u. a. Apparat), wider abgedruckt, Par. 1644,

mit vermehrtem Apparat Venet. 1755, 2 tom. Fol., auch Brixiae 1854 und in der Migneſchen Sammlung. — L. G. V. Engelhardt, Die angebl. Schriften des Ar. Dion. überſetzt und mit Abh., Sulzbach 1823; (derſ., De Dion. Plotiniz., Erl. 1820; De Orig. script. Dion., Erl. 1823); Baumgarten-Crusius, De Dion. Areop. Jena 1823 (opusc. theol., Jena 1836); Darboy, Oeuvres de S. Denys l'Areop. tradnites du Grec avec une introdnction, Par. 1845; G. A. Meyer, Dion. Areop. et mystic. s. XIV doctr. Halis 1845; Biermann, De christologia Dion. Ar., Vratisl. 1848; F. Hipler, Dionyſ. der Areop. Unterſ. 1861; (derſ., De Theologia libror. etc. im Braunsberger Ind. lect. 1871 u. 1874); E. Böhmer, Dion. Ar. in: Damaris, Zeitſchr. v. Gieſebrecht u. Böhmer 1864, Heft 2; Joh. Niemeyer, Dion. Areop. doctr. philos. et theol., diss., Hal. 1869. — K. Vogt, Neuplatonismus und Chriſtenth., Berlin 1836; Die Geſchichten der Philoſophie von Ritter und Überweg-Heinze; Baur, Dreieinigkeit ꝛc., II, 207—262; Dorner, Entwicklungsgeſchichte II, 196—203. (K. Vogt†) W. Möller.

Dionyſius, der Karthäuſer, auch D. Rickel, D. Leuwis oder Leewis genannt, geboren aus dem adeligen Geſchlechte der von Leuwis 1403 zu Rickel, einem kleinen Orte bei Looz in der belgiſchen Provinz Limburg, damals zur Diözeſe Lüttich gehörig, begehrte ſchon im 18. Jare die Aufnahme in den Karthäuſerorden, wurde aber abgewieſen, weil die Regel die Aufnahme vor dem 20. verbot, worauf er ſich nach Köln begab, daſelbſt Philoſophie und Theologie ſtudirte und ſchon dort ſeine erſte Schrift de ente et essentia ſchrieb. Im 21. Jare trat er in die Karthauſe in Roermonde und blieb daſelbſt bis an ſeinen Tod im Jare 1471, ein Muſter mönchiſcher bis zum Cynismus geſteigerter Abtötung, ein Muſter eiſernen Fleißes, woraus unzälige Schriften hervorgingen; daher er ſich ſelbſt einen Mann von eiſernem Kopfe und von eiſernem Magen nannte, dabei ſich beſonderer göttlicher Offenbarungen rühmend, die ihm den Beinamen doctor ecstaticus erwarben, in ſeiner Zeit außerordentlich verehrt, und einen weithin reichenden Einfluſs ausübend, indem Kaiſer, Könige, Fürſten, Biſchöfe u. a. ihn mündlich und ſchriftlich um ſeinen Rat befragten. Den Kardinal Nic. v. Cuſa begleitete er 1451 wärend mehrerer Monate auf ſeinen Miſſionsreiſen durch Deutſchland und die Niederlande, bei welcher Gelegenheit er die Schrift de munere et regimine legati verfaſste, und dem Kardinal in ſeinen Reformationsbeſtrebungen mit Eifer und Freimut beiſtand. Er verfaſste eine Menge Schriften zur Beförderung deſſen, was man damals am päpſtlichen Hofe unter Reformation der Kirche verſtand. Er verhinderte den Bürgerkrieg zwiſchen Arnold Herzog von Geldern und ſeinem Son Adolf und rief nach dem Falle Konſtantinopels in ſeiner epistola ad principes catholicos zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Türken auf.

Seine Schriften, welche die Zal von hundert überſteigen, und die er alle ſelbſt niederſchrieb, finden ſich verzeichnet bei Bzovius ad a. 1471, XXI, und in des Theodorus Petrejus bibl. Carthusiana p. 50—84. Sein Hauptwerk ſind die enarrationes oder commentarii zum A. und N. T., 7 Bde., Köln 1530—1536, worin von Sprachwiſſenſchaft und Kritik ſo viel wie nichts zu finden; dagegen ſind ſie angefüllt mit Anfürungen der Kirchenväter und mit myſtiſch-allegoriſchen Spielereien. Schröckh XXXIV, 117 ff. Daher Richard Simon in der histoire critique des principaux commentateurs du N. T., in Beziehung darauf, daſs ſeine Ordensgenoſſen durch die Reformation zur Herausgabe dieſes Kommentars veranlaſst wurden, mit Recht bemerkt, daſs man andere Waffen bedurfte, um die Proteſtanten zu beſtreiten. Dionyſius war übrigens nicht in allen Punkten orthodox katholiſch. Die Überſetzung ſeines Buches de quatuor novissimis kam in den index, weil er darin gelehrt hatte, daſs die Seelen im Fegefeuer des ewigen Heiles nicht gewiſs ſeien, welche Meinung Bellarmin de purgatorio lib. II, c. 4, bekämpfte. Er kommentirte auch den Dionyſius Areopagita, Köln 1536, den Petrus L., Köln 1535, Venedig 1584, den Thomas v. Aquin u. a. kirchliche Schriftſteller. Auf Veranlaſſung des Nic. v. Cuſa ſchrieb er ſelbſt eine Widerlegung des Alkoran, welche deutſch erſchien, Straßburg 1540. Sein Leben, vom Karthäuſer Theodorich Loer († 1554) geſchrieben, beſonders herausgegeben Köln

1532, ist abgedruckt in den Act. SS. 12. März, Tom. II, fol. 245, wo noch andere Nachrichten sich finden. Solche, besonders die Offenbarungen des Dionysius betreffend, gibt auch Dorlandus im Chronicon carthusiense, Köln 1608. — S. Fabricii bibl. lat. lib. IV. Wetzer und Welte. Herzog.

Dioskur, s. Eutychianismus.

Dionysius, zubenannt der Kleine, exiguus, entweder von seiner kleinen Gestalt oder weil er aus mönchischer Demut sich so nannte, einer der hervorragenden und einflussreichen lateinischen Männer des 6. Jarhunderts, war von Geburt ein Scythe, erwarb sich aber eine für die damalige Zeit nicht unbedeutende wissenschaftliche Bildung, zweifelsone in Rom selbst, wo er auch Abt eines Klosters wurde. Seine Blütezeit fällt in die erste Hälfte des 6. Jarhunderts. Er starb i. J. 556. Er ist vorzüglich bekannt als Urheber der gemeinen christlichen Äre (s. d. Art. „Äre") durch seinen Ostercyclus (s. d. Art. „Zeitrechnung"), wobei er eben jene Äre festsetzte, und durch seine Kanonensammlung (s. d. Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen"). Außerdem übersetzte er mehrere griechische Schriften 1) des Raterius epistola paschalis, 2) das Leben des heil. Pachomius mit einer Vorrede sie begleitend, befindlich in Rosweydi Vitae patrum p. 85 und bei den Bollandisten vom 14. Mai, 3) des Proclus, Patriarchen von Konstantinopel, Epistel an die armenische Geistlichkeit vom Jare 435, befindlich im antidotum adv. haereses, Basel 1528 und bei Harduin T. I, fol. 1722; 4) desselben Proclus, wie er noch Bischof von Cyzicus war, laudationem in sanctissimam θεοτόκον Mariam, gegen Nestorius in Konstantinopel gehalten 429, wenigstens wird ihm diese Übersetzung von Vincentius Riccardus, dem Herausgeber der Werke des Proclus, Rom 1630, zugeeignet, wärend Garnier in seiner Ausgabe des Marius Mercator, Paris 1673, T. II, fol. 19, sie diesem zuschreibt; 5) des Gr. von Nyssa Schrift de conditione hominis, Köln 1537 u. öfter, besonders in den lateinischen Ausgaben der Werke Gr., aber one die epistola dedicatoria des Übersetzers an den Priester Eugippius, welche Mabillon in seinen Analekten, Paris 1677, Tom. II, veröffentlichte; 6) des Archimandriten Marcellus von Emesa historia inventionis capitis S. Joa. Bapt. (im Jare 453) bei den Bollandisten, Juni, IV. Tom.; 7) die Synodalepistel des Cyrillus von Alexandrien und der alexandrinischen Synode gegen Nestorius, nebst den 12 Anathematismen, befindlich im Codex canonum Dionysianus, Paris 1628. S. Fabricii bibl. latina lib. IV. Herzog.

Dionysius von Korinth, wurde im Jare 170 Bischof dieser Stadt, nach Eusebius im Chronicon, und zeichnete sich aus nicht bloß durch gewissenhafte Verwaltung seines Sprengels, sondern auch dadurch, dass er anderen Kirchen auf ihre Bitte mit Ermanungen und Belehrungen beistand. Es waren von ihm in der alten Kirche acht sogenannte katholische Briefe bekannt: an die Kirchen in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gortyna in Creta, Amastris in Pontus, Gnossus, Rom und an eine christliche Schwester Chrysophora. Sie sind verloren gegangen; Eusebius hat davon in seiner Kirchengeschichte IV, 23 den allgemeinen Inhalt und einzelne Auszüge gegeben, welche bei aller ihrer Kürze für die Erkenntnis der speziellen Verhältnisse der betreffenden Kirchen nicht one Wert sind. Hieronymus im Katalog K. 37 erteilt ihm wegen dieser Briefe ein großes Lob. Herzog.

Dionysius, Bischof von Rom, 259—269 (Lipsius 268 s. u.), Nachfolger des bereits im August 258 zum Märtyrer gewordenen Sixtus (Xystus) II. Schon unter dessen Vorgänger Stephanus hatte Dionysius als römischer Presbyter an dem Streit über die Ketzertaufe teil genommen und in Gemeinschaft mit dem Presbyter Philemon an den alexandrinischen Bischof Dionysius (s. d. Art.) geschrieben, worauf dieser beiden widerholt, das erste Mal zur Zeit des Stephanus, das zweite Mal zur Zeit Sixtus' II., antwortete (Euseb. h. e. VII, 5). Bald nach Antritt seines Bischofsamtes erlebte Dionysius das wichtige Toleranzedikt des Gallienus und konnte die römische Kirche nach den schweren Zeiten der Verfolgung wider zu geordneten Verhältnissen füren (eine spätere Aufzeichnung schreibt ihm

die Parochialeinteilung in Rom zu). Der alexandriniſche Dionyſius hatte ſchon dem Biſchof Sixtus Mitteilung gemacht über ſeine Bekämpfung der ſabellianiſchen Lehre, welche beſonders in der cyrenaiſchen Pentapolis um ſich griff, und hatte ihm darauf bezügliche Lehrſchriften abſchriftlich mitgeteilt (Euseb. VII, 6). Seine Bekämpfung des Sabellianismus hatte ihn aber in dem Briefe an Ammonius und Euphranor (Ath. de sentent. Dion. 10. 13; vgl. Euseb. VII, 26) zu Äußerungen veranlaſst, welche den Son in die Sphäre des Geſchöpfs herabzuſetzen ſchienen. Ägyptiſche Geiſtliche, welche daran Anſtoß nahmen, wandten ſich deswegen an den römiſchen Dionyſius, welcher darüber auf einer römiſchen Synode verhandelte (Athan. de Synod. Ar. et Sel. 43) und eine Lehrſchrift *) über das Dogma abfaſste, worin er die ſabellianiſche Lehre ſo bekämpfte, daſs er ſich zugleich gegen antiſabellianiſche Extreme wandte, nämlich ſowol gegen die, welche die „hehrſte Verkündigung der Kirche von der Monarchie Gottes“ zerreißen, gewiſſermaßen drei Götter lehren, die heil. Monas in drei einander fremde, völlig von einander getrennte Hypoſtaſen ſpalten, als auch gegen diejenigen, welche dem Sabellianismus durch Herabrückung des Sones in die Reihe der Geſchöpfe zu entgehen ſuchen. Das von Athanaſius uns erhaltene Fragment dieſer an Biſchöfe, one Zweifel an ägyptiſche oder libyſche, gerichteten Schrift (de decret. Nic. Syn. 26) ſtellt dem Geſchaffen-, Gebildet- oder Gewordenſein das Erzeugtſein oder die γέννησις des Sones gegenüber, beſeitigt bereits die gegneriſche Benützung der Stelle, welche wol zum Miſsverſtand verleitet habe, nämlich Proverb. 8, 22 (ἔκτισε ſei nicht gleich ἐποίησε, ſondern bedeute: ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις), und faſst ſachlich die Zeugung des Sones als eine ewige (er kann nicht geworden ſein, da es ſonſt eine Zeit gab, in welcher er nicht war; er war aber immer, da er im Vater iſt und des Vaters Logos, Macht und Weisheit, one welche Gott niemals geweſen ſein kann). Dem Zerfall der Einheit in die Dreiheit aber ſoll die Bemerkung wehren, der göttliche Logos müſſe vielmehr dem Gott aller Dinge geeint gedacht werden, der heil. Geiſt als in Gott lebend und wonend, die heil. Dreiheit als zuſammengefaſst in dem einen Gott des Alls, dem Allherrſcher, wie in einer Spitze. Gleichzeitig (one Zweifel mit Überſendung dieſer Schrift) ſchrieb Dionyſius an ſeinen alexandriniſchen Kollegen, verlangend, daſs dieſer ſich über das ihm Vorgeworfene äußern ſolle, was die bekannten Retraktionen desſelben zur Folge hatte. — Von ſonſtiger Beteiligung des Dionyſius von Rom an den kirchlichen Ereigniſſen der Zeit iſt uns nur noch bekannt, daſs er ein Troſtſchreiben an die Gemeinde von Cäſarea in Kappadocien richtete, als dieſe durch Barbaren (die Goten c. 264) bedrängt worden war, und Abgeſandte dorthin ſchickte, die gefangenen Chriſten loszukaufen (Basil. Magn. ep. 70 ed. Garn.). — Der Name des römiſchen Dionyſius erſcheint auch mit dem des alexandriniſchen Biſchofs Maximus (Nachfolgers des Dionyſ. Alex.) an der Spitze derjenigen, an welche die letzte gegen Paulus von Samoſata in Antiochia gehaltene Synode ihr Synodalſchreiben addreſſirte (Euseb. h. e. VII, 30). Über die hierin liegende chronologiſche Schwierigkeit vgl. Lipſius, Chronologie der röm. Biſchöfe, Kiel 1869, S. 224—231. Wenn endlich Euſebius (h. e. VII, 9) noch eines Briefes gedenkt, den der alexandriniſche Dionyſius an den römiſchen geſchrieben „über Lucian“, ſo könnte man an den bekannten antiocheniſchen Presbyter und an deſſen Beziehungen zu Paul von Samoſata (Theodoret, h. e. I, 4) denken. — Vgl. P. Coustant, Epist. Rom. Pontif. I (unic.) p. 270 sqq.; Routh, Reliquiae sacrae III, p. 371—403 der ed. 2ª; Dorner, Entwicklungsgeſchichte ꝛc. I, 748—752. **W. Möller.**

Dippel (Joh. Konrad, „Christianus Democritus“) ſtellt uns ein eigentümliches Gemiſch von Myſticismus und Rationalismus, von Pietismus und Fri-

*) Woher Neander I, 2 S. 1045 und nach ihm Dorner wiſſen, daſs ſie ἀνατροπή hieß, iſt mir unbekannt; auch κατὰ τῶν τὰ Σαβελλίου δοξαζόντων (Lipſius) iſt, wie die Stellen Athan. de sent. Dion 13 u. de decr. Nic. Syn. 26 zeigen, nicht Titel, ſondern gehört zur Inhaltsangabe.

volität der Gesinnung dar. Geboren den 10. August 1673 auf dem Schlosse Frankenstein bei Darmstadt, wohin sich sein Vater, ein Prediger, vor dem Kriege geflüchtet hatte, zeigt er schon als Kind einen seltsamen Hang zu religiöser Grübelei, sodass er als neunjähriger Knabe mit seinem Katechismus zerfiel. In einem Alter von noch nicht 16 Jaren bezog er die Universität Gießen, wo er das Wissen sämtlicher Fakultäten in sich aufzunehmen den Mut hatte; durch unzeitiges Lob seiner Lehrer verdorben, hielt er sich für ein Universalgenie. Bei den damals heftig entbrannten Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Pietisten schlug er sich zu den erstern und legte seinen Antipietismus durch ein wüstes Renommistenleben an den Tag. „Ich frequentirte", sagt er selbst, „den Pietisten zu Trutz, alle lüderlichen Gesellschaften, Fechten und Springen, in Summa, ich zeigte auf alle Weise, dass ich echt lutherisch wollte bleiben und durch ein eingezogenes Leben mich keiner Ketzerei verdächtig machen". Und doch — „suchte er Nachts durch Beten und Singen das dem Himmel wider abzukaufen, was er am Tag gesündigt", würde aber, wenn ihn jemand über dem Beten überrascht hätte, „sich so geschämt haben, als habe er sich über den größten Lastern ertappen lassen". Im Jare 1693 disputirte er — merkwürdig genug — „De Nihilo", ward Magister der Philosophie und begab sich nach Wittenberg. Als er aber daselbst bei Dr. Hanneken eine kalte Aufnahme fand, wandte er sich nach Straßburg, in der Absicht, den dort durch Spener erweckten Pietismus niederzukämpfen. Dabei hielt er Vorlesungen über Astrologie und Chiromantie, predigte auch, nicht one Beifall, schändete indessen seinen Beruf durch ein wüstes, unordentliches Leben; er musste, teils Schulden halber, teils weil schwerer Verdacht auf ihm ruhte, an der tötlichen Verwundung eines seiner Landsleute teilgenommen zu haben, die Stadt räumen. Nachdem er sich längere Zeit als Abenteurer umhergetrieben, trat er im Jare 1698 unter dem angenommenen Namen Christianus Democritus mit einer Schrift hervor, in welcher er die früher von ihm verteidigte orthodoxe Kirchenlehre mit den schärfsten Waffen und in gehässigem Tone angriff. Sie fürte den Titel: Papismus Protestantium vapulans oder das gestäubte Papsttum der Protestirenden; nachdem er schon ein Jar zuvor in der Schrift: Orthodoxia Orthodoxorum „die verkehrte Warheit und warhafte Lügen der unbesonnenen Lutheraner" bestritten hatte. In beiden Schriften verwirft er die Inspiration der Bibel, die Wirkung der Sakramente (Beichte und Absolution nannte er „Gaukelspiel und Priesterbetrug"), besonders aber griff er die Grundlehre des Protestantismus, die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben an das stellvertretende Leiden und den Tod Christi an. Diesem Opfertode stellte er eine Selbstaufopferung des Menschen entgegen, zu welcher der Tod Jesu uns ermuntere. Ebenso redet er im Gegensatz gegen das äußere, geschriebene Wort von einem inneren, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgeflossenen, in dem Herzen des Menschen wirkenden Worte Gottes. — Dippels Schrift wurde mit Beschlag belegt und rief verschiedene Widerlegungen hervor, gegen welche Dippel dann wider replizirte, in seiner Schrift: „Wein und Öl in die Wunden des gestäubten Papstthums" (1699). Von allen Seiten verfolgt, fürte er von nun an ein unstätes und flüchtiges Leben; am häufigsten hielt er sich in Gießen, Darmstadt und der Umgegend auf. Nach verunglückten alchymistischen Versuchen, wobei sein Vermögen im Rauch aufging (er besaß ein Landgut), begab er sich nach Berlin, wo er, trotz der gemachten Erfarungen, die Alchymie forttrieb, und wie es schien mit etwas größerem Glück, indem er ein animalisches Öl (Oleum Dippelii) entdeckte; auch wird er als der Erfinder des sogenannten „Berlinerblau" bezeichnet. Seine Schrift: „Gedanken über den Bericht eines schwedischen Theologen von den Pietisten", worin er den Hofprediger Meyer und dessen Schwager, den schwedischen Minister, angriff, zog ihm auf Ansuchen Schwedens eine Verhaftung zu, aus der er jedoch nach gestellter Kaution wider entlassen wurde. Er verließ Berlin heimlich und entkam nach Frankfurt a. M. Dann begab er sich nach Amsterdam und erhielt in Leyden den Doktorgrad der Medizin. Ein von ihm herausgegebenes Pamphlet: Alea belli Muselmanniei, Amst. 1711, verursachte seine Vertreibung aus Holland. Er ging nach Altona, wo er den Titel eines dänischen Kanzleirates

fürte. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Unkluge Äußerungen über die dänische Regierung zogen ihm neue Gefangenschaft zu. Er wurde in Ketten nach Kopenhagen und dann auf die Insel Bornholm gebracht; erst nach siebenjähriger Gefangenschaft ward er auf Fürbitte der Königin von Dänemark freigelassen und ging nach Christiansstadt. Im Jare 1727 kam er. nach Stockholm, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme am Hofe fand und sogar Aussicht erhielt, erster Bischof der Landeskirche (Erzbischof von Upsala) zu werden. Allein auch hier stand ihm seine Heterodoxie im Wege. Seine Schrift: „Der von den Nebeln der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi oder Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen", die er handschriftlich cirkuliren ließ, und worin er dieselben Irrtümer, wie im „gestäubten Papsttum" vortrug, zog ihm eine Verfolgung von Seiten der schwedischen Geistlichkeit und Landesverweisung zu. Bei krankem Leibe mußte er im Dezember 1729 seine Verbannung antreten. Widerum an verschiedenen Orten umhergetrieben, fand er auf dem Witgensteinschen Schlosse Berleburg, dem allgemeinen Zufluchtsort der von den Landeskirchen verfolgten Schwärmer, ein Asyl. Trotz seiner Weissagung, daß er bis zum Jare 1808 leben werde, starb er an einem Schlagfluß den 25. April 1734. Das Jar vor seinem Tode hatte er noch die Hauptsätze seines Systems herausgegeben in seiner „Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Democriti", abgedruckt und widerlegt in der Conzschen Fortsetzung der Reinbeckschen Betrachtungen über die Augsb. Conf., Thl. V, S. 447 ff. — Einen ziemlich panegyrischen Lebensbeschreiber fand der Verstorbene an dem Arzte Christian Gottlieb Ackermann, der dem, wie er meinte, „verkannten Reformator" in einer Biographie (1781) ein Denkmal setzte, worin er ihn sogar Luthern an die Seite stellte; doch tadelt auch er an seinem Helden die Selbstüberschätzung und die Heftigkeit, womit er seine Gegner behandelt. Die Nachwelt hat weniger günstig über ihn geurteilt. Dippel ist weder ein reiner, noch ein origineller Repräsentant einer theologischen Geistesrichtung, wie etwa Jakob Böhme. Es durchkreuzen sich bei ihm die verschiedensten Elemente, und die Unruhe und Eitelkeit seines Wesens mußte jedenfalls nachteilig auf die Gestaltung seines theologischen Systems einwirken. — Dippel hat auch geistliche Lieder verfaßt, von denen Knapp in seinem Liederschatze das eine: „O Jesu, sieh darein" mitgeteilt hat. Vgl. außer der angefürten Biographie von Ackermann: Hoffmann, H. B., Leben und Meinungen J. C. Dippels, Darmst. 1783; Adelung, Geschichte der menschl. Narrheit, Thl. I, S. 314 ff.; Strieder, Hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd., S. 89—135 (wo ein Verzeichnis der Dippelschen Schriften); Walch, Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. I, S. 764 u. 765, Thl. II, S. 721—755; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reform. VIII, S. 305 ff. Hagenbach, Kirchengesch. d. 18. u. 19. Jahrh. I, S. 164 ff.; Br. Bauer, Der Einfluß des engl. Quäkerthums auf die deutsche Cultur, Berl. 1878, S. 38 ff.; Allg. deutsche Biographie, 5, 249. Über seine Lehre: Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 473 ff. **Hagenbach† (E. Plitt).**

Diptychen (*δίπτυχα*, tabulae bipartitae, Buch oder Schreibtafel mit zwei Blättern, zuweilen aus Gold und Silber, häufiger aus Elfenbein oder kostbarem Holze verfertigt) hießen im christlichen Altertum die Namenregister der lebenden und verstorbenen Personen, für welche in dem der Konsekration vorangehenden Gebete namentlich gebetet wurde. Auf das erste Gebet im Meßkanon, daß Gott die Opfergaben, d. i. die Elemente des Abendmals wider als Opfer annehmen und segnen möge, folgt nämlich dort das Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. N., bei welcher Stelle der Priester gegenwärtig, wenn es verlangt ist oder nach eigenem Willen, die Namen bestimmter Personen leise nennt oder auch nur denkt, für welche er die Messe liest, wärend im Altertum diese Namen entweder von ihm selbst oder dem Diakon aus jenen Diptychen laut vorgelesen wurden. Schon Celsus macht die Diptycha der christlichen Presbyter namhaft und Daniel, Cod. liturg. Eccl. un. Tom. IV, p. 30 vermutet, daß dieselben im Zeitalter des Marc. Aurel aufgekommen seien, als die Zal der Märtyrer anwuchs, p. 361, 413. Verzeichnet waren in der Regel zunächst die Personen, welche nach uralter Sitte das erforderliche Abendmalsbrod nebst dem Wein

in die Kirche mitgebracht hatten, weshalb Papst Innocenz I. in der Ep. ad Decent. c. 2 zur Rechtfertigung der durch den Canon Missae festgestellten Praxis schreibt: Prius sunt oblationes commendandae et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, ediceuda, ut inter sacra mysteria nominentur. Dieser ursprüngliche Sachverhalt läßt sich noch heute an dem vollständigen Texte des angefürten Memento erkennen, welcher lautet: M. Domine fam. N. N., pro quibus tibi offerimus vel — qui offerunt hoc sacrificium laudis. Nächst diesen Personen aber hatten gemeiniglich trotz großer Verschiedenheit der Diptychen im einzelnen auch andere, die sich sonst als Woltäter der Kirche, Erbauer von Gotteshäusern, Lehrer und Vorsteher um die Kirche verdient gemacht, der Papst, Kaiser, Fürsten, Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen (s. Augusti. Denkw. XII, S. 303—312) und wen die Kirche öffentlich ehren wollte, Anspruch darauf, in die Diptychen eingetragen und im Gebete genannt zu werden. So verlangte das Volk, um seine Verehrung für die 4 ersten allgemeinen Konzilien und Papst Leo an den Tag zu legen: Quatuor Synodos diptychis, Leonem episcopum Romanum diptychis! und bis ins 12. Jarhundert enthielten die Diptychen auf der einen, für die Verstorbenen bestimmten Tafel die Namen aller der Bischöfe, deren Gedächtnis man besonders in Ehren halten zu müssen glaubte, auf der anderen etwa die Namen des Regenten, der Prinzen und anderer um die Kirche verdienter Personen. Und wie es einerseits ein sicheres Zeugnis für die Rechtgläubigkeit jemandes war, wenn sein Name in die Diptychen eingetragen wurde, so galt es andererseits für gleichbedeutend mit Exkommunikation, wenn man ihn aus denselben strich. Mehrere Bischöfe der armenischen Diptychen sind aus denen der griechischen Kirche ihrer monophysitischen Lehren wegen gestrichen. — Beide, die griechische und die armenische Kirche, haben den Gebrauch der von dem Diakon zu rezitirenden Diptychen bis heute beibehalten, wärend in der abendländischen Kirche das laute Nennen einzelner Namen bereits seit dem 12. Jarhundert außer Gebrauch gekommen zu sein scheint, nach einer Bemerkung im Missale des Pamelius zunächst wol so, daß man nur in allgemeinen Worten der auf dem Altar niedergelegten Diptychen Erwänung tat. Der gegenwärtige Usus der römischen Kirche ist oben angegeben, und das Missale Rom. schreibt nur vor, daß der Liturg eine kleine Pause mache, wärend deren er im Stillen derjenigen Personen gedenkt, welche er in seine Fürbitte einschließen will. Die sog. Commemoratio pro vivis lautet: Memento, Domine, famulorum f. t. N. et N. (jungit manus et orat aliquantulum, pro quibus orare intendit) et omnium circumstantium . . . pro quibus tibi offerimus vel qui, wie oben.

R. Herold.

Disibod, s. Hildegard.

Disciplina Arcani, s. Arkan-Disziplin.

Diskretionsjar heißt der statlich festgestellte Termin, mit welchem die Freiheit des Konfessionswechsels beginnt. Da die ältere Weise, auf individuelle Entscheidungsfähigkeit des Übertretenden zu sehen, viele Streitigkeiten veranlaßte, so schlug das Corpus Evangelicorum durch Conclusum vom 14. April 1752 vor, reichsgesetzlich das vollendete 14. Lebensjar als Diskretionsjar anzunehmen: was zwar am Reichstage one Erfolg blieb, aber auf die partikulare Gesetzgebung eingewirkt hat. In Preußen, Württemberg, Hannover, Mecklenburg, Nassau, Lippe, Oldenburg, Hessendarmstadt, wurde das 14., in Baden das 16., in Kurhessen das 18., in Bayern, Sachsen, Sachsen-Weimar das 21. Jar als Diskretionsjar fixirt. Nachweisungen bei Richter-Dove, Kirchenrecht Aufl. 7, § 265, Not. 3, 8.

Mejer.

Dispensation ist im allgemeinen die vom Gesetzgeber in einem besonderen Falle genehmigte Ausnahme einer gesetzlichen Regel. Die aufsehende Regierungsgewalt duldet nicht, daß von dieser Regel abgewichen werde, sondern sorgt dafür, daß die Abweichung bestraft, bezw. sonst zu ihren rechtlichen Konsequenzen gezogen wird. Hier kann nun aber, sobald es nicht eine Verfassungsverletzung gilt, der Souverain eine relaxatio legis verfügen, d. h. für den konkreten Einzelfall, sei es die urteilende Anwendung, sei es die exequirende Aufrechthaltung des

Geſetzes, ausſchließen; erſteres z. B. bei Niederſchlagung von Strafprozeſſen, bei Ehedispenſen, bei Ertheilung von venia aetatis, letzteres bei Begnadigungen und Moratorienerteilung. Beides iſt dem Weſen nach Dispenſation. Da es die Rechtsregel ſelbſt hierbei untangirt läſst, ſo bedarf es für die Dispenſation nicht der Geſetzesform, ſondern es genügt die einer bloßen Verordnung, ſei es des Souverains ſelbſt, ſei es der mit Dispenſationsbefugnis von ihm ausgeſtatteten Behörde. Zuweilen iſt er poſitiv in Handhabung dieſes Rechtes beſchränkt.

In der Kirche, als religiöſer Genoſſenſchaft, bildete ſich früh eine feſte Ordnung der Gemeinſchaft. Wer dieſe verletzte und dadurch mit der Kirche zerfiel, konnte erſt nach genügender Reue wider mit ihr verſöhnt werden. Es wurden die aus der Übertretung des Geſetzes hervorgehenden Nachteile erlaſſen vermöge brüderlicher Milde *συγγνώμη, συμπαθεία, φιλανθρωπία, οἰκονομία* — remissio, venia, clementia, miseratio, dispensatio; vgl. Suicer, Thesaurus eccl. s. v. *οἰκονομία*). Dagegen hielt man es nicht für zuläſſig, ſchon im voraus die Übertretung einer kirchlichen Ordnung zu erlauben (c. 41, Can. I, qu. I, c. 7, 14. Can. I, qu. VII. Innocent. I. a. 414 u. a. m.). Nachdem aber das kanoniſche Recht in altteſtamentlicher Weiſe durch viele und ſtrenge Geſetze ausgebildet worden war, ergab ſich das Bedürfnis von Relaxationen. In derartigen ſchwierigen Fällen, namentlich in Eheſachen, fragte man in Rom an und erhielt die Bewilligung. Daraus entwickelten die römiſchen Biſchöfe für ſich ein eigentliches Dispenſationsrecht. Innocenz III. deklarirte darüber: Nos secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare (c. 4. X. de concessione praebendae [III. 8], verb. c. 15. X. de temporibus ordinat. [I. 11] a. 1211 a. E.: dispensationem a canone ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere). Dieſe Machtvollkommenheit des Papſtes rief zwar den Widerſpruch einzelner Biſchöfe und Synoden hervor, welche ein gleiches Recht für ſich in Anſpruch nahmen (m. ſ. darüber, wie über die Geſchichte der Dispenſationen überhaupt, Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II, lib. III, cap. 24—29), die ſittlichen Bedenken dieſer Praxis, welche einen immer weiteren Umfang gewonnen hatte, wurde aber weniger gerügt. Um ſo entſchiedener griff Luther dieſe an: „Wollte Gott, daſs Alles, was man zu Rom muſs kaufen, und den Geldſtrick, das geiſtliche Geſetz, löſen, daſs ein jeglicher Pfarrherr daſſelbe ohne Geld möchte tun und laſſen; als da ſind: Ablaſs, Ablaſsbriefe, Butterbriefe, Meſsbriefe, und was der Confessionalia oder Büberei mehr ſind zu Rom, da das arme Volk mit wird betrogen und um's Geld gebracht“ (Werke von Walch Bd. X, S. 631). Die Beſchwerden der deutſchen Nation über den römiſchen Stul drangen auch widerholentlich auf Abſtellung der Miſsbräuche, ſodaſs die Kurie ſich um ſo weniger derſelben entziehen konnte, als ſelbſt die im J. 1538 von Paul III. niedergeſetzte Kommiſſion der Kardinäle ſich in ſolchem Sinne ausſprach: „Alius abusus magnus et minime toleraudus, quo universus populus Christianus scandalizatur, est ex impedimentis quae inferuntur episcopis in gubernatione suarum ovium, maxime in punieudis scelestis et corrigendis. Nam primo multis viis eximunt se mali homines, praesertim clerici, a jurisdictione sui ordinarii: deinde, si non sunt exemti, confugiunt statim ad poenitentiariam, vel ad datariam, ubi confestim inveniunt viam impunitati et, quod pejus est, ob pecuniam praestitam; hoc scandalum, beatissime pater, tantopere conturbat christianum populum, ut non queat verbis explicari“ (Le Plat, Monumenta ad historiam concilii Tridentini amplissima, Tom. II, pag. 601). Hinſichtlich der einzelnen Dispenſationsfälle wurde man jetzt ſtrenger, das Prinzip ſelbſt aber blieb unangetaſtet, nachdem die antipäpſtliche Anſicht der ſpaniſchen und gallikaniſchen Biſchöfe auf dem tridentiniſchen Konzil zurückgewieſen war (ſ. Sarpi, Historia Concilii Tridentini [ed. Amstelod. 1622, 4°], lib. VIII, pag. 788, 789, 872; v. Weſſenberg, Die großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Konſtanz 1844, Bd. IV, S. 182 folg.). Das Tridentinum beſtimmt, Dispenſationen ſollen nur aus genügenden, ſorgfältig ermittelten Gründen und unentgeltlich erteilt werden („Quodsi urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a qui-

biscunqne, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur". Sessie XXV, cap. 18 de reform., verb. Sessio XXII, cap. 5 de reform.). Bisher häufiger erteilte Dispenſen wurden beſchränkt, wie in Eheſachen (Sessio XXIV, cap. 4, 5 de reform. matr.), bei Promotionen (Sessio VII, cap. 11, 12 de reform.), wegen der Reſidenz und des Genuſſes der Früchte von einer Stelle in absentia (Sessie VI, cap. 2 de reform., verb. Sessie XXIII, cap. 1 de reform.) u. a.

Das Recht zu dispenſiren hat zuvörderſt der Papſt in allen Fällen, welche nicht durch das jus divinum normirt ſind, da er im Gebiete desſelben nur interpretiren darf; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. dispensatio nr. 19, 20 und Citate daſelbſt. In der Gloſſe zum c. 2, Can. XV, qu. VI heißt es darüber: „Dico, quod contra jus naturale Papa potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei, tamen contra Apostolum dispensat". Die römiſchen Dispenſen erteilt in offenkundigen Fällen die Dataria, in geheimen und in foro conscientiae die Pönitentiaria. Die Biſchöfe dispenſiren in denjenigen Fällen, welche ihnen durch die canones ausdrücklich zugewieſen ſind (Ferraris a. a. O. Nr. 25). Dazu gehört auch die Dispenſation von ihren eigenen Verordnungen (Benedict XIV., De synode dioecesana lib. XIII, cap. 5, § 7 seq.; Ferraris a. a. O. Nr. 91 seq.). Ferner in den Fällen, welche die päpſtlichen Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) ihnen übertragen. Außerdem wird angenommen, daſs, wenn der Papſt nicht erreichbar iſt, der Biſchof dispenſiren dürfe (Casus papales snperveniente impedimento adenndi Papam fiunt episcopales. Kopp, Die katholiſche Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 256). Ebenſo in dringenden Fällen, wo Gefar im Verzuge iſt, wo das Gewonheitsrecht für den Biſchof ſpricht, wenn es zweifelhaft iſt, ob es überhaupt einer Dispenſation bedürfe (Ferraris a. a. O. Nr. 27—29). Der biſchöfliche Generalvikar bedarf, um dispenſiren zu können, einer beſonderen Vollmacht (c. 4 de procuratoribns in VI. [I. 19] Con. Trid. scss. XXIV, c. 6 de reform.). Das Kapitel oder der Kapitularvikar dürfen sede vacante in den Fällen, welche ſelbſtändig dem Biſchofe gebüren und nicht päpſtlich verliehen ſind, Dispenſen erteilen.— Die Wirkung der Dispenſation beſtimmt ſich nach der Beſonderheit der Umſtände und dem Inhalte der erteilten Licenz oder Abſolution (Ferraris a. a. O. Nr. 31 seq.). — Man unterſcheidet die dispensatio justitiae und gratiae (in ferma gratiosa), je nachdem eine ſtreng juriſtiſche Prüfung der Erteilung vorangehen mufs oder nicht. Außer Thomaſſin ſ. noch Phillips Kirchenr. Bd. 5, S. 147 fg., Bd. 7, S. 74 fg.; Bernis im Archiv. f. kath. Kirchenr. Bd. 1, S. 577 fg.; Mejer, Kirchl. Zeitſchr. 1854, S. 381; 1855 S. 283, 340; Woker, Das kirchliche Finanzweſen der Päpſte, Nördlingen 1878.

In der evangeliſchen Kirche iſt von Anfang an die Dispenſation ihrem Begriffe nach ſtrenger aufgefaſst und beſchränkt worden. Indem man die geſetzliche Freiheit ſo weit ausdehnte, als tunlich ſchien, blieb für die Anwendung von Dispenſationen nur ein verhältnismäßig geringer Raum. Die Reformatoren unterließen nicht, den Unterſchied göttlicher und menſchlicher Anordnungen dabei ins Auge zu faſſen und die Unſtatthaftigkeit einer Dispenſation von den erſteren auszuſprechen. Die Erteilung der Dispenſation wollten ſie durch die Pfarrer in Gemeinſchaft mit der Obrigkeit bewirkt wiſſen. So erklärt ſich Luther in der oben mitgeteilten Stelle, worin zugleich die Notwendigkeit ausgeſprochen iſt, die geſetzlichen kanoniſchen Verbote zu modifiziren (Werke von Walch Bd. X, S. 361). Daſs aber die Löſung von den auch nur menſchlichen Satzungen nicht willkürlich durch den Einzelnen bewirkt werden ſolle, wurde zugleich mit ausgeſprochen. So ſagt Melanchthon de conjugio „Sciant omnes gubernatores discrimen prohibitionum divinarum et humanarum. Divinae nequaquam solvi humana auctoritate possunt. Sed interdum probabilis ratio incidere potest, quare humanae prohibitiones laxentur, quod tamen circumspecte fiat per pastores et magistratus, non privata auctoritate" (vgl. J. H. Böhmer, Jus ecclesiast. Protest. lib. IV, tit. XIV, § XLIV seq.; Heffter, Die Erbfolgerechte der Mantelkinder, Berlin 1836, S. 123 folg.). Das Recht zu dispenſiren iſt in der evangeliſchen Kirche auf

die Obrigkeit, die Landesherren, übergegangen, indes nur wenige Dispenſationen pflegen ſich die Landesherren zu reſerviren, die meiſten erteilen im Auftrage und im Namen des Landesherrn die Konſiſtorien und die dieſem untergeordneten Superintendenten, einzelne auch das Kultusminiſterium und die landesherrlichen Adminiſtrativbehörden. Die Verteilung ſelbſt beruht auf der partikularen Geſetzgebung, welche infolge der in neueſter Zeit der Kirche zuerkannten größeren Selbſtändigkeit mancherlei Veränderungen erfaren hat. Wenn der Landesherr ſelbſt einer kirchlichen Dispenſation bedarf, ſo pflegt er ſich beſondere Gutachten deshalb einzuholen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. II, S. 65, verb. G. L. Böhmer, Principia juris canonici § 224). Über das evangel. Dispenſationsrecht ſ. J. H. Böhmer, Diss. de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis, Halae 1722, 4°, widerholt in ſeinen Exercitationes ad Pandectas, Tom. I, exercit. XIII, p. 481 seq.

Meier (H. F. Jacobſon†).

Doctor theologiae, ſ. Grade, theologiſche.

Doktrinarier, eine Frucht des durch die Reformation innerhalb der katholiſchen Kirchen angefachten Lebenstriebes und Eifers. Es gibt deren zwei Arten, die unter ſich nur in unbedeutenden Dingen ſich unterſcheiden. 1) In Frankreich, doctrinaires, pères de la doctrine chrétienne, Väter der chriſtlichen Lehre, geſtiftet 1592 durch Cäſar von Bus, Prieſter und Domherr in Cavaillon, der ſich bereits als eifriger Seelſorger und Prediger bekannt gemacht hatte. Das Leſen des römiſchen Katechismus erweckte in ihm den Gedanken, eine Kongregation zu gründen, um dieſen Katechismus dem Volke einzuprägen. Er verteilte den katechetiſchen Stoff in verſchiedene Teile, die er die kleinere, die mittlere, die große Lehre nannte, ſammelte um ſich einige junge Geiſtliche, denen er Anleitung zum Unterrichte in der ſogenannten kleinen Lehre gab: ſchickte ſie auf die Straßen und Kreuzwege und trug ihnen auf, jedermann, der ihnen begegnete, zu katechiſiren. Er ſelbſt lehrte in den Kirchen und in den Häuſern, indem er zuerſt die mittlere, darauf die große Lehre vortrug, um auch die Gebildeten anzuziehen. Als noch mehrere Gehilfen hinzugekommen, verſammelte er alle in l'Isle in der Grafſchaft Venaiſſin 1592; da wurde beſchloſſen, in dieſer Gegend ſolche Übungen anzuſtellen, und zwar zunächſt in der Hauptſtadt Avignon, und den Papſt Clemens VIII. um ſeine Einwilligung zu erſuchen, die one Schwierigkeit erteilt wurde, worauf 1597 die eigentliche Beſtätigung der Kongregation erfolgte. Die Doktrinarier fanden überall vielen Beifall und verbreiteten ſich in Frankreich, obſchon es an inneren Zerwürfniſſen nicht fehlte; die ſeit 1616 eingefürte Verbindung mit den Somaskern hörte 1651 nach mannigfaltigen Reibungen wider auf, und es ereignete ſich dabei, daſs Innocenz X. eine Bulle vom J. 1651 annullirte, indem er als Grund angab, daſs ſie ihm durch Liſt entriſſen worden ſei.

2) In Italien. Padri della dottrina christiana, geſtiftet durch den mailändiſchen Edelmann Marcus de Sadis Cuſani in Rom 1562, um dem Volke und beſonders auch den Kindern den Katechismus einzuprägen; die Geſellſchaft, worunter eine zeitlang Cäſar Baronius, der berühmte Kirchengeſchichtſchreiber, durch ſeine Tätigkeit hervorleuchtete, verbreitete ſich auch auf dem Lande; die Ausbreitung nahm beſonders zu, ſeitdem Pius V. alle Pfarrer mit der Stiftung ſolcher Brüderſchaften beauftragte. Sie gaben ſich darauf eine eigene Verfaſſung. Daſs dieſen Vätern der chriſtlichen Lehre keine zuweit getriebene Ausbildung des Wiſſens vorgeworfen werden kann, beweiſt die Verordnung bei Helyot IV, S. 251, daſs die Laien unter ihnen, wenn ſie nicht leſen können, nur verbunden ſind, den Roſenkranz zu beten (anſtatt des Leſens des Breviers, welches diejenigen treiben, welche leſen können). Die meiſten Doktrinarier finden ſich in Rom, einige auch an andern Orten Italiens. Vergl. über beide Abteilungen der Doktrinarier Helyot IV, S. 232—252.

Herzog.

Dodanim (דֹּדָנִים) werden in der Völkertafel Gen. 10, 4 als ein von Jawan, d. h. von den Griechen (Joniern), abſtammendes Volk genannt, was nach der geographiſchen Anordnung der Völkertafel nichts anderes beſagt, als daſs die Dodanim in der Nachbarſchaft der Griechen zu ſuchen ſeien. A. a. O. leſen faſt alle he-

bräiſchen Handſchriften, Targ., Peſch., Vulg.: Dodanim, wärend Sam., LXX (Ῥόδιοι) und in der Parallelſtelle 1 Chron. 1, 7 faſt alle hebräiſchen Handſchriften leſen Rodanim (רוֹדָנִים, LXX Ῥόδιοι); ſ. über die verſchiedenen LAA.: J. D. Michaelis, Spicilegium geographiae Hebraeorum Thl. 1, 1769, S. 114—123; de Roſſi, Variae lectiones zu 1 Chr. 1, 7 (1788).

Als Söne Jawans werden a. a. O. überhaupt genannt: Eliſcha und Tarſchiſch, Kittim und Dodanim. Von ihnen läſst ſich Tarſchiſch ſicher als Tarteſſus in Spanien beſtimmen, und Kittim iſt Bezeichnung der Cyprier (Kition), anderwärts auch in weiterem Sinne der Bewoner Cyperns und der umliegenden Inſeln. Unſicher bleibt, ob unter Eliſcha der Peloponnes (= Elis, ſo Bochart) oder die Äolier (= Αἰολεῖς oder Αἰολίς, ſo nach Joſephus' Vorgang [Antiqq. I, 6, 1] Knobel und Bunſen) oder Hellas (nach dem Vorgang Älterer Volney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, Bd. I, 2. Aufl. 1814, S. 224) oder (nach dem Targum zu Ezech. 27, 7: Eliſcha = מְדִינַת אִיטַלְיָא „eine Provinz Italiens") das ſchon früh von Phöniziern koloniſirte Sizilien, etwa mit Einſchluſs des ſüdlichen Italiens, zu verſtehen ſei. Da der Peloponnes, die Äolier und Hellas ſchon in Jawan enthalten ſind, die Verbindung von Eliſcha mit dem weſtlichen Tarſchiſch zu einem Pare auch für jenes auf ein im Weſten Griechenlands gelegenes Land verweiſt und die Übergehung des zwiſchen Tarteſſus und Griechenland gelegenen italiſchen Landes auffallend wäre, ſo wird die Erklärung: Sizilien vorzuziehen ſein (Kiepert, Dillmann; über alte phöniziſche Kolonieen auf Sizilien und den benachbarten Inſeln ſ. Movers, Die Phönizier Bd. II, 2 [1850], S. 309—362). Schwerlich wurde Sizilien mit dem Namen Eliſcha belegt nach den dort einheimiſchen Ἕλυμοι (!); ob vielleicht nach dem in den Weſten verlegten Ἠλύσιον πεδίον (ſo Villalpandus bei Bochart)? Bei dieſer Beſtimmung werden nun Kittim und Dodanim im Gegenſatze zu dem weſtlichen ein öſtliches Par ausmachen und die Dodanim nicht als die nördlich von Griechenland wonenden Dardaner in Obermöſien und Troja zu verſtehen ſein (nach dem Vorgang jüdiſcher Erklärer: Geſenius [Monumenta Phoenicia 1837, S. 432; Thesaur. s. v. רוֹדָנִים], Knobel, Bunſen, Delitzſch; die Umlautung von dar in do wäre dabei nicht one Analogie), noch weniger als Bewoner von dem zu Jawan ſelbſt gehörenden Dodona in Epirus (ſo J. D. Michaelis a. a. O.; Roſenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde Bd. I, 1 [1823], S. 225; Krücke, Erklärung der Völkertafeln 1837, S. 34), wodurch zudem in auffallender Weiſe neben den übrigen Japhetiten, welche ſämtlich Länder repräſentiren, eine einzelne Stadt eingeſürt würde, ſondern es läſst ſich nur nach der LA. Rodanim an die Bewoner der in Cyperns (Kittim) Nachbarſchaft gelegenen Inſel Rhodus denken (LXX: Ῥόδιοι, Volney, v. Bohlen, Tuch, Movers, Kiepert, Bertheau, Dillmann, Kautzſch; s. v. דוֹדָנִים auch Geſenius, Thesaur. [früher]). Keinesfalls können mit Bochart unter Rodanim die Anwoner des Rhodanus in Gallien verſtanden werden, von welchen der Verf. der Völkertafel ſchwerlich eine Kunde beſaß und deren Erwänung die geographiſche Gruppirung der Jawansſöne durchbrechen würde. Mit Rhodus dagegen waren die Phönizier frühzeitig bekannt (ſ. Movers a. a. O. S. 246—257).

Vgl. außer den Kommentaren zur Geneſis und Bertheau zu 1 Chron. 1, 7 (2. Aufl. 1873) die von Dillmann, Geneſis (1875) S. 182 f. angeſürte Litteratur zur Völkertafel, darunter beſonders: Bochart, Phaleg et Chanaan I, l. III, c. 6 (1. Aufl. 1646); Knobel, Die Völkertafel 1850, S. 104—109; Kiepert, Die geographiſche Stellung der nördlichen Länder in der phöniziſch-hebräiſchen Erdkunde (in: Monatsberichte der k. Akademie d. Wiſſenſchaften zu Berlin a. d. J. 1859), S. 211—217. — Außerdem die Artikel „Dodanim" von Winer, RWB. (1847); Kneucker in Schenkels B.-L. (II, 1869); Kautzſch in Riehms HWB. (3. Lieſer. 1875).

Wolf Baudiſſin.

Doddridge, Philipp, Dr. theol., war der Enkel eines nonkonformiſtiſchen Geiſtlichen zu Shepperton, Grafſchaft Middleſex, und eines aus Prag nach London geflüchteten evang. Predigers Baumann, der eine Schule in Kingſton hatte,

Er war am 26. Juni 1702 in London geboren und kam im dreizehnten Jare in eine Privatschule zu St. Albans, wo ihn der dortige Dissentergeistliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieser brachte ihn in die Dissenterschule zu Kibworth, Leicester (1719), wo Jennings, der Vorstand dieses kleinen theologischen Seminars, ihn als besonders tüchtigen Lehrer seinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daselbst Prediger und drei Jare darauf Hilfsgeistlicher zu Market Harborough. Hier gründete er 1729 ein theologisches Seminar, da das in Kibworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dez. 1729 verlegte er dasselbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Dissentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daselbst 20 Jare als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von seinem Lehrer Jennings gegründete Lehrsystem verbesserte er in vielen Punkten. Er drang auf allseitige Bildung. Nicht bloß die alten Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde beim Morgengebet das Alte Testament, Abends das Neue — Beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonkonformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Doddridge sein Seminar gegründet, als er deshalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Prozeß niedergeschlagen. Doddridges Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independenten. Er hatte gewönlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: Rise and Progress of Religion in the Soul 1745 (ein Buch, das in mehrere Sprachen übersetzt wurde), Family Expositor. 6 Vol. Lectures, herausgeg. v. Sam. Clarke 1763; Korrespondenz, herausgeg. 1829—1831, 5. Vol. Colonel Gardiner's Life (ins Deutsche übersetzt). Doddridge war ein Mann von liebenswürdigem Charakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Doddridge erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Okt. 1751 starb. Quellen: die Biographie von Orton, und Bogue und Bennet, Geschichte der Dissenter II, S. 228 ff. **C. Schöll.**

Dodwell, Heinrich, geboren zu Dublin 1641, frühe verwaist, hilflos und mittellos, wurde von einem Verwandten geistlichen Standes unterstützt und auf diese Weise seine Entwickelung ermöglicht. In Dublin, im Trinity-College, verbrachte er von 1656 an 10 Jare, erlangte mehrere akademische Grade und gab einige kleinere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach England sich übergesiedelt, und eine Reise nach Holland gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Verteidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Litteratur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe taten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dodwell verteidigte sie in mehreren Schriften, erklärte diejenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. Indessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch one selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham (zwischen London und Oxford), von da nach Shotterbrooke zurückgezogen, und bereits 52 J. alt geheiratet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu sei-

nem im J. 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und hat sich in einer sehr großen Zal van Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Litteraturgeschichte, Chranalagie und Geographie, große, ja man kann wol sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zalreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkammend sind seine theologischen Schriften. Schon wärend seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Übers. des berühmten Buches van Franz v. Sales, Introduction à la vie dévote, zwei Briefe über den Empfang der hl. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon vermehrt erschien. In der Periode zwischen 1674—1688 beschäftigte er sich mit vorzüglich patristischen Studien, damit den besanderen Zweck einer Verteidigung der anglikanischen Kirche verbindend. Hauptsächlich kammen hier in betracht 1) seine dissertationes Cyprianicae (Lond. 1684 auch in der Landaner und Bremer Ausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mitunter auch Hang zu sonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Ansicht, dass es nur eine sehr geringe Zal von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der elften jener Dissertationen, de paucitate martyrum, wurde widerlegt von Ruinart in der Praefatio generalis in Acta Martyrum, und in neuester Zeit von Wisemann in der Schrift: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geaffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensburg 1840; 2) Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum, worin die Verwaltung der Sakramente ausschließlich den Dienern der Kirche vindizirt wird, London 1685; 3) Die Ausgabe der opera posthuma des B. Pearson, nebst einer Abhandlung de successione primorum Romae episcoporum, Oxford 1687. Aus der Zeit seines Professorates in dieser letzten Stadt stammen seine dissertationes in Irenaeum, Oxford 1689; worin er Ansichten aufstellte, die dem strengen Inspirationsbegriffe seiner Zeit nicht entsprachen (dissert. I); nicht minder Anstoß gab er durch die Erklärung, dass die Dämonischen des Neuen Testamentes eigentlich Epileptische waren (dissert. II). Nach dem Aufgeben seines Professarates schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Tolands Ansichten vam Kanon des Neuen Testamentes (1701), eine Abhandlung gegen gemischte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Kommunion in den Kirchen anderer Bekenntnisse (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauches beim Gottesdienste (1711). Großen Anstaß gab er durch an epistolary discourse etc., London 1706, worin er mittelst der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen suchte, dass die menschliche Seele von Natur sterblich sei, und dass sie lediglich infolge göttlichen Walgefallens unsterblich gemacht werde behufs der Bestrafung oder der Belonung; dies letzte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeist (baptismal spirit). Diese sonderbare Ansicht suchte er mit seinem Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweisen sich bestrebte, dass seit dem Abtreten der Apastel jener unsterblich machende Taufgeist blaß und allein durch die Bischöfe mitgeteilt werde, woraus er die Notwendigkeit der Rückkehr aller Nonkonformisten und Schismatiker, selbst der Kathaliken, in die bischöfliche Kirche ableitete. In derselben Schrift stellte er die Ansicht auf, die er später noch durch eigene Schriften verteidigte, dass priesterliche Absalution zu Vergebung der Sünden notwendig sei selbst für den warhaft Reuigen. Je größer der Ruf und das Ansehen des Verfassers waren, desto mehr Widerspruch riefen seine paradoxen Ansichten, besanders die van der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsschriften erschienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denselben Gegenstand veranlassten (s. Grundlings Historie der Gelahrtheit, 3. Thl., S. 4028 ff. und Niceron, Mémoires etc. I, p. 138 sqq.). In der Hitze des Streites ließen sich beide Teile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beschuldigte Dodwell der Gottlosigkeit, der Hinneigung zum Katholizismus, wozu er allerdings

einigen Anlaſs gegeben; er ſelbſt ſtellte die Anſicht auf, daſs die vier Evangelien erſt in den Zeiten Trajans geſchrieben worden.

Übrigens bewegte ſich Dodwell in den Formen einer ſtrengen, ſogar aſketiſchen Frömmigkeit, er faſtete alle Wochen dreimal und überdies die ganze Faſtenzeit hindurch. Auf den Reiſen, die er in der Periode ſeiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung ſeines Profeſſorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benützen, fürte er immer die hebräiſche Bibel, das griech. N. Teſt., die anglikaniſche Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit ſich. Von ſeinen Sönen ſind zwei zu nennen, 1) Heinrich, Rechtsgelehrter, ſ. Deismus S. 534; 2) Williams, Archidiakon in Berkſhire, Verfaſſer mehrerer, aber nicht bedeutender theologiſcher Schriften. Vgl. Francis Brokesby, life of Dr. Henry Dodwell with an account on his works etc., London 1715, 2 Bde., Erſch und Gruber.

Herzog.

Döderlein. Es gibt mehrere gelehrte Theologen dieſes Namens *). Unter ihnen aber nimmt in der Entwickelungsgeſchichte der neueren proteſtantiſchen Dogmatik Johann Chriſtof Döderlein inſofern eine bedeutende Stellung ein, als er den Übergang aus der ſtreng orthodoxen in die freiere Lehrweiſe bildet, die in ihrem Moderantismus unverſehens dem Rationalismus zuneigte Geboren den 20. Jan. 1745 zu Windsheim in Franken, wo ſein Vater Prediger war, bezog er 1764 die Univerſität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerſtelle verwaltet, im 22. Jare Diakon in ſeiner Vaterſtadt, wo er ſeine Muße dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er ſich durch ſeine Curae criticae et exegeticae als Schriftſteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologiſche Profeſſur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrat und zweiter Profeſſor der Theologie am 2. Dezember 1792 ſtarb. Von ſeinen exegetiſchen Arbeiten war ſein „Jeſajas“ (1775, 3. Ausg. 1789) beſonders geſchätzt. Auch ſeine „Sprüche Salomon's“ (1778) galten längere Zeit als die beſte praktiſche Erklärung dieſes Buches. Beſonders aber hat ſeine Dogmatik, die er auf den Wunſch einiger in Altorf ſtudirenden Ungarn im J. 1780 unter dem Titel: Institutio theol. christianae, ſpäter auch in deutſcher Überarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisſtellen ſtreng exegetiſch verfur und das Dogmengeſchichtliche mit dem ſyſtematiſchen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritiſch-aufklärenden Richtung zuſammenhing, die um dieſe Zeit in Deutſchland ſich anbante. Sein dogmatiſcher Standpunkt läſst ſich am beſten aus der Vorrede erkennen, worin es heißt: „der Dogmatiker muſs in unſern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei den Alten ſtehen bleiben, ſondern das, was von ihnen geſagt worden iſt, richtiger beſtimmen, die neueren Erklärungen und Vorſtellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptſächlich auf unſere Zeitbedürfniſſe Rückſicht nehmen. Er muſs daher unterſuchen, welche Lehren jetzt am meiſten bezweifelt und beſtritten werden und ſie deſto ſorgfältiger und richtiger beſtimmen. Auch bei den Beweiſen muſs er ſich nach den Umſtänden der Zeit richten und nicht alle ſchwankenden und unſichern Gründe des Altertums billigen und beibehalten. Vielmehr muſs er die großen Fortſchritte, die zu unſerer Zeit in der Auslegekunſt gemacht worden ſind, dazu nutzen, daſs er in der Wal der Beweiſe der Glaubenslehre vorſichtig

*) Joh. Alexander Döderlein, geb. den 11. Febr. 1675 zu Weiſſenburg im Nordgau. Verf. der Abhandlung: Antiquitates gentilismi Nordgaviensis oder von dem Heidenthum der alten Nordgauer. Nürnberg 1734, und verſchiedener archäologiſcher und hiſtoriſcher Werke. — Chr. Alb. D., geb. 1714 zu Sayeringen in der Grafſchaft Oetingen, Dr. u. Prof. der Theologie zu Büzow. Schriften: de Thaletis et Pythagorae theologica ratione, Gött. 1750. Vermiſchte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrſamkeit, Halle 1755. Von dem rechten Gebrauch und Mißbrauch der menſchlichen Vernunft in göttl. Dingen, Bützow 1760, 1761, II. Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis. ib. 1769. Ueber Toleranz und Gewiſſensfreiheit 1776, 8°. Theol. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Rel. 1777—1789, IV. Ueberzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes, 1789. (Vgl. Meuſel unter „Döderlein“ und Bouginé, Handbuch der allg Literaturgeſchichte VI, S. 89).

sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehe, und daher nur solche wäle, die deutlich und bündig sind". Dieser Richtung diente auch die von ihm seit dem Jare 1780 herausgegebene „Theologische Bibliothek". In seinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studirenden — er leitete in den Nachmittagsstnnden des Sonntags ein Predigerinstitut — muſs er sehr anregend gewesen sein. Er las fast über alle Fächer der Theologie und war als Docent beliebt. Ein treues Gedächtnis, Phantasie und Leichtigkeit in Handhabung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu statten, obgleich sein Vortrag an Monotonie litt.

Vgl. Hänleins und Ammons Journal I, 1; Schlichtegrolls Nekrolog, 1792; Döring, Die deutschen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichnis seiner Schriften); Heinrichs, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheit, Leipzig 1790, S. 492 ff. Ersch und Gruber.

Hagenbach†.

Doeg, דֹּאֵג (1 Sam. 22, 18. 22 im Kethib דּוֵג nach aram. Aussprache), ein Edomiter unter den Knechten Sauls, der infolge zufälliger Anwesenheit beim Heiligtum zu Nob Zeuge der Verhandlung zwischen David und dem Priester Achimelech wird (1 Sam. 21, 8 ff.). Die Klage Sauls über eine angebliche Konspiration seiner Umgebung mit David bietet Doeg später Gelegenheit, den Priester zu verraten, obschon derselbe nach 1 Sam. 21, 2 ff. jedenfalls in gutem Glauben gehandelt hatte. In blindem Zorn läſst Saul den Achimelech samt den übrigen Priestern von Nob herbeiholen und gebietet trotz der Verantwortung Achimelechs ihre Niedermetzelung. Da sich die Trabanten Sauls nicht entschließen können, den Blutbefehl zu vollziehen, ermordet Doeg auf des Königs Geheiß die 85 Priester (LXX: 305, Jos. antiq. 6, 12, 6 offenbar harmonisirend 385). Das Blutbad wird sodann von Saul (oder ist Doeg auch v. 19 noch Subjekt?) auf die übrigen Bewoner und sogar das Vieh der Priesterstadt Nob ausgedehnt. Nur Abjathar, ein Son Achimelechs, entrinnt zu David (1 Sam. 22, 6 ff.). — Daſs sich Doeg, obwol Edomiter (nur LXX und nach ihnen Jos. antiqu. 6, 12, 1: Σύρος, d. i. ארמי mit bekannter Verwechslung des ד und ר), unter den Dienern Sauls befindet, hat zalreiche Analogieen in der Geschichte Davids (2 Sam. 11, 3; 23, 37; 1 Chr. 12, 46; 27, 30 ff.). Nach 1 Sam. 21, 8 war Doeg warscheinlich Proselyt; doch ist die Deutung des נעצר לפני י׳ schwierig. Gegen den Sprachgebrauch ist das „versammelt vor J." des Targum (so auch Gesen.), denn עצר drückt immer eine mehr oder weniger gewaltsame Zurückhaltung aus. Daher genügt auch nicht Kimchis Deutung durch „zurückgeblieben" (zu Opfer und Gebet; nach Jos. Kimchi gar zum Studium der Tora). Richtiger geben es die LXX durch *συνεχόμενος*, Aq. *ἐγκεκλεισμένος*; änlich der Syr. und Ar. der Lond. Polyglotte (vergl. auch Luther). Von den Vermutungen über die Gründe seines „Versperrtseins" (Ar. Vers.: zur Erfüllung eines Gelübdes; al. als kürzlich beschnittener Proselyt oder wegen levitischer Unreinheit — aber beides hätte eher vom Heiligtum ausgeschlossen) verdient am meisten Beachtung diejenige Hitzigs (Begr. der Krit. S. 82), daſs Doeg dort wegen vermuteten Aussatzes beobachtet worden sei (vgl. Lev. 13, 4 ff.). Ein „Versteckt sein" im Heiligtum wird durch 1 Sam. 22, 22 ausgeschlossen. Wenn Doeg 1 Sam. 21, 8 „der gewaltigste der Hirten Sauls" heißt, so ist dieser Ausdruck allerdings befremdlich, da אביר sonst nur dichterisch und prophetisch steht. Trotzdem verdient der masor. Text den Vorzug gegenüber dem *νέμων τὰς ἡμιόνους* der LXX (s. Keil zu d. St.; das hic pascebat mulas Saul in Vulg D. F. al. ist jedenfalls Glosse aus der Itala). Nicht minder verdächtig ist der Text LXX 22, 9, wo der Hirt zum Aufseher der Maultiere wird, daher bei neueren Auslegern sogar zum Oberstallmeister. Aber auch der Hofmarschall oder Hausminister Keils fällt dahin, wenn nach V. 7. Ex. 18, 14 einfach übersetzt werden muſs: er stand (zufällig) bei den Knechten Sauls; vgl. Wellhausen, Der Text der BB. Sam. S. 125. Auf den Verrat des Doeg (nach Hengst. auf Saul) bezieht sich laut V. 2 der Überschrift der 52. Psalm. Das Urteil über die Richtigkeit dieser Beziehung hängt von der Frage ab, ob die geschichtlichen Überschriften Ps. 51 ff.

auf älterer Tradition oder auf bloßen Vermutungen im Anſchluſs an den Text der Bücher Samuelis beruhen. **Kautzſch.**

Dogmatik. Zur Erklärung des Wortes Dogma, welches dem Namen der Dogmatik-Wiſſenſchaft zu Grunde liegt, haben wir auf den alten, gut griechiſchen Sprachgebrauch zurückzugehen. *Δοκεῖ μοι* und *δέδοκται* heißt nicht bloß, daſs mir etwas ſcheint oder gefällt, ſondern weiter, daſs ich etwas beſtimmt beſchloſſen habe und es für mich feſtſteht. Daran ſchließt ſich die Bedeutung von *δόγμα* = feſter, und namentlich öffentlicher Beſchluſs, decretum. So begegnet uns das Wort in den LXX und im N. Teſt., gebraucht für feſte geſetzliche Beſtimmungen auf praktiſchem Gebiet, für obrigkeitliche Dekrete (Eſth. 3, 9; Dan. 2, 13; 6, 8; Luk. 2, 1), für die apoſtoliſchen Verordnungen (Apoſtelgeſch. 16, 4), für die moſaiſchen Satzungen (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15). Nicht minder ſchließt ſich daran in der Sprache der Philoſophen und zwar namentlich der Stoiker der Gebrauch des Wortes für feſtſtehende Warheitsausſagen und Lehrbeſtimmungen, welche dann vermöge ihrer feſten Geltung ſowol den weiteren konkreten wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen und Sätzen, als den konkreten Lebensvorſchriften zur Grundlage und Norm dienen ſollen. Dogmen heißen hienach ſowol ſolche Sätze, welche ethiſche Prinzipien enthalten, als ſolche, welche auf's objektive Daſein, auf Gott und Welt ſich beziehen. Bei Plato (de Rep. Lib. VII, p. 538 Steph.) ſteht es ſo für Grundſätze über das Gerechte und Schöne, in denen die Kinder unterwieſen werden. Der Lateiner nennt die „dogmata der Philoſophen“ decreta; vgl. beſonders Cicero, Academ. Lib. II, c. 9. Es ſind, wie Cicero hier ſagt, Sätze, von denen keiner one Frevel gegen die Warheit preisgegeben werden darf, weil darin eine lex veri rectique preisgegeben würde; zum Begriff des dogma oder decretum gehört, daſs es ſei stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat. Bei Seneca, Epist. 94, 95 (in F. Nitzſch's Dogmengeſchichte B. 1, S. 2 unrichtig aufgefaſst), iſt ſo von decreta ſpeziell mit bezug auf's ſittliche Gebiet (namentlich die constitutio summi boni) die Rede, indem von ihnen, den allgemeinen, fundamentalen Sätzen, die einzelnen konkreten Vorſchriften, die aus ihnen hervorgehen ſollten, unterſchieden werden.

Von hier aus iſt der Name Dogmen auf Sätze übergegangen, in welchen die ſittlich-religiöſen Grundwarheiten feſtgeſtellt ſind und welche göttlicher Offenbarung entſtammen. Joſephus, c. Apion. Lib. I, C. 8, bezeichnet den Inhalt der heiligen Bücher des Judentums als *Θεοῦ δόγματα*. Ebenſo iſt bei Ignatius ad Magnes. C. 13 von *τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* die Rede, und zwar iſt hier dem Zuſammenhang gemäß ſpeziell an ſittliche Normen und Gebote zu denken. Nach Origenes, De princ. Fragm. L. IV, 156, iſt Chriſtus *εἰσηγητὴς τῶν κατὰ Χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων*. Zum allgemeinen Gebrauch von „*δόγματα*“ für die feſtſtehenden Hauptſätze der chriſtlichen Warheit vgl. ferner: Clem. Alex. Strom. VII, p. 763 (*ὀρθοτομία δογμάτων*), Orig. in Matth. tom. XII, § 23 (*δόγματα Θεοῦ*), c. Cels. I, 7 sq. und III, 39 (*δόγμα* = die chriſtliche Grundlehre als Ganzes), weiterhin z. B. bei Vincentius im Commonit. c. 29 sq. (christianae religionis dogma; coelestis philosophiae dogmata). Eben dieſelben Sätze heißen dann mit bezug auf die Geltung, welche ſie für die Kirche haben, ecclesiastica dogmata.

Solchem Sprachgebrauch gemäß iſt mit bezug auf Verhandlungen, welche in neuerer Zeit über die Bedeutung des Wortes „Dogmen“ und demnach auch „Dogmatik“ geſürt worden ſind (vergl. in den Glaubenslehren u. ſ. w. von Hahn, C. J. Nitzſch, Schenkel, A. Schweizer, Biedermann, Kahnis, der Dogmengeſchichte von F. Nitzſch), beſtimmter noch folgendes zu bemerken. Dogma ſteht in der Sprache der alten Chriſten ebenſo wie in jener der Philoſophie nie für eine Anſicht oder Lehre, die als bloße Meinung bezeichnet werden ſoll, ſondern nur für eine, die bezeichnet werden ſoll als feſtſtehend — wenigſtens für diejenigen, die ihr überhaupt zugetan ſind; ſo auch (z. B. bei Origenes) für Dogmen von Häretikern, ſofern ſie von dieſen eben als feſte Warheiten hingeſtellt werden. Auch vom Dogma eines einzelnen Philoſophen oder Sektenſtifters könnte etwa ſo geredet werden, aber immer nur mit der beſtimmten Beziehung darauf, daſs ſeine Sätze ſolche

feſte, unantaſtbare, fundamentale Warheitsausſagen ſein und als ſolche Geltung ſich verſchaffen wollen. Soweit ſodann ein kirchlicher Schriftſteller beſtimmter von Dogmen und ihrem Vortrag innerhalb der chriſtlichen Gemeinde redet, meint er, auch one ecclesiastica ausdrücklich beizuſetzen, die Lehrbeſtimmungen, welche für die Gemeinden und ſo auch nach ſeiner eigenen Überzeugung unantaſtbar als war feſtſtehen, nicht etwa die bloße sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae (Döderlein, Tittmann, wogegen C. J. Nitzſch).

Wodurch die im Dogma ausgeſprochenen Warheiten ſolche Gewiſsheit und Feſtigkeit haben oder auf welcher Autorität ihre Geltung ruhen ſolle, darüber ſagt der Name Dogma an ſich gar nichts aus. Bei den Dogmen oder Dekreten der Philoſophen kann man an Axiome denken, die ihre Evidenz in ſich ſelbſt tragen ſollen, oder auch an Sätze, die aus Anderem, etwa aus Warnehmungen (Cicero a. a. O.: „visa e quibus decreta sunt nata“) abgeleitet werden und dann als feſte Grundlage für alles Weitere gelten ſollen. Daſs die kirchlichen Dogmen auf Autorität göttlicher Offenbarung ruhen, darauf weiſt der Beiſatz „Dogmen Gottes“ oder „Chriſti“ hin, und das wiſſen wir ſonſt aus allen Erklärungen der Kirche. Dafür, daſs ſie ihre Dogmen wirklich und richtig jener in den hl. Schriften niedergelegten Offenbarung entnommen habe, ſtützte ſich dann die Kirche auf die ihr ſelbſt zukommende Autorität; Dogmen aber hießen ihr die Sätze doch nicht mit bezug darauf, daſs ſie ſelbſt mit ihrer eigenen Autorität ſie feſtgeſtellt habe, ſondern einfach mit bezug auf die feſte Geltung, die ſie als „Dogmen Gottes“ haben ſollen. Unrichtig iſt es, Dogma überhaupt als ein weſentlich „auf perſönlicher Autorität“ ruhendes Urteil zu bezeichnen (Kahnis). Ein „ſtatsrechtlich verpflichtendes Anſehen“ (Schenkel) gehört nicht zum Begriffe des Dogma. Fremd iſt ferner dem alten kirchlichen Sprachgebrauch eine Unterſcheidung zwiſchen Dogma, ſofern dieſes menſchliche Satzung oder „menſchliche Auffaſſung und Beſtimmung der göttlichen Lehre als Satzung“ (nach A. Schweizer) bedeuten ſollte, und zwiſchen der göttlichen Lehre an ſich. Denn die vereinzelte, in einer Polemik vorgebrachte Äußerung des Marcell von Ancyra, daſs der Name Dogma auf menſchliche Willensmeinung ſich beziehe (bei Euseb. c. Marc. I, 4), widerſpricht vielmehr jenem Gebrauch, der eben in der Lehre, wie ſie in der Kirche formulirt feſtſteht, unmittelbar das „Gottesdogma“ ſieht. — Zuviel Bedeutung haben Neuere auch einem Satze des Baſilius (De Spiritu S. ad Amphil. C. 27) beigelegt, wornach τὸ μὲν δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Denn für's erſte macht er keineswegs allgemein Ernſt damit, daſs jedes Dogma vor der Menge unausgeſprochen bleibe (er redet dort ſpeziell vom geheimen Sinn gewiſſer kirchlicher Gebräuche). Und der Grundbegriff von Dogma als feſtſtehendem und fundamentalem Glaubensſatze würde auch ſo derſelbe bleiben und müſste nur noch enger eingeſchränkt werden. — Endlich werden bei den alten Kirchenlehrern den Dogmen Handlungen (Cyrill. Hieros. catech. IV, 2) und den dogmatiſchen praktiſche, ethiſche, paränetiſche Ausfürungen (Clem. Al. Paedag. I, 1; Theodoret. in Psalm. I, wofür bei Schweizer, Glaubensl. 1, 21, fälſchlich Tertullian genannt iſt) entgegengeſtellt. Aber bei dieſen haben ſie dann nicht ſowol die auch für's ethiſche Gebiet feſtſtehenden Prinzipien (vgl. die Beziehung von „Dogmen“ auch hierauf bei Orig. de princ. Fragm. Lib. III, 110: βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν), als vielmehr (vgl. oben bei Seneca) nur die einzelnen ſittlichen Vorſchriften und Ermanungen im Auge.

Gehen wir alſo von dem Sinne aus, welchen das Wort Dogma im kirchlichen und theologiſchen Sprachgebrauch angenommen hat, ſo iſt Dogmatik die wiſſenſchaftliche Darſtellung der für eine religiöſe Gemeinſchaft feſtſtehenden Lehre, beſtimmter der religiöſen Lehre, wie ſie für die chriſtliche Gemeinde durch göttliche Offenbarung feſtſteht und anerkannte Geltung hat.

Der Inhalt der Dogmatik würde hiernach die geſamte chriſtliche Warheit umfaſſen, ſoweit ſie als Lehre ausgeprägt in der Kirche vorliegt, oder die geſamte Lehre vom Leben in Gott, wie es durch Chriſtus vermittelt iſt, von der Beziehung, in welcher wir ſamt der uns umgebenden Welt überhaupt zu Gott ſtehen, dem Verhältnis, welches zwiſchen ihm und uns vermöge der Sünde ſtatthat, der durch Chriſtus hergeſtellten Erlöſung und warhaften Gottesgemeinſchaft, und

vom Wesen dieses Gottes an sich, der uns zu seiner Gemeinschaft bestimmt, von der objektiven Person und Wirksamkeit des Erlösers Christus und von denjenigen künftigen Gottestaten, welche die Vollendung jenes Lebens für die Menschheit und gesamte Welt herbeiführen sollen. Zu diesem Inhalt gehören dann also auch die Grundaussagen über die Ziele und Aufgaben, die für uns vermöge der von Gott uns gegebenen Bestimmung gesetzt sind, über die Gesinnung und gesamte sittliche Rechtbeschaffenheit, welche Gott von uns fordert und welche den in Gott Lebenden eignet, überhaupt über das Sittliche und sittlich Gute. Es gehört dahin als Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung dasjenige ganze Gebiet, welches in nicht wissenschaftlicher Weise der Katechismus behandelt. So sind in der Tat die christlich-kirchlichen Grundlehren von den bedeutendsten Theologen bis nach der Zeit der Reformation zusammenfassend behandelt worden, wenn auch der Name Dogmatik darauf nicht angewendet wurde; derselbe wurde damals überhaupt noch nicht gebraucht. Ethische Fragen wurden zwar mit ihrer Beziehung auf's Leben schon seit einem Clemens von Alexandrien und Tertullian auch in besonderen Schriften besprochen. Aber die wissenschaftliche Darstellung der ethischen Grundprinzipien, wie bei den Scholastikern namentlich die Lehre von den Tugenden, fiel in die allgemeine Darstellung dessen hinein, was der Kirche als religiöse Wahrheit feststand; so bei Melanchthon und den ihm folgenden Dogmatikern namentlich auch die ganze wissenschaftliche Erörterung derjenigen prinzipiellen ethischen Fragen, über welche mit den Katholiken gestritten wurde, wie über praecepta und consilia evangelica, christliche Freiheit, weltliche Obrigkeit u. s. w. Der Inhalt dieser so umfassenden Wissenschaft wird überhaupt als die sacra doctrina (vgl. z. B. Thomas v. Aquin), die Wissenschaft mit dem allgemeinen Namen der Theologie (vgl. bei Melanchthon u. s. w.: „loci theologici") bezeichnet. Über die Entstehung und Ausgestaltung der Ethik als besonderer Wissenschaft ist hier auf den Artikel „Ethik" zu verweisen. Auch bei der neueren Definition der Dogmatik durch Lipsius, wonach sie die „religiöse Weltanschauung des Christentums" darstellen sollte, müssten, was Lipsius doch nicht will, die ethischen Prinzipien in sie wesentlich mit hereingezogen werden: denn wer die Welt christlich religiös anschaut, muss sie anschauen mit Bezug auf die Bestimmung, welche Gott ihr und uns in ihr erteilt hat, auf die sittlichen Ideeen des Gottesreiches, höchsten Gutes u. s. w. Scheidet man die Ethik ab, so wird dieser als ihr besonderes Gebiet jenes Leben in Gott insoweit zuzuweisen sein, als es Sache des Willens ist oder durch und in menschlicher Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Stiftungen und Wirkungen sich vollzieht. Dieser Selbstbestimmung gegenüber ist die für die Kirche feststehende Wahrheit ein Inbegriff göttlicher Forderungen; die Wahrheitsaussagen sprechen aus, was durch dieselbe werden und sein *soll*. Im Unterschied hievon erhalten wir dann für Dogma den bestimmteren Begriff, dass es über die bestehenden und eben auch jener Selbstbestimmung zur Voraussetzung dienenden göttlichen Realitäten die fest giltige Wahrheit aussage: also über Gott und sein Grundverhältnis zu uns, über seine Heilstaten und die von ihm für immer aufgestellte Heilsordnung, endlich über die künftige Vollendung, sofern sie von ihm zugesagt ist und durch seine Tat hergestellt werden soll. Erst nachdem jene Scheidung der Wissenschaften begonnen hatte, ist — noch Mitte des 17. und vollends seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts — der Name theologia dogmatica oder Dogmatik aufgekommen und zwar dann gleich mit jenem bestimmteren Sinne für die Wissenschaft der Dogmen im Unterschied vom Moralischen oder Ethischen (L. Fr. Reinhart in Altorf: synopsis theologiae dogmaticae; Theologia dogmatica von Hildebrand 1692, J. B. Niemeyer 1702, J. W. Jäger 1715; und besonders: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis von C. M. Pfaff 1720, Instit. theol. dogmaticae von J. F. Buddeus 1723). In demselben Sinne hat G. Ch. Storr die Namen „doctrinae christianae pars theoretica" und „dogmatica theologia" als gleichbedeutend gebraucht (Doctr. christ. pars theoret. e S. literis repetita 1793). Aus dem Gesagten ergibt sich, wie denn auch der Name Glaubenslehre (oder bei Schleiermacher: „der christliche Glaube") im Unterschied von Sittenlehre wesentlich dasselbe mit „Dogmatik" besagt: ihren Inhalt bildet jene Wahrheit, die eben den festen

Gegenstand des Glaubens ausmacht und in deren vertrauensvoller Annahme und im festen Bauen auf welche das Glauben des Christen besteht. Unter den Neueren hat A. Schweizer deswegen, weil, wie er meint, „Dogma" nicht die göttliche Lehre selbst, sondern nur die satzungsmäßige menschliche Fassung dieser Lehre bedeute, bloß eine „christliche Glaubenslehre" und nicht eine „Dogmatik" vortragen wollen: Dogmatik im genauen Sinne des Wortes sage dem Wesen des evangelischen Protestantismus nicht zu. Dagegen haben nicht bloß ein Kahnis, sondern auch ein Biedermann und Lipsius ane Bedenken den Namen Dagmatik ebenso gebraucht, wie ein Philippi oder H. Plitt und Reiff den Namen Glaubenslehre.

Noch aber ist Begriff und Aufgabe der Dogmatik dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in wesentlicher Beziehung näher zu bestimmen. Macht man es zur Aufgabe des Dogmatikers, darzustellen, was nach der Überzeugung einer religiösen Gemeinde oder Kirche solche religiöse Warheit sei und als salche van ihm anerkannt werde, so könnte hiebei möglicherweise davan, was für den Dogmatiker selbst als war aber als Gegenstand seines eigenen Glaubens feststehe, noch ganz abgesehen werden. Er könnte die in einer christlichen Kirche geltende Lehre etwa ebenso wie die unter Muhammedanern oder unter Brahmanen herrschende einfach nach ihrem tatsächlichen Bestande entwickeln, auch, wenn man die Lehre für Ausdruck frommer Gemütszustände nimmt, in gleicher Weise diese Zustände darstellen. Aber eine christliche Gemeinde oder Kirche könnte Ausfürungen, die hierauf sich beschränken, nimmermehr genügend finden oder als Befriedigung ihrer eigenen dringenden Bedürfnisse gutheißen. Sie und alle, die ihr aufrichtig zugehören, wallen, dass ihnen das, was den Inhalt ihres Glaubens bildet, nun eben auch in wissenschaftlicher Darstellung als ein Ganzes wirklicher Warheit entfaltet und zusammengefasst werde, oder, wenn wir wider auf Gemütszustände zurückgehen, dass auch diese ihnen als wolberechtigte, ja als die höchsten und unbedingt zu erstrebenden und zu warenden Zustände dargelegt werden. Und insbesondere sollen solche Darstellungen auch der weiteren Verkündigung der christlichen Warheit in der Gemeinde dienen, indem die praktischen Verkündiger derselben eben auch einer wissenschaftlichen Einsicht in Sinn und Zusammenhang derselben bedürfen. Eine Ausfürung in diesem Sinne und zu diesem Zwecke kann aber nur von Einem gegeben werden, der seinerseits mit dem Glauben der Gemeinde übereinstimmt, ihr religiöses Leben mitlebt. Und nur für einen Solchen ist nach unserer christlichen Überzeugung auch ein tiefes und richtiges Verständnis des christlichen Glaubensinhaltes und seines waren Sinnes und Grundes möglich; es ist durch persönliche Erfarung und Hingabe bedingt. Sa pflegt man denn insgemein auch schan unter dem allgemeinen Namen „christliche Dogmatik" bestimmter eine salche Darstellung zu verstehen, welche darlegen will, was nicht bloß für eine Kirche, sondern auch für den Darstellenden selbst als religiöse Warheit gilt. Es würde dieser ihrer Natur und Aufgabe widerstreiten, wenn man sie unter die histarische Thealagie subsumiren wollte (vgl. bei Schleiermacher, der dann aber doch auch nach „Christl. Glaube" § 19, 1 eine „nicht bloß geschichtliche" sondern „zugleich apologetische" Darstellung haben will; gegen jene Subsumtion vgl. H. van der Galtz, die christlichen Grundwahrheiten S. 11). — Van dem also, was man gewönlich kurzweg Dagmatik oder Glaubenslehre nennt, ist eine wissenschaftliche Widergabe der kirchlich festgesetzten Lehre einfach als einer salchen zu unterscheiden: hieher gehören Darstellungen wie Heppes „Dogmatik des deutschen Protestantismns im 16. Jarhundert" (1857) und ebendesselben „Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche" (1861), de Wettes „Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche" (seit 1816), H. Schmids „Dagmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" (seit 1843), Hases Hutterus redivivus (seit 1828) und die „Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche" von A. Schweizer (1844, 1847), der übrigens bei der histarischen Widergabe zugleich seinen eigenen Standpunkt kritisch bemerklich macht (auch der Wert van Luthardts „Kompendium der Dagmatik" besteht, wie beim Hutter. redivivus, in der übersichtlichen historischen Darlegung). — Mit bezug auf die Dogmatik in dem varhin bezeichneten bestimmteren Sinne wird sich aber die Frage erheben, ab nicht der Dagmatiker,

wärend er auf dem Glaubensstandpunkte seiner Kirche zu stehen überzeugt und darauf bedacht ist, doch zugleich zu einer Fortbildung und Reinigung der kirchlichen Lehre mitwirken dürfe und solle. Die Antwort darauf wird abhängen von der zweifachen Frage, wie weit eine christliche Kirche zur Meinung, die Warheit schon vollkommen aufgenommen und ausgeprägt zu haben, sich berechtigt finden könne, und wie weit die einzelnen Glieder der Kirche überhaupt selbständig die religiöse Warheit zu ermitteln und auszudrücken oder hierin so, wie der Katholizismus fordert, der Autorität der Kirche sich zu unterwerfen haben. — Was sodann jene einfache Widergabe der tatsächlich vorliegenden Lehre und Glaubensanschauung betrifft, so könnte man neben einer solchen geschichtlichen Darstellung, welche, wie die zuvor aufgefürten Schriften, die Lehre unserer Kirche in der ihr ursprünglichen, in den Bekenntnissen und bei den Reformatoren und alten Dogmatikern vorliegenden Gestalt widergibt, etwa auch eine solche versuchen, welche widergäbe, was tatsächlich in der Gegenwart den Glaubensinhalt unserer Kirche ausmache, das heißt nicht bloß als Bekenntnisformel noch zu Recht bestehe, sondern wirklich im Bewusstsein unserer evangelischen Christenheit lebe, oder (wie A. Schweizer die evangelische Glaubenslehre bestimmt) eine Darstellung des Glaubens der jeweiligen und so nun eben der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche. Aber gerade hier muss erst recht vollends das Bedürfnis, nicht bloß referirend oder geschichtlich zu verfaren, sondern den waren Glaubensinhalt und die berechtigte Lehrform aufzustellen, hervortreten. Denn ein Glauben der gegenwärtigen evangelischen Christenheit in jenem Sinne liegt nirgends als einheitliches Ganzes vor. Entweder müsste einfach referirt werden über ein hier vorliegendes Ringen verschiedener Elemente und Richtungen mit einander, und das wird niemand Glaubenslehre nennen, oder man unternimmt eben nicht eine bloße Darstellung einer jeweiligen Glaubensstufe, sondern man versucht eine solche Form moderner religiöser Anschauung, mit der man selbst sich eins weiß, als das ware Christentum darzustellen (so Schweizer).

Aus unserer Idee von Dogmatik oder Glaubenslehre ergibt sich auch, ob eine Dogmatik einfach als christliche, oder speziell als katholische, protestantische, ferner lutherische, reformirte u. s. w. zu bezeichnen sei. Die Christenheit hat ihr Dasein nur innerhalb solcher einzelner Kirchen; der christlich-kirchliche Glaube und christlich-kirchliche Lehre existirt nur in ihren verschiedenen Glaubens- und Lehrformen. So muss eine Dogmatik, die jenen bloß historischen Charakter trägt, einfach Dogmatik einer bestimmten Kirche sein, wobei sie etwa vergleichend die Lehre anderer Kirchen beiziehen mag. Und auch Einer, der eine Dogmatik in jenem gewönlichen eigentlichen Sinne vorträgt, hat immer zunächst und speziell mit Glauben und Lehre derjenigen Gemeinschaft, der er selbst zugehört und innerhalb deren er lehren will, zu tun. Aber jede einzelne Kirche macht darauf Anspruch, in ihrer Lehre den reinsten Ausdruck der ursprünglichen und echten christlichen Warheit zu besitzen und in den inneren sittlich-religiösen Zuständen ihrer Mitglieder, womit Erkennen und Lehre aufs engste zusammenhängt, das, was zu einem waren Leben in Gott und Christo gehört, am reinsten und vollsten realisirt zu haben. Und jeder, der in einer eigentlichen Glaubenslehre vortragen will, was ihm selbst in Übereinstimmung mit seiner Kirche als Warheit feststeht, oder was er etwa als einen die bisherige kirchliche Lehrform noch übertreffenden Ausdruck der Warheit zur Geltung bringen möchte, trägt eben hiemit vor, was nach seiner Überzeugung nicht bloß Lehre der einzelnen Kirche oder gar bloß seine eigene persönliche Anschauungsweise, sondern die von ihm so vollkommen als möglich aufgefasste christliche Warheit überhaupt ist. Man mag zugeben, dass bei gleicher Lauterkeit christlicher Lehre und christlich frommer Zustände doch verschiedenartige Modifikationen des religiösen Gefüles und verschiedene Typen religiösen Erkennens und Lehrens möglich seien und die damit jedesmal verbundenen Einseitigkeiten sich das Gleichgewicht halten; aber soweit derartige Differenzen zu unwesentlich sind, als dass ihre Umgestaltung zu größerer Vollkommenheit des Glaubens und der Lehre angestrebt werden müsste, darf man sie auch nicht für so wesentlich erachten, dass um ihretwillen christliche Kirchen sich von einander sondern und nach ihnen ganze

Dagmatiken ſich beſtimmen müſsten. Sa hat es guten Grund, wenn evangeliſche Dogmatiker, wärend ſie die Glaubenslehre der evangeliſch-prateſtantiſchen Kirche vertreten und vertreten wallen, dach ihren Darſtellungen den allgemeinen Namen chriſtlicher Glaubenslehre aber Dagmatik (vgl. unter den Neueren z. B. Martenſen, Reiff, Schenkel, Biedermann) aber, wie jene Alten, den der Loci theologici oder (Calvin) Institutio religionis Christianae geben.

Es iſt der Begriff van Dagma und Dagmatik, was wir im Bisherigen beſtimmt haben. Aber es könnte nun var allem ſich fragen, ab denn überhaupt Dagmen im Sinne van Warheitsausſagen und Lehrausſagen zum Chriſtentum gehören und namentlich in der Gegenwart nach aufgeſtellt werden können und müſſen. Andernfalls hätte Dagmatik dach nur nach als hiſtariſche Wiſſenſchaft, d. h. nicht mehr als Darſtellung deſſen, was als Glaubensinhalt und Warheit auch nach des Darſtellenden Überzeugung feſtſtehen ſoll, ſondern nur noch als Darſtellung deſſen, was chriſtliche Kirchen einſt feſtgeſtellt haben und nach jetzt graßenteils feſthalten zu müſſen meinen, eine Berechtigung.

Die Frage hat erſt in der neueren Zeit für die chriſtliche Kirche und Wiſſenſchaft mit Macht ſich erhaben. Im Warte Jeſu und ſeiner Apaſtel iſt unbeſtreitbar, daſs es, wärend es durchweg aus innerem Leben und Lebenszuſtänden hervorgeht und auf inneres Leben ſich bezieht und wirkt, eben hiebei mit nachdrücklichem Zeugnis abjektive Warheiten mit bezug auf Gatt, den Erlöſer, den Heilsweg u. ſ. w. aufſtellen, ſie durch Einwirkung aufs Innere der Subjekte zur Anerkennung bei dieſen bringen und auf Grund ihrer Anerkennung eine Gemeinde aufbauen und neues Leben pflanzen will. Welch ein Inbegriff ſalcher Warheit liegt ſchon in dem einfachen Zeugnis, das Jeſus der Chriſt und Son des lebendigen Gattes ſei und in ſeinem Namen Rettung und Leben. Nur darüber könnte hier geſtritten werden, wieweit dieſer Inhalt zu beſtimmten Ausſagen weiter entfaltet, ihnen förmliche Sanktian durch die Kirche erteilt und ſie in wiſſenſchaftliche Farm gefaſst und zuſammengefaſst werden ſallten. Der katholiſchen und altproteſtantiſchen Orthadaxie kam kein Zweifel an ihrer Berechtigung und Pflicht, das, was ſie als Inhalt göttlicher Offenbarung erkannte, auf's ausgedehnteſte in Warheitsausſagen, Bekenntnisfarmen und Lehrſätzen mit Anſpruch auf unbedingte Geltung auszuprägen. Der alte Ratianalismus wendet ſich zwar mit zerſtörender Kritik gegeu die paſitiven bisher van der Kirche angenammenen Dagmen, fardert, daſs jederzeit die in einer beſtehenden Kirche geltenden Lehrſätze einer freien Kritik der Vernunft anheimgegeben werden, und beſtreitet auch den übernatürlichen Charakter der bibliſchen Offenbarung, aus welcher die Kirche einen über alle jene Kritik erhabenen Inhalt entnehmen wallte. Aber auch er weiß es nicht anders, als daſs zum Weſen der Religian und namentlich des Chriſtentums die Erkenntnis und Anerkennung abjektiver Warheiten gehöre, daſs wenigſtens gewiſſe Grundwarheiten über Gatt, Menſch und Welt gerade auch nach dem Zeugnis der Vernunft in der Kirche fart und fart behauptet und gelehrt werden müſſen und daſs die Aufgabe der Dagmatiker nicht in jene blaß geſchichtliche Darſtellung zu ſetzen, ſandern in der aben bezeichneten Weiſe zu beſtimmen ſei.

Dagegen drängt jene Frage ſich natwendig auf, wenn man die Religian und chriſtliche Religian weſentlich (wie Schletermacher) als Sache des Gefüles auffaſst. Es genügt dann nicht zu ſagen, daſs mit dem Fülen natwendig gewiſſe Varſtellungen van einem Woher des Gefüles, vam fülenden Subjekt, van den das Gefül hervarbringenden Faktaren u. ſ. w. ſich verbinden müſſen und daſs die Gemeinſchaft religtöſen Fülens, welche der religiöſe Trieb immer anſtrebe, aber das Werden und der Beſtand eines religiöſen Gemeindelebens immer auch eine gewiſſe Gleichartigkeit in der Geſtaltung ſalcher Varſtellungen mit ſich bringe und erfardere. Denn man könnte da immer nach ſagen: die Fülenden dürſten die Frage, ab dieſe Varſtellungen objektive Warheit aber Realität haben, ganz dahin geſtellt ſein laſſen, beruhigt, wenn nur ihr van denſelben begleitetes Gefülsleben zu einer gewiſſen inneren Harmanie und geiſtig äſthetiſchem Genuſs gelange; und es ſei kein Übelſtand, ſandern im Gegenteil vielleicht das einzig Richtige, wenn man die unvermeidlichen Vorſtellungen, um den Charakter der Religian als Ge-

fühles möglichst rein und frei zu erhalten, immer nur eine unbestimmte, fließende Gestalt annehmen lasse. Gegen solche Einwendungen reicht diejenige Deduktion keineswegs aus, mit welcher Schleiermacher zeigen will, dass Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt und hiemit zu christlichen Glaubenssätzen werden müssen und dass es Glaubenssätze von darstellend belehrender Art mit Streben nach möglichster Bestimmtheit geben müsse, was nun eben „dogmatische Sätze" seien.

Anders aber verhält es sich nicht bloß, wenn Religion und Christentum wesentlich im Erkennen und Wissen bestehen sollte, was übrigens auch die alten Orthodoxen nie behauptet haben, sondern wenn und weil wahre Religiosität, so wesentlich auch für sie das Fühlen ist, doch erst in einem bestimmten inneren praktischen Verhalten sich verwirklicht, wie das nach den biblischen Aussagen ganz klar und auch bei keiner der außerbiblischen Religionen ganz zu verkennen ist. Es handelt sich um Hingabe an Gott, Bauen auf ihn, Sichbestimmenlassen durch ihn mit dem Mittelpunkt der Gesinnung und des Willens; es handelt sich um die Möglichkeit, zum Genuss seiner Gemeinschaft und zum Leben in ihm zu gelangen, um die tatsächliche Aufhebung dieser Möglichkeit durch der Menschen Sünde und Gottes ethisches Wesen, um eine wirkliche Herstellung derselben in einem bestimmten Verhalten unsererseits zu wirklichen Taten und Ordnungen Gottes. Das innerste religiöse Interesse fordert Sicherheit in betreff der hier für unser Wollen und Verhalten vorausgesetzten Objektivitäten und Realitäten, damit es auf sie sich richten könne. Zur Gemeinschaft des religiösen Lebens ferner gehört nicht bloß gegenseitige Anregung und Zusammenklingen subjektiver Gefühle, sondern gemeinsame Erhebung zu Gott und dem Erlöser und gegenseitige Anregung und Förderung zu und in jenem ganzen Verhalten: diese ist nur möglich, wenn Übereinstimmung über jene Grundwahrheiten herrscht und wenn darüber namentlich für die Diener der Gemeinde, welche von ihr mit der Leitung der gemeinsamen Erbauung und mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses aller Einzelnen beauftragt sind, feste Bekenntnis- und Lehrsätze Geltung haben. Nicht weil sie von seiner Kirche aufgestellt und behauptet werden, soll sie nach evangelischen Grundsätzen dann der Einzelne annehmen; aber nur einer Gemeinschaft, mit deren Grundlehren er in freier Überzeugung übereinstimmt, soll er als Glied und Organ angehören wollen. Mit der Verzichtleistung auf solche Dogmen würde (wie v. d. Goltz a. a. O. sagt) die Kirche das Urteil ihrer Auflösung unterschreiben. Nur jene schon mit bezug auf die Schriftaussagen angeregte Frage, wie weit man in Lehrausprägung gehen könne, dürfe und müsse, bleibt freilich hiebei immer stehen, und auch jene Einwendung des alten Rationalismus gegen die bestehenden Dogmen und die Art, wie sie gewonnen wurden, ist damit noch nicht erledigt.

Die wichtigste Frage aber ist nun die, aus welchen Quellen und nach welchen Normen das Dogma zu bilden, woher die Glaubenswahrheit, die den Inhalt von Bekenntnis und Lehre bilden soll, zu entnehmen sei. Eben nach diesen Normen hat auch der Dogmatiker den ihm in der Kirche vorliegenden dogmatischen Stoff zu prüfen, auf eben diese Quellen hat auch er zurückzugehen und aus ihnen die Wahrheit zu schöpfen, wenn anders er nicht auf jene bloß referirende Tätigkeit oder historische Aufgabe sich beschränken soll. Auch die katholischen Dogmatiker erkennen dies immer an. Man könnte in betreff ihrer etwa denken: weil für sie gemäß ihrer Grundlehre von der Autorität der Kirche alles, was die Kirche als Wahrheit aufstelle, einfach schon um deswillen als Wahrheit feststehen müsse, brauchen sie das so Aufgestellte nur einfach als solches mit Berufung auf diejenigen Kundgebungen der Kirche, die davon handeln, in innerem Zusammenhang vorzutragen. Auch sie aber haben sich nie hierauf beschränkt, sondern immer die Zeugnisse der heiligen Schrift und die der Tradition und der heil. Väter, worauf die Aufstellungen der gegenwärtigen und vorangegangenen Kirche sich stützen, auch selber als Begründung vorgeführt.

Wir haben hier diejenige Grundfrage der Dogmatik vor uns, um welche besonders in der Gegenwart die wichtigsten Gegensätze und Kämpfe innerhalb der protestantischen Theologie sich bewegen. Es fehlt viel, dass diese, nachdem der

katholische Standpunkt verwarfen und auch der Baden altprotestantischer Orthodoxie mindestens einer durchgreifenden Kritik verfallen ist, schon eine durchweg klare, sichere, vollständige wissenschaftliche Antwort darbieten würde; ja selbst der Inhalt der Frage wird noch mehr und mehr in klares Licht gestellt werden müssen. Und zwar wird das für die Vertreter der sogenannten kritischen Theologie nicht minder als für die der sogenannten gläubigen aber die der modernen Orthodoxie gelten.

Entsprechend der katholischen Auffassung von Schrift, Tradition und Autorität der Kirche gehen die katholischen Dogmatiker, wie gesagt, auf jene beiden Quellen zurück, müssen aber in Auslegung des Schriftinhaltes an Väter und Tradition sich binden, die endgiltige, ja untrügliche Entscheidung darüber, was wirklich für Inhalt und Sinn der Schrift und Tradition zu gelten habe, der fortwärend bestehenden und gegenwärtigen Kirche, wie sie im Gesamtepiskopate (so nach dem Vatikanum schon im Einen untrüglichen Papste) repräsentirt ist, anheimstellen und so faktisch diese gegenwärtige kirchliche Autorität zur höchsten und absoluten Norm für das machen, was sie als Lehre der Kirche und als göttliche Wahrheit vortragen. Auch innerhalb der Schranken, die hiemit gezogen sind, hat doch nach die neuere katholische Theologie speziell in Deutschland mit bezug auf den Gebrauch der Schrift und auf die Einflüsse des in den Frommen selbst lebenden Geistes, so auch auf Einwirkungen philosophischen Denkens (vgl. Hermesianismus), teilweise noch anerkennenswerte Freiheit und Mannigfaltigkeit gezeigt (eine Übersicht über die Geschichte der kathol. Dogmatik in Deutschland gibt K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie seit dem Trienter Konzil, läßt jedoch die auch dort noch obwaltende Verschiedenheit von Richtungen noch viel zu wenig ans Licht treten). Aber mit nur stets fortschreitender Schärfe und Gewalt hat hiegegen bekanntlich gerade in der neueren Zeit jenes Prinzip sich festgestellt und durchgesetzt.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik findet nirgends einen haltbaren Grund für die Autorität jenes Kirchentums. Seinen Entscheidungen und der Geltung angeblicher mündlicher Überlieferungen hat sie zunächst die Autorität der hl. Schrift entgegengestellt, wie diese mit ihrem waren Sinn den Gläubigen klar genug vorliege. Hiebei hat zwar gleich Luther an den verschiedenen Bestandteilen dieser überlieferten Offenbarungsurkunden von dem aus, was sich für ihn als Mittelpunkt der Offenbarungswahrheit bezeugt hatte, unbefangen eine gewisse Kritik geübt: mit bezug darauf fehlte es jedoch den alten Orthodoxen an klarem Bewußtsein über die Prinzipien des dogmatischen Verfahrens. Ferner nahmen die alten Dogmatiker eine gewisse allgemeine Offenbarung und gewisse Wahrheitselemente eines allgemein religiösen Bewußtseins auch außerhalb der biblischen Offenbarung an und unterschieden mit bezug hierauf zwischen articuli puri, die lediglich aus der speziellen Offenbarung zu erkennen seien, und mixti. Sie legten jedoch den Aussagen jenes Bewußtseins, das durch die Sünde zu sehr korrumpirt sei, keine Bedeutung für die Begründung des Glaubens und Führung des dogmatischen Beweises bei; auch den Inhalt der sogenannten articuli mixti sollte die Dogmatik einfach und ganz aus der hl. Schrift nehmen. So heißt diese nicht bloß die einzige höchste Norm, an welcher alle Glaubens- und Lehrsätze sich bewähren müssen, sondern die in ihr enthaltene Offenbarung heißt das Erkenntnisprinzip für die Theologie schlechtweg. In Wirklichkeit wirkte freilich in Kirchenlehre und Dogmatik Überlieferung und Herkommen gewaltig weiter: keineswegs hat die alte Dogmatik ihren ganzen Inhalt neu aus der Schrift reproduzirt. Und in der Auffassung der dogmatischen Probleme und Gestaltung der Begriffe hat auch eine in der Weise der Scholastik philosophirende Vernunft trotz der reformatorischen Verwarung tatsächlich nach und wider einen weitgreifenden Einfluss ausgeübt.

In der Folgezeit erwacht vor allem das Bewußtsein davon, daß die in der protestantischen Dogmatik traditionell gewordenen Lehrformen und der Inhalt der biblischen Offenbarung sich nicht gegenseitig decken. Nicht bloß der Rationalismus, sondern auch der Supranaturalismus will jene nach diesen neu prüfen, vereinfachen, reinigen. Zugleich aber wendet sich die Kritik auch gegen die Autorität der hl. Schrift selbst. Die Lehre vom göttlichen Ursprung oder Inspiration der Schrift,

worauf dieſe ruht, wird aufgelöſt aber wenigſtens ſo abgeſchwächt und umgeſtaltet, daſs eine unbedingte Untrüglichkeit aller in der Schrift enthaltenen Ausſagen nicht mehr behauptet werden kann. Wie weit wird doch auch bei den verſchiedenen Richtungen der heutigen Dogmatik nach von einer normativen Autorität der Schrift und von ihr als höchſter, einzigartiger Quelle für die Glaubens- und Lehrſätze die Rede ſein können? Vor allem handelt es ſich hiebei natürlich um die neuteſtamentlichen Schriften mit ihrem Zeugnis von dem wirklich erſchienenen Erlöſer, ſeinem Wort und Werk: darin ſind gegenüber der orthodoxen Gleichſtellung alt- und neuteſtamentlicher Offenbarung und Schrift die verſchiedenen neueren Richtungen im allgemeinen miteinander einverſtanden. Insbeſondere muſs dann für den dogmatiſchen Gebrauch jener Schriften die Stellung in betracht kommen, welche ihnen zugleich mit der Leugnung ihres höheren Urſprungs in der allmählichen, fortſchreitenden, durch Gegenſätze hindurch ſich bewegenden geſchichtlichen Entwickelung der beiden erſten Jahrhunderte von neuerer, beſonders Baurſcher Kritik, angewieſen worden iſt.

Auch auf einem ſolchen kritiſchen Standpunkt will man denſelben noch eine ſpezifiſche Bedeutung beilegen: ſo Biedermann, Lipſius. Sie ſeien authentiſche geſchichtliche Urkunden des urſprünglichen chriſtlichen Geiſtes. Während inſoweit der Dogmatiker aus ihnen nur erſt hiſtoriſch erſehen könnte, wie der chriſtliche Geiſt und Glauben urſprünglich geſtaltet war, noch nicht was als religiöſe Wahrheit für uns feſtſtehe und ſtehen bleiben müſſe, redet doch Biedermann (Dogmatik S. 151) in ſehr unklarem Übergang auch von einer „hiſtoriſchen Autarität“ der Schriften für die „Glaubenserkenntnis“, d. h. für die Erkenntnis nicht bloß deſſen, was für den tatſächlichen Glaubensſtand des Urchriſtentums, ſondern deſſen, was für „abſolute Wahrheit“ gelten ſolle. Lipſius begründet für die Schriften eine normative Bedeutung, indem er in ihnen das chriſtliche Prinzip nicht bloß in ſeiner Erſtlingsgeſtaltung, ſondern hiebei auch in einer eigentümlichen urſprünglichen Reinheit und Kräftigkeit, mit eigentümlicher Friſche und Lebensfülle ausgeprägt findet, — entſprechend einem Satze, welchen Schleiermacher (Darſt. d. theol. Stud. § 83) mit bezug auf geſchichtliche Entwickelungen überhaupt ausgeſprochen hat: daſs nämlich die früheſten Zuſtände eines geſchichtlichen Verlaufs, wo ſeine innere Lebenseinheit noch nicht, wie bei der ſpätern Verbreitung, mit andern Kräften kollidire, ſein eigentümliches Weſen noch am reinſten repräſentire. Aber wie hoch wäre, wenn der erwänte kritiſche Standpunkt Recht hätte, auch nur jener hiſtoriſche Wert der Schriften als Urkunden anzuſchlagen? Das hiſtoriſche Urteil der ſie zu einem Kanon vereinigenden Kirche, welches hiemit ihren Inbegriff (wie Biedermann ſagt) „für den authentiſchen Ausdruck ihres religiöſen Prinzipes erklärte“, hat dafür natürlich ſehr wenig Gewicht; denn es ſagt uns zunächſt bloß, was die Kirche der auf die Abfaſſung der Schriften folgenden Zeit in ihnen zu finden glaubte; es beweiſt uns noch nicht, wie die vorangegangene, urſprüngliche Chriſtenheit in Wahrheit zum Geiſte derſelben ſich verhielt. Und in Wahrheit würden nach den Ergebniſſen jener Kritik weitaus die meiſten der Schriften, namentlich die wirklichen aber ſogenannten pauliniſchen und das Johannesevangelium, gar nicht den Glauben der Urgemeinde widergeben; vielmehr wäre die Weiſe, wie ſie die Erlöſung auf Jeſu Perſon, ſeinen Tod und ſeine Erhöhung zurückfüren und unſere Gotteskindſchaft oder unſer Leben in Gott durch die Beziehung auf ſeine Perſon bedingt ſein laſſen und in ihm ſelbſt das Göttliche und Menſchliche geeint ſchauen, eine weſentliche Abweichung nicht bloß von den Lehrformen, ſondern von der ganzen ſittlich-religiöſen Anſchauung der Urgemeinde und wäre auch keineswegs durch ein Zurückgehen auf die wirkliche, durch Jeſus gegebene, von der Urgemeinde nur noch nicht genügend erfaſste Offenbarung zu begründen. Was ferner den dogmatiſchen Wert jener Urkunde und ihres Inhaltes betrifft, ſo kann gemäſs derſelben kritiſchen Theologie die in unſerm Kanon vertretene Weiterentwickelung des Chriſtentums über den Standpunkt der Urgemeinde hinaus zwar einerſeits, ſofern ſie zu größerer geiſtiger Freiheit und Univerſalismus fürte, als Weiterentfaltung eines ſchon in Jeſu aufgetretenen Prinzips und als Fortſchritt zu warem Leben in Gott und warer Glaubenserkenntnis erſcheinen,

entspricht aber in jenem dogmatischen und praktischen Hauptpunkt, nämlich hinsichtlich jener der Person Christi beigelegten religiösen Bedeutung, nicht bloß nicht dem ursprünglichen Christentum, sondern auch keineswegs der Warheit selbst, das heißt dem wirklichen Verhältnis, in welchem Jesus von Nazareth zu Gatt stand, und einem wirklichen Bedingtsein unseres eigenen Verhältnisses zu Gott durch jene gläubige Beziehung zu Jesus als Mittler und Versöner und vollkommenem Träger göttlichen Lebens. Und zugleich würde auch der Christus der ursprünglichen, bei den Synoptikern erhaltenen Überlieferung, obgleich er sich noch nicht die Prädikate jener späteren Christologie beilegte, doch mit bezug auf Gründung des Gottesreiches, Gattesherrschaft, Weltgericht, Besitz göttlicher Kräfte, Erlösung der Menschheit ane Bedürfnis eigener Erlösung u. s. w. sich eine so hahe Stellung zugemessen haben, dass sie mit den philosaphischen und thealagischen Varaussetzungen jenes Standpunktes sich nicht vertrüge und demnach auch der Inhalt seiner im N. T. enthaltenen Selbstzeugnisse, um Glaubenssätzen zu Grund gelegt zu werden, erst noch wesentlicher Zurechtstellung bedürfte. So wird die Schrift, anstatt unbedingte normative Autorität zu behaupten, vielmehr durchweg einer Kritik, die welche sie gar keine salche Autorität mehr besitzt, unterliegen; ihr eine salche auf dem bezeichneten Standpunkt doch noch beizulegen, ist Schein oder Inkonsequenz.

Van einer dogmatischen Autorität neutestamentlicher Schriften und von einer besonderen Reinheit, in welcher das christliche Prinzip hier sich offenbare, kann nur dann die Rede sein, wenn Jesu die seinen Selbstzeugnissen entsprechende Stellung und Dignität, welche ihn über die ganze Menschheit erhebt, wirklich zuerkannt und nicht minder die religiösen Zeugnisse der verschiedenen Verfasser jener Schriften als warhaftige Zeugnisse über ihn und als eine ebensa harmanische, berechtigte und ware wie vielseitige Entfaltung des in ihm geaffenbarten religiösen Warheitsgehaltes und Lebens anerkannt werden. Damit verbindet sich dann das alttestamentliche Wart als die Offenbarung eines höheren Geistes, der hier im Gegensatz gegen ein Gebundensein der übrigen Menschheit in Sünde und Weltlichkeit und auch im Kampf mit dem natürlichen Volksgeist Israels auf einzigartige Weise in allmählicher positiver Entwicklung den Eintritt jener christlichen Offenbarung vorbereitet und hiebei auch die in den alttestamentlichen Schriften bestehenden Urkunden seiner eigenen geschichtlichen Entwickelung selber hervorgebracht hat.

So hach man nun aber auch das Ansehen der Schrift stellen mag, so genügt es doch nicht, einfach auf dieses zurückzugehen, wenn gefragt wird, wie der christliche Glaube seines Inhaltes gewiss werden und auf was so auch der Dogmatiker seine Lehrsätze gründen solle. Die weiteren hierauf bezüglichen Warheitsmamente und Fragen können der neueren Theologie bei keiner Richtung mehr ganz sich verbergen. Es handelt sich um die Bedeutung, welche für Glauben und Dagmatik die Beziehung des Inhaltes auf's Innere der christlichen Subjekte hat, auf's „fromme Selbstbewusstsein" (vgl. besonders Schleiermacher), auf's „Gewissen" (vgl. teils J. T. Beck, teils Schenkel), auf innere „Erfarung" (vgl. H. Plitt, „Evangel. Glaubensl. nach Schrift und Erfarung").

Der Offenbarungsinhalt der hl. Schrift würde vom Glauben bei aller Unterwerfung unter ihre Autorität nicht innerlich angeeignet, wenn nicht die dort abjektiv bezeugten Ansprüche des heiligen, allerhabenen Gottes im Innern der Subjekte selbst sich geltend machten, die Züge und Kräfte der göttlichen Liebe erfaren, die sittlich religiösen Eindrücke der Person Christi aufgenammen, die Wirkungen der Erlösung und Versönung von den neugeborenen Gatteskindern genassen würden. Erst hierdurch entsteht auch das rechte Verständnis für Ziel und Mittelpunkt jener Offenbarung, und erst von da aus ist richtige Orientirung unter den verschiedenen Elementen und Seiten der Schriftaffenbarung mit bezug auf ihre verschiedene Bestimmung und Bedeutung möglich. Vor allem endlich kann die rechte Überzeugung von einem höheren Charakter jener Schriften selbst zustandekammen und begründet werden nur, indem auch schan ihr Inhalt auf diese Weise dem Innern sich bezeugt, indem ferner auch ihr eigener Geist mit seiner eigentümlichen Originalität, Höhe, Kraft, Frische und Einfalt sich zu erfaren gibt und indem zugleich

dieſe ihre geiſtige Eigentümlichkeit aus dem geſchichtlichen äußeren und inneren Zuſammenhang, in welchem ſie mit der urſprünglichen Offenbarung Chriſti und des von ihm ausgegangenen Lebens ſtehen, begriffen wird. Denn one das würden die wenigen Ausſagen, welche die Schriften ſelbſt über eine beſondere geiſtige Begabung und Autorität ihrer Verfaſſer an die Hand geben und welche ja ſelbſt noch der Beglaubigung bedürften, weitaus nicht genügen, ihre Autorität für Glauben und Dogmatik zu begründen. Und zwar hat bei jenen inneren Regungen der Chriſt die Gewiſsheit, daſs ſie nicht bloß Sache dieſer oder jener Individualität ſeien, ſondern daſs ſie nach Gottes Willen und durch Gottes Wort und Geiſt in allen Seelen, die den höheren Einwirkungen nicht widerſtreben, geweckt werden könnten und ſollten, und daſs jene Erfarungen nicht bloß Sache eines zwar unvermeidlichen, aber doch lediglich ſubjektiven, zu bloßen Illuſionen fürenden pſychologiſchen Prozeſſes ſeien (darüber weiß Lipſius mit ſeiner religiöſen Pſychologie in Warheit nirgends hinauszufüren), ſondern daſs das in ihnen ſich bezeugende Göttliche mit dem Anſpruch auf unbedingte Anerkennung ſich geltend mache und mit einer Herabſetzung ſolcher Zeugniſſe zu Illuſionen unſere höchſte Beſtimmung verleugnet, unſer warer Wert preisgegeben, die Harmonie unſeres Innern unſelig zerſtört wäre. Es verhält ſich in dieſer Hinſicht ebenſo wie mit derjenigen inneren Bezeugung des ſittlich Guten, des Sittengeſetzes u. ſ. w., welche auch von vielen, die dem ſpezifiſch Chriſtlichen ſich noch verſchließen, anerkannt wird. Mit der hier eintretenden Gewiſsheit läſst keine Gewiſsheit von der Realität und Gültigkeit ſinnlich wargenommener Objekte ſich vergleichen. Auf ſolche Vorgänge des inneren Lebens alſo, durch welche der Glaube urſprünglich zuſtandekommt, muſs auch der Dogmatiker verweiſen, um den Glaubensinhalt feſtzuſtellen. Er hat auf ſie zu verweiſen, ſo wie er ſie bei den Mitgläubigen laut den allgemeinen Äußerungen chriſtlicher Vergangenheit und Gegenwart vorausſetzen und wie er ſie bei ſich ſelbſt erfaren darf. Eben auf ſolches Subjektives muſs ja auch wider der Ethiker, der philoſophiſche ſo gut wie der theologiſche, in letzter Inſtanz ſich berufen, one es für die, welche die entſprechenden Gewiſſensvorgänge zu kennen und zu erfaren leugnen, durch äußere Autoritäten oder geſchichtlichen Nachweis oder logiſche Deduktion feſtſtellen zu können.

Mit bezug auf die Autorität der Schriften, wie ſie der Dogmatiker hiernach feſtzuhalten hat, liegt dann aber noch eine Reihe von Fragen vor, die ſchärfer und offener, als meiſt noch von den neueren Verteidigern der Schriftinſpiration geſchieht, werden gewürdigt und beantwortet werden müſſen. Iſt der Wertunterſchied zwiſchen ihnen nicht ein ſehr großer und der zwiſchen ihnen und anderen Produkten echt chriſtlichen Geiſtes nicht immer nur ein relativer? Und hat nicht die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes auch in den höchſten Organen der Offenbarung, die wir unter ihren Verfaſſern anerkennen, doch mit dem Wirken des Geiſtes in anderen Chriſten das gemein, daſs ſeine erleuchtende Kraft nur auf's ſittlich-religiöſe Gebiet ſich bezieht, beim Inhalt anderer Gebiete, wie dem der äußeren Geſchichte, nur die etwa darin ſich ausprägenden Momente religiöſer Warheit betrifft und ſelbſt in der Auffaſſung und begrifflichen Ausprägung des höchſten religiöſen Warheitsgehaltes den Einflüſſen, Mängeln und Fortſchritten allgemeiner menſchlicher Geiſtes- und Gedankenbildung Raum gibt? Es iſt klar, wie ſehr es von der Beantwortung dieſer Fragen abhängt, welcherlei Warheit und in welcher Weiſe wir ſie aus der Schrift, ihren verſchiedenen Beſtandteilen und ihren Worten und Ausdrücken abzuleiten haben.

Hinſichtlich jener inneren Erfarung iſt insbeſondere noch teils daran zu erinnern, daſs der dogmatiſche Inhalt ſeiner Natur nach entweder direkt (dogmatiſche Ausſagen über die inneren Vorgänge ſelbſt) oder mehr oder weniger nur indirekt (Ausſagen über das göttlich Objektive, ſofern es in's Innere wirkt) auf jene zu beziehen und daſs zwiſchen den inneren Zeugniſſen ſelbſt und den an ſie ſich anſchließenden Ergebniſſen reflektirenden Denkens wol zu unterſcheiden iſt (vgl. z. B. Verſönungstheorieen im Zuſammenhang mit dem Gewiſſen von Sünde und Schuld und dem inneren Genuſs der Verſönung). Teils iſt zu erinnern daran, daſs, wie der tiefſtgegründete Chriſt nur um ſo mehr bekennen wird, die in der Schrift

niedergelegte Warheit von den Einzelnen und den ganzen Christengemeinden im Zusammenhang mit der fortschreitenden Durchdringung des ganzen inneren Lebens erst noch immer tiefer und voller angeeignet werden muſs und hiefür jenes ursprüngliche Schriftzeugnis von Christus immer mit der unerschöpflichen Tiefe und Allseitigkeit über uns stehen bleibt, die es ja auch schon durch die ganze bisherige Geschichte der Christenheit und ihrer Theologie und Dogmatik hindurch bewärt hat. Jene Erinnerung wird namentlich auch gegenüber der wertvollen Arbeit F. H. R. Franks, „System der christlichen Gewiſsheit" (2 Bde. 1870, 1873) berechtigt sein (auch gegen Ausfürungen von mir selbst hinsichtlich eines „unmittelbaren Innewerdens" in meinem Buch: „Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, 1859").

Bei dem Verfaren aber, das hieraus für den Dogmatiker sich ergibt, müssen wir zugleich darauf zurückkommen, daſs er, wie im Begriff der Dogmatik liegt, einen in einer bestimmten christlichen Gemeinde oder Kirche geltenden Glaubensinhalt darzustellen hat. Falls etwa Einer in selbständigem Schöpfen aus jenen göttlichen Zeugnissen einen Inhalt, der von Glauben und Lehre aller bestehenden Gemeinden abwiche, gewonnen zu haben vermeinte, so müſste er wenigstens versuchen, ihn auch für eine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen (wobei es übrigens nicht bloß und wol auch nicht zuerst auf streng wissenschaftliche Darstellung ankäme: man vergleiche vielmehr das ursprüngliche lebendig-religiöse Zeugnis und Wirken unserer Reformatoren).

So muſs denn der Dogmatiker den kirchlichen Bekenntnis- und Lehrbestand, wie er vor allem in den offiziellen Symbolen vorliegt, objektiv widergeben, sich mit ihm auseinandersetzen, seine etwaigen Abweichungen begründen und zugleich zeigen, mit welchem Recht er doch als Dogmatiker sich noch in diese bestimmte Gemeinschaft stelle. Auch eine gewisse Abhängigkeit von dem in der Gemeinschaft geltenden und lebenden Geiste und Glaubenstypus kann nie aufhören noch soll sie aufgegeben werden. Denn nicht bloß der gewönliche Christ, sondern auch der Dogmatiker, bleibt von selbst mehr oder weniger bedingt und bestimmt durch die ihn umgebende Glaubens- und Denkweise, innerhalb deren er selbst mit seinem Glauben und Denken herangebildet worden ist. Und dieselbe göttliche Fügung, welche ihn in diese bestimmte Kirche hereingestellt hat und ihn darin seiner Gemeinschaft mit Gott froh werden läſst, macht es ihm zur Pflicht der Pietät, vor allem die hier an ihn ergehenden Weisungen zu würdigen und was er Eigentümliches vorzutragen hat, besonders gewissenhaft dann zu prüfen, wenn ihm dadurch mit den Anschauungen und Lehren seiner Kirche Konflikt droht. Wir Evangelischen ferner haben speziell in demjenigen Geist, aus welchem unsere reformatorischen Bekenntnisse hervorgegangen sind, eine neue, besonders tiefe, lebendige, namentlich auf gewisse Grundmomente der Heilswarheit sich konzentrirende Erhebung des echten, ursprünglichen christlichen Geistes anzuerkennen. Aber immer muſs der nicht bloß historisch referirende evangelische Dogmatiker über das hinaus, was ihm hier dargeboten wird, zu möglichst selbständigem Schöpfen aus den letzten Quellen christlicher Warheit weiterstreben. Er darf auch nicht verkennen, daſs jener Erhebung bald — und zwar nach allgemeinen Regeln menschlicher Entwickelung — Nachlaſs und Verknöcherung gefolgt, daſs ferner von jenem reformatorischen Geiste selbst keineswegs gleichmäßig der ganze, seit Jarhunderten festgewordene christliche Warheitsgehalt neu durchdrungen worden ist. Und Arbeit an Reinigung der Kirche und ihrer Lehre kann nicht minder als das vorhin Ausgesprochene zur Pflicht der Pietät werden. Die gerade in der Gegenwart von Verschiedenen so verschieden beantwortete Frage, wie weit nach der einen und andern Seite von dem, der sich einen evangelischen oder protestantischen Dogmatiker nennt, zu gehen sei, kann nicht so im allgemeinen, sondern nur mit bezug auf konkrete Lehrpunkte und Lehrweisen fruchtbar erörtert werden.

Der wissenschaftliche Charakter endlich, welchen die Dogmatik tragen soll, hängt wesentlich davon ab, daſs der Stoff, welcher im Worte biblischer Offenbarung dem innerlich ergriffenen und durchdrungenen Subjekte sich bezeugt und

welchen es in jener Übereinstimmung mit seiner Kirche aufnimmt, mit scharfem und klarem methodischem Denken gestoltet, begrifflich fixirt, in seine Momente zerlegt, jedes einzelne Lehrmoment in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen festgestellt werde. Und nicht blaß formell gestaltend, sondern auch kritisch wird ein solches Denken wirken müssen: prüfend, wie weit überhaupt das Gebiet der religiösen Worheit und so ouch jener Offenbarung reiche, aber wo etwa Objekte rein weltlichen, historischen, naturhistorischen Forschens und Wissens sich einmengen, was wirklich zu den Tatsochen innerer sittlich-religiöser Erforung gehöre, oder vielleicht nur zu einer unklaren und mangelhaften Reflexion über dieselbe, ja wie weit auch in den Aussagen höchststehender neutestamentlicher Männer doch zwischen einem vielleicht in keine menschliche Form ganz fassbaren Sinn und Geholt und zwischen Formulirungen, bei welchen mit dem höchsten christlich-religiösen Geist eine nach unvollkommene menschliche Reflexion und Begriffsbildung zusammengewirkt hat, unterschieden werden könne und müsse. Eben dieses vernünftige Denken aber wird auch erkennen, dass wir, mit unserem Bewusstsein und unserer Sprachbildung vom Endlichen aufsteigend und in seinen Schranken und Gegensätzen uns bewegend, vallkommen odäquate Kategorieen für Gatt und sein Verhältnis zu uns überhaupt nicht besitzen, vielmehr in unsern Aussagen über Gott an diejenigen Analogieen zwischen Gott und Endlichem uns halten müssten, ouf welche die Grundzeugnisse des sittlich-religiösen, christlichen Lebens mit ihrem Anspruch ouf unbedingte Geltung uns hinleiten. Wer darüber sich erheben zu können dünkt, gerät teils in völlig leere abstrakte Formeln hinein, teils in Ausdrücke, die vielmehr niedrigeren Gebieten des Daseins entstommen (vgl. besonders bei Biedermann). Weit sachgemäßer wird es sein, ouch onthropomarphistisch klingende Aussprüche in der Dogmatik ane Bedenken weiter zu gebrouchen, nachdem man einesteils die unabweisbaren Motive für ihren Gebrauch dargelegt, ondererseits ihr Mangelhaftes onerkannt hat. Daneben ist zu erinnern, dass, wie jeder philosaphisch Gebildete wissen muss, ouch für die onderen Gebiete realen menschlichen Erkennens diejenige Adäquatheit unserer Vorstellungs- und Denksarmen, welche viele heutige Verehrer eines sagenannten exakten Wissens voraussetzen, durchaus nicht kann behauptet werden.

Die hier ausgehobenen Frogen pflegt mon, fasern sie auf die Begründung der Dogmotik sich beziehen, in Einleitungen zu ihr zu besprechen. Man kann einwenden, dass das olles jo doch erst durch den Zusammenhang der Dagmatik selbst und ihrer sämtlichen Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu uns verständlich werde, doss ja die Lehre von der Schrift hier bei der Lehre van der Kirche und den Gnadenmitteln ihren notürlichen Ort habe. Aber ein Vorgreifen ist notwendig, weil jo doch schon im voraus für das einzuschlagende Verfaren ein Verständnis da sein muss, und es ist recht wol möglich, weil der in der Gemeinde stehende Dogmatiker zu Solchen reden will, bei denen er ein — jetzt zu wissenschaftlicher Erkenntnis zu erhebendes — Bewusstsein des hier und dart zu erörternden Inhaltes bereits voraussetzen darf. H. Voigt hat neuerdings die Frogen in einer „Fundamentol-Dogmatik“ (Gatha 1874) behandelt. Zu einer vallen Fundamentirung der Dogmatik würde indessen nach mehr gehören: sie müsste eine Fundamentirung für die Gesamtlehre des Christentums, d. h. für Dogmatik in Einheit mit Ethik sein, und sie müsste dann eingehend und scharf (anders als die „philosaphische Dagmatik“, in welcher J. P. Lange die Hauptgegenstände der Pralegamena zur Dagmatik so bespricht, dass er dadurch die christlichen Dagmen „in ihrem wesentlichen Prinzip vor dem allgemeinen Denken rechtfertigen“ möchte) namentlich auch mit der von den allgemeinen Frogen und Prinzipien des Erkennens handelnden, von den Ergebnissen des allgemeinen Weltbewusstseins und Forschens ausgehenden und zugleich auf die Beabachtung der religiösen und spezifisch christlichen Lebenstatsachen angewiesenen Philosophie über die verschiedenen Aufgaben und über ein Zusammenwirken, über die gegenseitigen Grenzen und über gemeinsame Gegenstände und Begriffe sich auseinandersetzen.

Man könnte fragen, ab nicht eine salche Philosophie, welche die allgemeinen Forderungen und Tatsachen des sittlich-religiösen Individual- und Gemeinlebens

und die positiven äußern und innern Tatsachen des Christentums genugsam würdige, und eine solche Dogmatik, welche allen Ansprüchen der Wissenschaft und Kritik ihr Recht widerfaren lasse, in ihrer Vollendung mit einander eins werden müsste. Wärend vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus nach vorübergehenden Hoffnungen, als ob eben durch sie das Christentum zu seinem waren Selbstbewusstsein kommen werde, in D. F. Strauß' „Christlicher Glaubenslehre" (1840) vielmehr eine Auflösung der christlichen Glaubenswarheiten versucht worden ist und wärend jene Kategorieen der Biedermannschen Dogmatik, in welcher ebendieselbe nachklingt, einer warhaft philosophischen, eindringenden Deduktion, Definition und Begründung entbehren, hat J. C. Weiße mit umfassendem und energischem Denken im Zusammenhang des ihm eigentümlichen spekulativ-philosophischen Systems eine „Philosophische Dogmatik" (3 Bände, 1855—1862) ausgefürt und hiemit eine „Philosophie des Christentums" angestrebt, welche, vom Christentum selbst Prinzip und Inhalt entnehmend und die geschichtliche Tatsache des Christentums sich zum Gegenstande setzend, an die Stelle dessen eintreten dürfte, was auf früheren Stufen christlich-wissenschaftlicher Bildung die systematische Theologie gewesen sei. Aber mit Recht wird man bei dem sehr anerkennenswerten Versuch ebenso von theologischer Seite doch das rechte klare und tiefe Verständnis religiöser und christlicher Erfarung, wie von philosophischer Seite aus die Klarheit und Haltbarkeit der spekulativen Methode vermisst haben. Einem gleichen Ziele haben in philosophischen Arbeiten Ulrici, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer zugestrebt.

Hinsichtlich eines einleitenden oder grundlegenden Teiles der Dogmatik ist noch zu erwänen, dass H. v. d. Goltz („Die christlichen Grundwarheiten" ꝛc., 1873) hier schon eine solche Darstellung der allgemein christlichen Prinzipien oder des allen Konfessionen gemeinsamen christlichen Gehaltes glaubt voraussschicken zu können, deren Grundbegriffe oder Grundsätze dann als positiver Kanon für das dogmatische System oder als Grenzlinie wider die Häresie dienen könnten und sollten. Aber sie müsste, um Licht, Begründung und Zusammenhang zu haben, schon ganz in die Dogmatik hineinfüren, und könnte nicht als vorangestellter Kanon dienen, da teils jene gemeinsamen Begriffe doch von den verschiedenen Konfessionen und Richtungen verschieden aufgefasst, teils wenigstens sehr verschiedene Konsequenzen aus ihnen gezogen würden und diesen Verschiedenheiten gegenüber doch immer erst noch auf die Begründung jener Grundbegriffe selbst zurückgegangen und zugleich schon die volle dogmatische Exposition derselben gegeben werden müsste.

Auf verschiedene Stellung hinsichtlich jener Grundfragen darüber, wie der dogmatische Stoff zu gewinnen und festzustellen sei, lassen sich die verschiedenen Richtungen der neueren Dogmatik wesentlich zurückfüren.

Nachdem der alte Rationalismus der ratio oder Vernunft one jede gründliche Erörterung darüber, was sie eigentlich sein und wie weit sie reichen sollte, die Entscheidung über die Glaubenswarheit zugesprochen, der Supranaturalismus jenem gegenüber vor allem die Autorität der biblischen Offenbarung — jedoch one tiefere Untersuchung der Art, wie wir zur Überzeugung von ihr und zu warhafter Aneignung des Offenbarungsinhaltes gelangen — behauptet hatte, hat Schleiermacher mit seinem Zurückgehen auf's Innere des christlichen Bewusstseins, wobei er aber die Frage nach dem objektiven Warheitsgehalt der daraus gezogenen Lehraussagen auf die Seite schob und philosophische Anschauungen mit tief christlichen Regungen zusammenwirken ließ, jedenfalls den bedeutsamsten Anstoß zur Weiterentwicklung unserer Wissenschaft gegeben.

An ihn nach einer Seite hin sich anschließend, suchte eine neuere Theologie den Inhalt jener Offenbarung mit dem Supranaturalismus, aber in tieferer Durchdringung, lebendigerer Reproduktion und freierer Kritik gegen nicht wirklich dazu Gehöriges, festzuhalten, zugleich auch den tiefen Warheitsgehalt der reformatorischen Bekenntnisse wider in's Bewusstsein zu rufen, nicht minder aber über den Gegensatz des lutherischen und reformirten hinauszufüren. So vor allem die Glaubenslehren von K. J. Nitzsch (System der christlichen Lehre, seit 1829;

vorzugsweise biblisch; das Ethische mit umfassend) und Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik d. evang.-luth. Kirche, seit 1826, unvollendet). — Als aus der reformirten Gemeinde hervorgegangene Theologen, die jenes unionistische Streben teilen, sind Ebrard (Christl. Dogmatik, 1851, 1852) und J. P. Lange (christl. Dogmatik, bestehend aus „philosophischer, positiver, angewandter" Dogmatik, 1849—1852; mit ausgedehntem, wenig disziplinirtem Gedankenflug) zu nennen; ferner Schenkel mit seiner „Christlichen Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt" (1858—59), wo indessen vor allem eine präzise Auffassung eben des Gewissens zu vermissen ist (Schenkels neuere Arbeit, „Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens im Zusammenhang dargestellt", 1877, gehört entschieden nicht mehr in diese Reihe, sondern zu den Werken des neueren Rationalismus, hat übrigens seiner Bestimmung für ein größeres Publikum die Ansprüche strenger Wissenschaftlichkeit hintangestellt). — Mit spekulativem Denken suchte Liebner in die biblisch-kirchlichen, vor allem christologischen und trinitarischen Glaubenssätze einzudringen, kam jedoch über eine 1. Abteilung seiner „Christl. Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt" (1849) nicht hinaus. Martensen (Christl. Dogmatik, deutsch 1850 und in einer vom Vf. selbst autorisirten Ausgabe seit 1856) hat jenem gesamten Glaubensgehalt eine mit modern spekulativen Elementen verbundene, geistvolle, kurze und fließende Darstellung gegeben, die vermöge dieser Vorzüge eine besonders weite Verbreitung gefunden hat, jedoch allzuleicht bei sich den Mangel an strenger Fixirung und Prüfung der Begriffe und Fragen übersehen läßt. Rothe meinte, wärend er mit großer Entschiedenheit zu einem ebenso gläubig supranaturalistischen, wie innerlich freien Standpunkt sich bekannte, die christliche Warheit gar auf rein spekulativem Wege produziren, nämlich änlich, wie Hegel aus dem reinen Begriff alles logisch herausentwickelte, so aus der Urtatsache des Denkens des religiösen Menschen, in welcher ein „Sich durch Gott bestimmt Finden" unmittelbar mitenthalten sei, die ganze christliche Warheit denkend herausdeduciren und konstruiren zu können: so in der „Theologischen Ethik". Daneben wollte er die „Dogmatik" als bloße historisch-kritische Disziplin stellen (vgl. Rothe, Zur Dogmatik, 1863). In seiner eigenen Dogmatik, wie sie aus seinem Nachlass durch Schenkel (1870) herausgegeben worden ist, erhalten wir dann vielmehr nur positive biblische und historische Mitteilungen und kritische Bemerkungen, als ein in sich begründetes Warheitsganzes. — Vor allem eine entschiedene biblische Gläubigkeit, jedoch mit Rücksichtnahme auf alle Hauptfragen neuerer Wissenschaft vertritt Reiff in seiner „Christlichen Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung" (1873, 1876), mit welcher er nicht bloß Theologen, sondern auch Nichttheologen dienen will. — Endlich ist hier die schon oben erwänte, aus der Brüdergemeinde hervorgegangene Glaubenslehre H. Plitts (1863) anzureihen. — Die hier vertretenen Richtungen, so verschieden sie auch unter sich selbst sind, haben doch miteinander denjenigen Charakter gemein, welchen seine Gegner von rechts und links als Vermittlungstheologie in ungünstigem Sinne zu bezeichnen pflegen.

Rein aus der Schrift will J. T. Beck, anschließend an die altwürttembergische Bengelsche Schule, in tiefer, schwerer Gedankenarbeit das echt christliche dogmatische System gewinnen, wobei er, einfach auf die innere Selbstbezeugung der Schrift vertrauend, alle Fragen einer auf sie bezüglichen Kritik fern halten zu dürfen meint und zugleich diejenigen, auf den Glaubensinhalt bezüglichen Probleme, welche von den Anfängen der christlichen Wissenschaft bis auf die Gegenwart an den Tag getreten sind, großenteils nur ungenügend überhaupt in's Auge gefasst hat (Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838, christl. Lehrwissenschaft, 1841, unvollendet; vieles klarer im „Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche" u. s. w., 1862). Bestimmte Beziehung hat auf diese Probleme und die kirchliche Lehrfassung R. Kübel in seinem rein aus der Schrift schöpfenden kurzgefaßten „Christlichen Lehrsystem nach der hl. Schrift" (1873; wie bei Nitzsch auch das Ethische umfassend) genommen, hat jedoch die damit zusammenhängenden wissenschaftlichen Fragen nicht so zu erledigen gesucht, dass seine Arbeit als eigentliche Dogmatik auftreten wollte. Klar ist vollends bei J. Ch. K. Hofmanns

großem „Thealogiſchen Verſuch“ — „der Schriftbeweis“ —, daſs dies nach nicht Dogmatik iſt nach ſein will.

Andere ſind von der neu aufgelebten gläubigen Thealogie aus ſo auf das alte lutheriſche Dogma zurückgegangen, daſs ſie es in ſeiner konfeſſionellen Eigentümlichkeit und im Gegenſatz gegen jene Unionsbeſtrebungen neu feſtzuſtellen und zu ſyſtematiſiren verſuchen. So ſucht Philippis „Kirchliche Glaubenslehre“ (begonnen 1854, noch nicht ganz vollendet) eine reine lutheriſche Rechtgläubigkeit gegen maderne Richtungen aller Art zu waren. Milder und ſelbſtändiger verfärt Thomaſius, hat ſich auch erlaubt, eine Chriſtologie anzunehmen, in welcher man eine gründliche Abweichung vom Bekenntnis der Konkordienfarmel und einen Verſuch der Fortbildung ſowol der reformirten als der lutheriſchen Lehre erkennen muſs (Chriſti Perſon und Werk, Darſtellung der evang.-luther. Dogmatik, 1853, 1856). Kahnis hat, wärend er ſeine Dogmatik ausdrücklich eine „Darſtellung der lutheriſchen Dogmatik“ nennt und ſeine kirchliche Stellung unter den Lutheranern und Gegnern der Union behält, tatſächlich allen den Einflüſſen, welche in der ſag. Vermittlungstheologie wirken, frei ſich geöffnet und in der für die Unionsfrage am meiſten in betracht kammenden Lehre vom Abendmal einen Lehrverſuch von in Warheit unianiſtiſchem Charakter vorgetragen (Die luth. Dagmatik, hiſtoriſch-genetiſch dargeſtellt, 1861—1868, in beſonderen Teilen die Schriftlehre, den hiſtoriſch entwickelten und feſtgeſtellten Kirchenglauben und endlich das eigene Syſtem ausfürend; in der 2. Ausg. 1874 iſt dieſe Behandlungsweiſe, welche Aufgaben der bibliſchen Theologie und Dogmengeſchichte ungebürlich in die Dogmatik zog, aufgegeben).

Allen dieſen Richtungen ſteht diejenige gegenüber, die man als neurationaliſtiſche bezeichnen mag, wärend anzuerkennen iſt, daſs ſie ganz anders, als der alte Rationalismus, in die Grundfragen eindringt. Sie ſelbſt wirft den andern vor, daſs ſie dies zu wenig tun und den kritiſchen Ergebniſſen, zu welchen ein echt wiſſenſchaftliches Eindringen füre, im Hängen am Überlieferten und in der Rückſicht auf falſch verſtandene religiöſe Intereſſen ſich widerſetzen. Hier wird, abgleich den „Vermittlungstheologen“ nahe ſtehend, zuerſt Haſe, ein Hauptbekämpfer altrationaliſtiſcher Oberflächlichkeit, zu nennen ſein, der nach ſeinen eigenen philoſaphiſchen Ideeen das Poſitive der chriſtlichen Lehrüberlieferung ſein und maßvoll prüft, jene aber weder in ſeiner Dagmatik, wo dazu freilich nicht Raum war, noch fonſtwa ſa, wie es ſtrenge Philaſophie fordert, präziſirt und begründet hat (Evangeliſche Dogmatik, ſeit 1826, — ſeit 1860 „evangeliſch-proteſtantiſche“ betitelt). Der Schleiermacherſche Standpunkt iſt nach der überwiegend kritiſchen Seite hin in ſehr durchdachter ſorgfältiger Ausfürung und mit einem ſittlichen und reliöſen Ernſt, der erkennen läſst, daſs das Werk auch „auf der Kanzel gereift“ ſei, durch A. Schweizer behauptet und weitergefürt (Die chriſtl. Glaubenslehre nach proteſtantiſchen Grundſätzen, 1863—1872; 2. Aufl. 1877). Biedermanns Standpunkt (Chriſtliche Dogmatik, 1869) iſt weſentlich derjenige Hegelſche, von welchem aus einſt Strauß (vgl. oben) die chriſtliche Lehre beurteilt und aufgelöſt hat; er aber will, was auf jenem ihm für war gilt, als den waren Gehalt des chriſtlichen Prinzips feſthalten. Eben dieſen Gehalt ſucht Lipſius (Lehrbuch der evangeliſch-proteſtantiſchen Dogmatik, 1876), vam religiöſen Prazeſs in den Subjekten ausgehend, auf dialektiſch-kritiſchem Wege durch Abſtreifen der ſinnlichen Vorſtellungsfarmen herauszugewinnen, wobei er in der Beurteilung dieſer Formen und auch im inhaltlichen Ergebnis meiſt mit Biedermann Hand in Hand geht, derjenigen philoſophiſchen Spekulation jedoch, auf welcher des letzteren Zuverſicht zum poſitiven Ergebnis ruht, kein Vertrauen mehr ſchenkt. Zu vermiſſen aber iſt, wie ſchon bemerkt, ebenſoſehr bei Biedermann eine wirkliche Rechtfertigung ſeiner poſitiven Begriffe, wie bei Lipſius ein Argument oder Kriterium für die Gewiſsheit, wamit das unter jener Abſtreifung verbleibende Reſiduum wirklich noch van Glauben und Erkenntnis behauptet, aber für den Unterſchied, welcher zwiſchen der von ihm mit der Vernunfttätigkeit identifizirten, auf's Überſinnliche ſich richtenden Phantaſietätigkeit und zwiſchen einem aus allgemein menſchlichen Trieben hervorgehenden und dennoch eiteln Phantaſieſpiel gemacht werden ſollte (vgl. indeſſen die klärenden

und weiterführenden Aussagen von L. in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1877, 1878). Die Mahnungen an Dogmatiker der Vermittlungstheologie, nicht bloß der Lehrüberlieferung gegenüber, sondern auch beim Schöpfen aus der Schrift und dem christlichen Bewußtsein die kritische Arbeit strenger durchzuführen, sind gewiß berechtigt. Jene Theologie aber, welche sich gern die kritische, ja gar geradezu die wissenschaftliche nennt, ist mit den von ihr festgehaltenen positiven, religiösen und christlichen Elementen für alle nach weiter links stehenden, das Christentum preisgebenden Kritiker selbst auch nur schlechte, haltlose Vermittlung und wird sich, wenn sie ihr Positives wirklich waren will, fragen müssen, ob sie dafür nicht Grundlagen anerkennen muß, deren konsequente Anerkennung zu noch ganz andern positiven Ergebnissen auch den gewissenhaftesten Kritiker zurückführen wird.

Indem bei dieser Übersicht der wichtigsten neueren Dogmatiken auf Monographieen und Abhandlungen einzugehen kein Raum war, sind in ihr auch bedeutendste Dogmatiker, von denen wir doch eigentliche Dogmatiken nicht besitzen, noch unerwähnt geblieben: so namentlich J. Müller und Dorner in der Reihe von Nitzsch, Twesten, Liebner u. s. w., endlich A. Ritschl, der mit sehr selbständiger Kritik vornehmlich von der Basis ethischen Bewußtseins aus (auf Kant sich zurückbeziehend) ein positives System des Glaubens festzustellen strebt, indessen gerade mit bezug auf die letzten Gründe der Glaubensüberzeugung und so auch die tiefsten Fundamente der Dogmatik in seiner großen, das dogmatische Gebiet weit umspannenden Monographie über die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre doch die für eine Dogmatik genügenden Erklärungen noch nicht gegeben hat.

Für die Geschichte der protestantischen Dogmatik ist zu verweisen auf das so betitelte, bis auf Schleiermacher reichende große Werk von Gaß (4 Bde., 1854 bis 1867), ferner die Übersichten in Dorners Geschichte der protestant. Theologie, G. Franks Geschichte der protest. Theologie, auch Kahnis Dogmatik. **J. Köstlin.**

Dogmengeschichte als gesonderte theologische Disziplin datirt erst von unserem Jarhundert an. Bis dahin galt sie als integrirender Teil der Kirchengeschichte und wurde sie dieser einverleibt. Daß sie ein solcher Teil der Kirchengeschichte ist, kann auch gar nicht geleugnet werden, aber es verhält sich mit der Dogmengeschichte wie mit der Ethik, sie ist ein integrirender Teil der Kirchengeschichte, wie die Ethik ein integrirender Teil der Dogmatik ist, wie man aber Recht und guten Grund hat, die Ethik gesondert von der Dogmatik zu behandeln, so verhält es sich auch mit der Dogmengeschichte. In beiden Fällen ist der Stoff ein zu breiter, als daß er anders als kompendiarisch in *eins* zusammengefaßt werden könnte, und doch ist ihr Gehalt von so eminenter Bedeutung, daß er eines tieferen Eingehens in gesonderter Darstellung bedürftig ist. War es also ganz berechtigt, daß man die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin vom Anfang unseres Jarhunderts an zu behandeln anfing, so war doch die Zeit, in welcher das geschah, nicht darnach angetan, um der Dogmengeschichte ihr Recht zu verschaffen und das rechte Verständnis derselben zu vermitteln: denn sie entstand in der Zeit, in welcher man von dem Glauben der Kirche teils sich zu entfremden angefangen hatte, teils auch sich bereits entfremdet hatte, in welcher man also vergessen hatte, was es um das Dogma, mit dessen Geschichte man sich befassen sollte, sei. Für die richtige Begriffsbestimmung der Dogmengeschichte und für die richtige Behandlung derselben kommt aber alles darauf an, daß man auf festem kirchlichen Boden steht. Man kann die Geschichte, welche die Kirche mit ihren Dogmen erlebt hat, unmöglich recht verstehen, wenn man nicht mit dem Sinn und Geist vertraut ist, in welchem die Kirche an ihnen gearbeitet hat, und wer von einem anderen Standpunkt aus an die Behandlung der Dogmengeschichte herangeht, an dem rächt sich unfehlbar seine Abkehr von dem kirchlichen Standpunkt. Das gilt vor allem der Zeit, in welcher man die Behandlung der Dogmengeschichte als gesonderter Disziplin anbante. Aber auch die nachfolgenden Dogmenhistoriker haben sich nicht alle auf diesen kirchlichen Standpunkt gestellt, darum ist die Behandlung der Dogmengeschichte auch jetzt noch eine sehr verschiedene, je nach dem Standpunkt, den man zu dem kirchlichen Glauben einnimmt. Je verschiedener nun auch in der Gegenwart die Dogmengeschichte be-

handelt wird, desto notwendiger ist es, sich genau zu vergegenwärtigen, wie sich vom kirchlichen Standpunkt aus die Dogmengeschichte zu gestalten hat. Wenn die Dogmengeschichte, was ihr Name besagt, Geschichte der Dogmen ist, so ist die erste Frage die, was man unter Dogma zu verstehen hat und inwiefern dasselbe eine Geschichte hat. Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich dann von selbst die Bestimmung der Aufgabe. Kennen wir diese aber einmal, so wird daraus auch die Bedeutung dieser Disziplin erhellen und wird sich sagen lassen, welches die rechte Form ist, in der diese Disziplin zur Darstellung zu bringen ist. Unter Dogma verstand man im vorchristlichen wie im christlichen Altertum ein feststehendes, ein zu allgemeiner Anerkennung gekommenes. Man brauchte in der Gerichtssprache des vorchristlichen Altertums das Wort zur Bezeichnung eines von der Obrigkeit ausgehenden Reskriptes, das allgemeine Geltung haben sollte, und die Philosophen brauchten es zur Bezeichnung eines Satzes von allgemeiner unantastbarer Wahrheit. Im neuen Testament (Act. 16, 9; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14) wurden damit die Satzungen des mosaischen Gesetzes bezeichnet; die Kirchenväter aber verstanden unter Dogmen die Lehren Christi und der Apostel, oder auch überhaupt die christlichen, die von der Kirche anerkannten, Glaubenswahrheiten, und das ist der Sinn geblieben, den die Kirche mit dem Wort Dogma verband. Dogma ist also nicht eine subjektive Meinung, die ein Individuum oder eine bestimmte Zeit über religiöse Dinge hatte, sondern unter Dogma verstand die Kirche zu allen Zeiten eine absolute, für immer geltende Wahrheit, und von dieser sagte sie, dass sie dieselbe der göttlichen Offenbarung entnommen habe. Das Dogma hat also zu seinem Inhalt eine der Offenbarung entnommene Glaubenswahrheit. Das ist das erste Moment im Begriff Dogma. Das zweite Moment ist aber das, dass es nur seinem Inhalt nach absolute Wahrheit ist, seiner Form, seiner Fassung, seinem Ausdruck nach ist es aber menschlichen Ursprungs, denn die Aussage, welche die Kirche vom Dogma tut, ist eine von der Kirche vorgenommene, hat also seinen Ursprung in menschlicher Tätigkeit. Damit ist zugleich das dritte Moment im Begriff des Dogmas genannt. Das Dogma ist nicht die Aussage eines einzelnen Individuums, sondern die Aussage der Kirche als solcher, eine Aussage, welche entstanden ist durch gemeinsame Tätigkeit der Glieder der Kirche, und zwar eine Tätigkeit, welche durch alle Jahrhunderte hindurch geht. Also ist das Dogma ein allmählich entstandenes.

Bestimmt man so den Begriff von Dogma, so drängen sich zwei Fragen auf: 1) Warum stellt man überhaupt ein Dogma auf, warum tut man eine menschliche Aussage von der Glaubenswahrheit, und lässt es nicht bei der Glaubenswahrheit selbst bewenden, da ja doch die Glaubenswahrheit eine geoffenbarte ist? 2) Wie kommt es, dass die Dogmen nicht mit einemmal da sind, dass sie vielmehr allmählich entstehen und wandelbare Formen haben, da doch das Christentum eine geoffenbarte, eine mit einemmal gegebene, ist? Das sind Vorfragen, welche die Antwort auf die Frage, inwiefern das Dogma eine Geschichte hat, einleiten.

Die erste Frage beantwortet sich aus der Natur des Christentums und der Art der göttlichen Offenbarung. Freilich ist die christliche Wahrheit eine göttliche und mit einemmal gegebene und darum absolute Wahrheit. Aber die göttliche Wahrheit, wir meinen die mündliche Predigt der Apostel und das schriftlich verzeichnete Wort derselben, gibt uns die Wahrheit zum geringeren Teil in der Form von Lehren, nicht etwa in Katechismusform oder in der Form der göttlichen Gebote, sondern in der Form von Tatsachen, wie ja überhaupt das Christentum nicht Lehre, sondern Tatsache ist. Mit dem Christentum ist ein neues Verhältnis Gottes zu den Menschen gesetzt. Davon haben die Apostel gezeugt durch mündliche Predigt und davon zeugen Apostel und Evangelisten in der hl. Schrift. In der Bezeugung dieser Tatsachen besteht also die von den Aposteln bezeugte und in der hl. Schrift niedergelegte Offenbarung. Die Apostel zeugen von Gott dem Vater, der durch Christum versöhnt ist; sie zeugen von Jesu Christo, der durch seinen Tod uns von dem Fluch des Gesetzes befreit hat; sie zeugen von dem hl. Geist, der Segen und Kraft der Erlösung den Einzelnen aneignet; sie zeugen von der Kirche, welche auf diese Tatsache gegründet ist und der die Mittel anvertraut

sind, durch welche ein heiliges Gemeinwesen entstanden ist und fortbestehen kann. Welche Wahrheiten und Lehren aber aus diesen Tatsachen sich ergeben, das zusammenzustellen, ist die Aufgabe derer, welchen diese Zeugnisse gepredigt werden. Daraus also erklärt sich die menschliche Form, welche die Dogmen haben. Ein par Beispiele werden das erläutern. Die hl. Schrift zält nirgends die Eigenschaften Gottes auf, aber sie zeugt so von Gott und seinen Werken, dass wir daraus die Eigenschaften Gottes ableiten können. Sie stellt keinen Lehrsatz auf über die zwei Naturen in Christo, aber sie beschreibt uns Ihn so, dass wir daraus die zwei Naturen in Christo ableiten können.

Die zweite Frage, die, wie es kommt, dass die Dogmen nicht mit einemmal da sind und wandelbare Formen haben, da doch die christliche Wahrheit die mit einemmal gegebene ist, ist eigentlich mit der Antwort auf die erste Frage schon beantwortet. Freilich ist die christliche Wahrheit die mit einemmal gegebene und der Glaube des ersten Christen hat ganz denselben Inhalt, den der Glaube des letzten Christen haben wird. Der letztere hat vor dem ersteren nichts voraus. Mit dem einzigen Satz, dass wir durch Christum erlöst sind, ist alles das gesagt, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht, und wer das im Glauben ergreift und in sich wirken lässt, ist der durch Christum Erlöste und in Ihm Selige. Aber in diesem einzigen Satz liegt doch eine Fülle von Sätzen, welche nicht zugleich mit einemmal zum Bewusstsein kommen, sondern erst infolge dessen, dass man sich in diese eine Grundwahrheit mit seinem Denken hineinvertieft, und es kann da gar nicht anders sein, als dass da, wo man sich durch den Glauben beseligt fült, sich ein Trieb und Drang einstellt, alles das, was man damit besitzt, sich zu näherem Bewusstsein zu bringen.

Nach Beantwortung dieser zwei Vorfragen lässt sich weiter schreiten zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Dogmen eine Geschichte haben?

Wir müssen davon ausgehen, dass von dem Augenblick an, wo eine Gemeinde von Erlösten besteht, eine innere Geistesarbeit beginnt, welche dahin geht, die Heilswahrheit in ihren einzelnen Momenten sich zum Bewusstsein zu bringen und immer tiefer in das Verständnis derselben einzudringen, eine Geistesarbeit, welche hier auf Erden nie zum Abschluss kommt und immerfort auf Ertrag hoffen darf, da der Reichtum der in Christo beschlossenen Erkenntnis ein unerschöpflicher ist. Das Ergebnis dieser Geistesarbeit sind dann die einzelnen Sätze, welche wir Dogmen nennen und ihr Ergebnis ist ein successives. Schon insofern haben also die Dogmen eine Geschichte, als die Erkenntnis eine successive, im Lauf der Zeit gewonnene ist. Sie haben aber auch weiter insofern eine Geschichte, als an ihnen eine Veränderung vorgehen kann, sie also eine Entwickelung erleben. Wo nämlich die Erkenntnis, die man an der Glaubenswahrheit macht, eine bestimmtere wird, da erweist sich die Fassung, die man dem Dogma bis dahin gegeben hat, als die nicht mehr zureichende, weil sie die neue Erkenntnis noch nicht in sich schloss. Es muss also an dessen Stelle eine andere Fassung treten, welche die neue Erkenntnis in sich aufnimmt, oder auch es muss zu dem bereits gewonnenen Dogma ein neues hinzutreten. Endlich kann das vorliegende Dogma auch missgedeutet werden, es kann ihm ein falscher Sinn untergelegt werden, und dieser muss dann abgewehrt werden durch eine Fassung, welche die Andersdeutung unmöglich macht. In solchem Fall schließt dann die Veränderung, welche mit dem Dogma vorgeht, nicht immer eine neue Erkenntnis in sich, und ist die Veränderung oft nur eine solche, welche an der Fassung, am Ausdruck vorgegangen ist. Aber auch das ist von Wichtigkeit und Gewinn, denn die im Dogma niedergelegte Erkenntnis ist dadurch vor falscher Deutung bewart. Zumeist ist aber der Kirche mit der Abwehr falscher Deutung Gelegenheit gegeben, in das Verständnis der Sache selbst tiefer einzudringen. So kommt es also in mehr als einem Sinn zu einer Geschichte der Dogmen. Wenn aber so an dem Dogma eine Veränderung vorgeht, wenn eine Entwicklung, ein Werden statt hat, wenn das Dogma also eine Geschichte hat, so geht da, darauf ist zur Abwehr von Missverständnis wol zu achten, die Veränderung nicht an dem substantiellen Inhalt des Dogma, nicht an der Glaubenswahrheit selbst vor.

Diese bleibt vielmehr, weil sie der göttlichen Offenbarung entnommen ist, immer die gleiche und zu ihr kann nichts dem Inhalt nach neues hinzukommen, weil die Offenbarung eine mit den Aposteln geschlossene, weil also der ganze Inhalt der Glaubenswarheit von der ersten Zeit an vorhanden ist. Die Dogmen haben also keine Geschichte in dem Sinne, als ob die darin enthaltenen Glaubenswarheiten Veränderungen oder Zuwachs erlitten, noch weniger in dem Sinn, als ob die Meinungen über die Glaubenswarheiten in verschiedenen Zeiten, aus was immer für Gründen, verschiedene gewesen wären, wie noch Münscher meint, der von der christlichen Lehre sagt, sie habe seit ihrem Ursprung unzählige Veränderungen erlitten und Aufgabe der Dogmengeschichte sei es eben, von diesen Veränderungen zu berichten: denn wäre in der Dogmengeschichte nur von der verschiedenen Stellung zu berichten, welche man in den verschiedenen Zeiten zu den Glaubenswarheiten eingenommen hat, so wäre es gar nicht der Mühe wert, sich mit Dogmengeschichte zu beschäftigen und läge eine schreiende Anmaßung der Kirche darin, dass sie die jedesmalige Fassung des Dogma allen ihren Mitgliedern zur Annahme zumutet. Die Dogmengeschichte bietet nur dann ein Interesse dar, wenn innerhalb des Dogma selbst eine vernünftige und in der Sache selbst begründete Entwickelung vor sich geht. Indem das aber keine an dem Inhalt der Glaubenswarheit selbst vorgehende ist, ist die Dogmengeschichte auch nicht vergleichbar mit der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat zwar eine ware und wirkliche Geschichte, insofern in ihr ein gesetzmäßiger und methodischer Fortschritt in der Erkenntnis vorliegt, aber die Philosophie beginnt mit dem Suchen der Warheit und bewegt sich vom Suchen zum Finden, vom Irrtum zur Warheit fort. Dagegen im Dogma ist schon die Warheit gegeben, in ihr ist also nicht wie in der Philosophie von einer successiven Annäherung an die Warheit die Rede.

Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist demnach die, von der Geschichte zu berichten, welche die Dogmen durchgemacht haben; zu zeigen, wie und auf welchem Weg die Kirche allmählich zu der explizirten Erkenntnis der Heilswarheit gelangt ist, welche jetzt vorliegt; warum in den Glaubenswarheiten gerade diese Form und dieser Ausdruck gewält ist, und wie die Dogmen sich allmählich zusammengeschlossen haben zu dem Lehrbegriff, zu dem die Kirche sich in der Gegenwart bekennt. Dogmengeschichte ist also Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, und es wäre besser, diese Disziplin so zu benennen, denn es handelt sich hier schließlich darum, zu zeigen, wie in der Summe der einzelnen Dogmen sich die Gesamterkenntnis von dem, was Inhalt des Christentums ist, darstellt, wie es zu dem Bekenntnis der Kirche, das in den Symbolen niedergelegt ist, wie es zu dem Lehrbegriff der Kirche kommt. Um diese Aufgabe zu lösen, muss man also den Gang der Entwickelung, welchen die Dogmen durchgemacht haben, sich zum Verständnis bringen, muss man vor allem die Ursachen, welche auf diese Entwickelung einwirkten und sie hervorriefen, ins Auge fassen und da insbesondere nachweisen, dass der Gang der Entwickelung kein zufälliger oder willkürlicher, sondern ein aus der Sache selbst hervorgehender war. Die erste und vornehmste Ursache liegt nun in der Sache selbst. Mit der Offenbarung ist auch das Verlangen nach Erkenntnis gesetzt; die in der Offenbarung enthaltene Warheit hat den Trieb sich zu entfalten und die Entfaltung geht mit der Gesetzmäßigkeit vor sich, welche in der Warheit selbst liegt. Wo man die Heilswarheit sich aneignet und sich denkend in sie hineinvertieft, da treten auch die Erkenntnisse, welche in der Warheit beschlossen liegen, allmählich hervor, so dass immer eine die andere erläutert, eine aus der anderen hervorgeht. Es liegt also in der Natur der Sache, dass die Dogmen am Anfang unbestimmteren und allgemeineren Inhalts sind, im Lauf der Zeit aber bestimmter und reicher an Inhalt werden. Würde nun die Kirche in allen ihren Gliedern sich ganz an die Warheit hingeben, welche in sich selbst den Trieb der Entfaltung hat, so würden auch auf die Entwickelung der Dogmen keine anderen Ursachen einwirken, als die erst genannten und hätte die Dogmengeschichte keine andere Aufgabe als die, der dialektischen Bewegung, zu der die Warheit treibt, nachzugehen und zu zeigen, wie es in der Natur der Warheit

liegt, daſs ſie ſich gerade ſo entfaltet, wie ſie in der Geſchichte der Dogmen vorliegt. Aber daſs die Warheit ſich in der bezeichneten Weiſe und ungeſtört ſo entfalte, das iſt doch bedingt durch das Verhalten, das man zu derſelben einnimmt. Nun ſagt uns aber die Geſchichte nur zu deutlich, daſs nicht zu allen Zeiten das rechte Verhalten zu der Warheit iſt eingehalten worden. Wo das nicht geſchehen iſt, da iſt auch eine Störung im Entwickelungsgang eingetreten, ſind alſo noch andere Urſachen eingetreten, welche auf den Gang des Dogmas einwirkten und bewirkten, daſs das Dogma gerade dieſe Geſtalt annahm, und da iſt die Haupturſache die Häreſie, deren eigentliches Charakteriſtikum eben das iſt, daſs ſie ſich nicht recht zu der dargebotenen Warheit verhält. Es hat von jeher Einzelne gegeben, welche mehr oder weniger der Warheit widerſtrebten und welche ihre eigene Meinung der in der Offenbarung gegebenen Warheit gegenüberſtellten, dieſe in das Dogma hineinzutragen und dieſes darnach zu deuten ſuchten. Das iſt bald mehr bald weniger bewuſst geſchehen. Wo dieſe dann nicht mehr vereinzelt blieben, bildete ſich der Lehre der Kirche gegenüber die Häreſie und ſocht dieſe jene an. Aufgabe der Kirche war es dann, die Häreſie als ſolche zu erkennen und ihr entgegenzutreten. Wo das geſchah, entſpann ſich ein Kampf, der auf den Entwickelungsgang des Dogmas und ſeine Geſtaltung von Einfluſs wurde, denn es galt, die falſchen Elemente, welche eindringen wollten, auszuſcheiden, und das Dogma ſo zu präziſiren, daſs dieſelben keinen Platz und keinen Anhaltspunkt mehr darin hatten. Wo die Kirche dieſen Kampf verſäumte oder wo ſie ſelbſt zu trüben Auges wurde, um den Irrtum, der ſich aufgetan, zu erkennen, da iſt die Lehre der Kirche ſelbſt getrübt und die Warheit derſelben entſtellt worden. Auch dies iſt geſchehen, denn die Warheit iſt nicht ſo an die Kirche geheftet, daſs ſie unter keinen Umſtänden von ihr weichen könnte. Aber dieſer Fall tritt uns erſt in der ſpäteren Zeit entgegen, in der früheren begegnen wir durchweg einem mannhaften Kampf gegen die Häreſie, ſie hat alſo auf den Entwickelungsgang der Dogmen und auf ihre Geſtaltung eingewirkt. Die Kirche muſste jetzt vorzugsweiſe ihr Augenmerk auf die Dogmen richten, welche von der Häreſie angegriffen wurden und muſste die falſche Deutung, welche ihnen von dieſer gegeben wurde, abwehren. Dieſe Arbeit hat aber der Kirche auch den Vorteil gebracht, daſs, indem ſie daran Anlaſs hatte, tiefer in das in Rede ſtehende Dogma einzugehen, ſie auch tiefere Erkenntnis davon gewann und dieſe in dem Dogma niederlegte, dann daſs ſie zugleich eine präziſere Faſſung des Dogma gewann. So ſehr man alſo die Verirrungen auch zu beklagen hat, die ſich in der Häreſie an den Tag legten, einen Nutzen haben ſie doch gebracht und iſt es eine törichte Klage, die man nicht ſelten hört, daſs die Kirche ihre Zeit in einem nutzloſen Streit mit der Häreſie verbracht hat. Noch törichter aber und recht eigentlich Zeichen einer oberflächlichen Geſchichtsbetrachtung iſt es, wenn man meint, es liege nur in äußerlichen und zufälligen Urſachen, daſs die Kirche den Sieg über die Häreſie davongetragen und infolge des dem Dogma die vorliegende Geſtalt und Faſſung gegeben hat, ſodaſs, wenn der Kampf der Kirche weniger glücklich ausgefallen wäre, die Lehre als orthodoxe bezeichnet worden wäre, welche jetzt als die häretiſche gilt. Man kann und muſs da wol zugeben, daſs der Streit von Seite der Kirche nicht immer mit den rechten Waffen gefürt worden iſt, auch daſs die Kirche, um über die Häreſie Herr zu werden, weltliche Gewalt mehr zu Hilfe genommen hat, als zu billigen iſt, aber wenn ſolche Umſtände den Ausſchlag gegeben hätten, hätte es nicht zu dem jetzt vorliegenden Dogma kommen können. In ihm finden wir nämlich einen inneren Zuſammenhang und einen geſetzmäßigen Fortſchritt, der ſeinen Grund nur darin haben kann, daſs man der Häreſie gegenüber die Warheit hat zu ihrem Recht kommen laſſen. Erkennt man aber auch an, daſs das Auftreten der Häreſie und der Kampf mit ihr auf die Dogmen eingewirkt hat, ſowie auch das, daſs dadurch eine vorübergehende Störung in den Gang der Entwickelung gebracht worden iſt, ſo iſt doch der Einfluſs der Häreſie und die durch ſie hervorgebrachte Störung nicht ſo groß geweſen, als man zuweilen annimmt. Das kommt daher, daſs auch die Häreſie keine aus bloßer Laune oder Mutwillen hervorgegangene iſt, und daſs es kein Zufall iſt, wenn ſich

ihr Widerspruch gerade auf diese oder jene Lehre geworfen hat, sondern die Häresie hat doch immer an den Stand der Erkenntnis, der in der Gegenwart vorlag, angeknüpft und war so, indem sie gegen diese Widerspruch einlegte und durch den eingelegten Widerspruch eine Bewegung hervorrief, doch Anlass, dass die Kirche ihren Erkenntnisstand prüfte und in der Erkenntnis selbst klarer und sicherer wurde, so dass also die Erkenntnis doch an dem Punkt fortschritt, der dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis entsprach. Der Trieb zur Erkenntnis, der in der Sache selbst lag, kam also doch auch hier zu seinem Recht und die Häresie musste dem naturgemäßen Fortschritt dienen. Damit fällt also das Zufällige der durch die Häresie angerichteten Bewegung weg, und ist es in letzter Instanz doch die der Kirche anvertraute göttliche Warheit oder der in ihr wirkende Geist, welcher die Ordnung im Wachstum der Erkenntnis bestimmte.

Als zweite Ursache, welche auf die Entwickelung einwirkte, hat man wol auch die Individuen oder auch die Länder genannt, welche unter Gottes Leitung den Beruf erhalten hatten, an dem Verständnis des Lehrbegriffes zu arbeiten. Es ist das ein Punkt, der in den Dogmengeschichten in ganz besonderer Weise hervorgehoben zu werden pflegt, bei Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839) im Gegensatz gegen Rosenkranz (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1831) so sehr, dass dieser Theologe nur bis zu einem gewissen Punkt hin den Entwickelungsgang des Dogma in dem Wesen des Christentums selbst begründet sein lässt, aber der Meinung ist, dass aus ihm sich nicht erklären lasse, warum z. B. die Anthropologie später als die Theologie sei entwickelt worden, denn dem Wesen des christlichen Geistes könne es gleichgültig sein, welche seiner Seiten zuerst begriffen werde. Kliefoth ist vielmehr der Meinung, dass in dem Geist der Völker und Nationen, unter denen das Dogma sich entwickelt habe, der Grund zu suchen sei, welcher die Reihenfolge in dem Hervortreten der verschiedenen Seiten der christlichen Warheit bedingt habe, in ihm sei es also begründet, dass erst der Dogmenkreis, der die Theologie ausmacht, in die Entwickelung getreten sei. Sie ist ihm entstanden aus dem Einfluss der griechischen Volkseigentümlichkeit, der anthropologische aber durch den römischen Occident, der soteriologische (denn diese drei Dogmencyklen nimmt er an) aus dem germanischen Protestantismus. Daran erkennen wir nur das als Warheit an, dass die menschliche Begabung, welche eine Nation im Unterschied von anderen hat, von Gott verwendet worden ist, um es zu der Entwicklung des Dogma kommen zu lassen, welche im Wesen der Sache liegt, keineswegs aber ist die Entwickelung des Dogma in der Art durch den Charakter einer Nation bestimmt, dass, wenn eine andere Nation die Vorhand bekommen hätte, etwa die Anthropologie vor der Theologie zur Entwickelung gekommen wäre; und schließlich gibt das Kliefoth selbst zu, wenn er sagt, es sei „im Plan der göttlichen Weltregierung und der universalhistorischen Entwickelung der Menschheit die Entwickelung des Christentums zuvor versehen worden, und es offenbare sich eine höhere Weisheit in der Geschichte der Missionen, welche den Gang der Weltgeschichte so fügte, dass auch das Christentum die seinem Wesen angemessene Entwickelung in derselben findet."

Ist nun die Aufgabe richtig beschrieben, geht sie dahin, die Ursachen aufzuzeigen, durch welche die Kirche veranlasst wurde, eine ihr gewordene Erkenntnis im Dogma zu fixiren, so folgt daraus dreierlei: 1) dass die Dogmengeschichte es nicht mit allen einzelnen Lehren des Christentums zu tun hat, sondern nur mit denjenigen, welche eine Geschichte durchgemacht haben, 2) dass es die Dogmengeschichte mit den einzelnen Lehren immer nur da zu tun hat, wo die Kirche als solche sich damit befasst und sie im Dogma ausgeprägt hat, 3) dass die Dogmengeschichte sich nicht mit dem zu befassen hat, was die wissenschaftliche Seite am Dogma angeht, nicht mit dem, was dazu dient, das Dogma begreiflich und einleuchtend zu machen, oder was die wissenschaftliche Verbindung der Dogmen zur Dogmatik angeht. Das alles folgt von selbst aus der präzis gefassten Definition von Dogmengeschichte und die Dogmengeschichte gestaltet sich nur da klar, wo man das Genannte mit Bestimmtheit ausschließt. Weil aber das in den Dog-

mengeſchichten zu wenig geſchieht, darum enthalten ſie zum großen teil einen Stoff, der gar nicht hieher gehört.

Die Bedeutung dieſer Disziplin und die Form, in welcher ſie zur Darſtellung zu bringen iſt, ergibt ſich dann aus dem Geſagten.

Wenn man ſich den gegenwärtigen Stand des Bekenntniſſes der Kirche vergegenwärtigt und dieſen mit dem Stand des Bekenntniſſes, welcher bei dem Beginn der dogmengeſchichtlichen Entwickelung vorlag, vergleicht, ſo ſind die Unterſchiede nicht zu verkennen. So reich und explizirt das Bekenntnis der Gegenwart iſt, ſo kurz und dürftig war das jener früheren Zeit. Da will nun erklärt ſein, was es mit dieſem Unterſchied für eine Bewandtnis hat. Es muſs auch der Schein vermieden werden, als ob der Glaube der Kirche im Laufe der Zeit ein anderer geworden wäre, denn die Glaubenswarheit iſt die der Kirche mit einemmal gegebene und iſt keines Zuwachſes und keiner Veränderung fähig. Das kann allein die Dogmengeſchichte leiſten, indem ſie nachweiſt, wie nicht an der Glaubenswarheit als ſolcher eine Veränderung vorgegangen iſt, ſondern wie nur das Verſtändnis und die Erkenntnis derſelben ſich gemehrt hat: denn nur das iſt der Unterſchied zwiſchen dem vollen und reichen Bekenntnis der Gegenwart und dem dürftigen der früheren Zeit, daſs in jenem eine reichere, begrifflich beſtimmtere präziſere Erkenntnis der Glaubenswarheit enthalten iſt. Weiter fordert die Kirche Glauben an den ganzen Inhalt ihres Bekenntniſſes. Soll das nicht Anmaßung ſein, ſo muſs an dem ganzen Gang der Entwickelung nachgewieſen werden, wie das ganze Bekenntnis mit innerer Notwendigkeit und Warheit ſich aus der Offenbarung entwickelt hat und wider iſt es die Dogmengeſchichte, welche dieſen Dienſt leiſtet. Sie leiſtet ihn, indem ſie die Ordnung und den Fortſchritt nachweiſt, den die Erkenntnis der Glaubenswarheit im Laufe der Zeit gemacht hat: denn wäre es nicht der Geiſt der Warheit, welcher dieſe Erkenntnis der Kirche zugefürt hat, ſo läge der Fortſchritt auch nicht in ſolchem Zuſammenhang und ſolcher Ordnung vor. Den Dienſt, ſolche Ordnung und ſolchen Zuſammenhang nachzuweiſen, leiſtet aber widerum die Dogmengeſchichte, und wie man alſo durch ſie erfärt, wie und durch welche Anläſſe ihr Bekenntnis entſtanden iſt und allmählich die Geſtalt gewonnen hat, welche in der Gegenwart vorliegt, ſo kann die Kirche in dem Nachweis des ſtetigen Fortſchrittes der Erkenntnis, den die Dogmengeſchichte fürt, auch eine Kräftigung ihres Glaubens erblicken. Die Form, in der die Dogmengeſchichte zur Darſtellung zu bringen iſt, wird endlich dieſe ſein müſſen.

Man muſs die Geſchichte erzälen in der Ordnung, in der ſie ſich zugetragen hat, alſo die geſchichtlichen Bewegungen verzeichnen nach der Reihe, in der ſie eingetreten ſind. Indem man dann zuerſt den Stand der Erkenntnis verzeichnet, der der geſchichtlichen Bewegung vorangeht, hat man zu zeigen, wie ſich infolge der eingetretenen geſchichtlichen Bewegung die Erkenntnis geſtaltet hat und wie ſie von der Kirche formulirt worden iſt. Über Ausgang und Endpunkt der Dogmengeſchichte kann man dann nicht in Zweifel ſein. Der Ausgangspunkt beginnt eben da, wo zuerſt die Glaubenswarheit der Kirche zur Aufnahme in ihre Erkenntnis übergeben worden iſt, alſo von da an, wo die Offenbarung geſchloſſen iſt und als ſolche an die Kirche kommt. Der Endpunkt iſt aber geſetzt mit der letzten geſchichtlichen Bewegung, welche der Kirche einen Ertrag für ihr Bekenntnis gegeben hat, alſo iſt für die ev.-lutheriſche Kirche der Endpunkt mit der Auguſtana, genauer mit der Konkordienformel, geſetzt, denn da liegt die letzte geſchichtliche Bewegung vor, welche zur Fixirung von Erkenntniſſen im Symbol gefürt hat. Darum verſtößt man gegen den Begriff und die Aufgabe der Dogmengeſchichte, wenn man, wie freilich in den meiſten Lehrbüchern geſchieht, die Dogmengeſchichte bis in die neueſte Zeit fortfürt. Es wird freilich mit der Konkordienformel die Erkenntnis für die Kirche noch nicht zu Ende gekommen ſein und freilich hat die Geſchichte von gar vielen Bewegungen zu berichten, welche ſich an die Konkordienformel angeſchloſſen haben, aber dieſe Bewegungen haben eben noch zu keinem Reſultat gefürt, welches die Kirche in ihr Bekenntnis hätte eintragen können, darum gehören ſie nicht in die Dogmengeſchichte, ſondern in

die Geſchichte der neueren Theologie. Innerhalb dieſer ganzen Zeit vom Ausgangspunkt bis zum Endpunkt der Dogmengeſchichte wird man aber nach Ruhepunkten ſuchen. Dieſe dürfen aber keine willkürlich gewälte ſein, man kann für die Dogmengeſchichte alſo auch nicht ſo one weiteres die Ruhepunkte wälen, welche in der Kirchengeſchichte gemacht werden, denn dieſe entſprechen nicht immer denen der Dogmengeſchichte. Die Ruhepunkte müſſen der Sache ſelbſt entſprechen und ſind unſchwer zu finden. Indem man die geſchichtlichen Bewegungen, welche vorliegen, ins Auge faſst, tritt in großen Zügen ein verſchiedenes Verhalten der Kirche zu den Glaubenswarheiten entgegen und zu den Erkenntniſſen, welche ſich darbieten; denn das iſt ja ſchon erwänt worden, daſs die Erkenntnis, zu der ſich die Glaubenswarheit ausſchließt, durch das Verhalten der Kirche bedingt iſt, und dies nötigt uns, drei Epochen zu unterſcheiden. Die erſte Epoche iſt die, in welcher die Kirche, der Heilswarheit ſich treu hingebend, das Dogma in rechter Weiſe fortbildete und in welcher darum ihre Erkenntnis in rechter Weiſe wuchs. Die zweite Epoche iſt die, in welcher ſie ſich ſelbſt die Erkenntnis trübte und ſo den Irrtum in kirchlicher Erkenntnis wenigſtens präformirte, welcher dann von der Kirche, welche ſich nicht an die Reformation anſchloſs, fixirt wurde. Die dritte Epoche iſt die, in welcher die Kirche wider in Treue ſich der Glaubenswarheit zuwendete und darum auch an kirchlicher Erkenntnis wider reicher wurde.

Innerhalb dieſer großen Epochen, von welchen alſo bloß zwei einen Ertrag für die kirchliche Erkenntnis geben, ſind aber wider Unterſchiede und mit Rückſicht auf ſie hat man in der erſten Epoche zwei Abſchnitte zu unterſcheiden, einen, in welchem die Kirche erſt eine ſummariſche Überſicht über den Inhalt der Heilswarheit gewann, und einen, in welchem die großen grundlegenden Erkenntniſſe in Theologie und Anthropologie gewonnen worden ſind. Für die zweite Epoche ergeben ſich dann wider zwei Abſchnitte, einer, in welchem die Kirche anfängt, auf falſche Bauen zu geraten, womit teils Stillſtand, teils Alteration der Warheit im Keim geſetzt war, und einer, in welchem die Verirrung der Kirche ihre Frucht trägt, ſich von der bereits erkannten Erkenntnis abwendet und diejenige Geſtaltung der Dogmengeſchichte erzeugt, welche dann die römiſche Kirche ſich aneignet und von welcher ſich die Reformation abwendete. In der dritten Epoche hat man es dann mit der Fixirung des evangeliſchen Lehrbegriffes und mit den Erkenntniſſen zu tun, welche erſt im Gegenſatz gegen den römiſchen Katholizismus und dann auf Anlaſs der durch die Auguſtana angerichteten Bewegungen gewonnen worden ſind.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs die Dogmengeſchichte als geſonderte Disziplin erſt vom Ende des 18. Jarh. an datirt. Bis dahin wurde ſie in der proteſtantiſchen Theologie als Appendix teils der Kirchengeſchichte, teils der Dogmatik behandelt. Auf die Hauptfrage, inwiefern die Dogmen eine Geſchichte haben, ließ man ſich wenig ein, man blieb ſtehen bei dem Nachweis, daſs die Dogmen in der der Reformation voranliegenden Zeit ſchriftwidrig geſtaltet worden ſeien. Am eingehendſten haben in dieſem Sinne im Reformationszeitalter ſich mit den Dogmen beſchäftigt: die Magdeburger Centurien (ecclesiastica historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica, Bas. 1559—74, 13 Bde. fol.); Chemnitz, Examen concilii Tridentini, Francfurt 1615; Joh. Gerhard, Confessio catholica, Franc. & Lps. 1679, fol. Nur zwei Männer haben in dieſer Zeit die Geſchichte der Dogmen geſondert behandelt: der katholiſche Theologe Petavius im opus de theologicis dogmatibus, Paris 1644—50, und der reformirte Schotte Forbeſius a Corſe in den institutiones historico-theologicae de doctrina christiana, Amstelod. 1645. Der erſtere erkennt Veränderungen in den Dogmen auch bei den Kirchenvätern an, alſo in gewiſſem Sinn eine Geſchichte der Dogmen, es ſind ihm das aber Schwankungen oder Irrtümer, und unbeweglich, behauptet er, ſei alles geblieben, was die Kirche in Synoden beſtimmt habe. Der letztere beſchränkt ſich darauf, nachzuweiſen, daſs die reformirte Kirche mit der alten übereinſtimme.

Den Anſtoß zur Bearbeitung der Dogmengeſchichte als geſonderter Disziplin gaben Ch. W. Franz Walch in ſeinen Gedanken von der Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre 1756, Erneſti in einem Programm von 1759 und Semler in

seiner Einleitung zu S. J. Baumgartens Glaubenslehre 1759 und in seiner Geschichte der chr. Glaubenslehre vor Baumgartens Untersuchung theolog. Streitigkeiten 1762, an den sich dann Rößler (Lehrbegriff der chr. Kirche in den 3 ersten Jahrhunderten 1777) anschloss. Der Fortschritt, den diese Theologen machten, besteht darin, dass sie erkannt haben, man müsse die Dogmengeschichte als gesonderte Disziptin und nicht als blaßen Appendix zur Kirchengeschichte behandeln, dass sie aufhörten, die Dagmengeschichte in den Dienst der Dogmatik zu stellen und dass sie unbefangenere historische Untersuchungen anstellten, aber der dogmatische Standpunkt, den diese Zeit und abenan Semler einnahmen, hinderte sie geradezu an einem rechten Verständnis der Dagmengeschichte. Man war ja mit dem Glauben und Bekenntnis der Kirche zerfallen und glaubte nicht, dass dieses seinen Grund in einer absolut waren Offenbarung habe, nichts lag also dieser Zeit ferner als der Gedanke, dass die Kirche in ihrer Dagmenbildung die in der Offenbarung niedergelegte Grundwarheit in ihren einzelnen Momenten erfasst habe, sondern darin erblickte man die Aufgabe der Dogmengeschichte, die subjektiven Meinungen über göttliche Dinge, welche sich im Laufe der Zeit geltend gemacht hatten, zu verzeichnen. Ein Kampf subjektiver Meinungen gegen entgegenstehende gleich subjektive war es, mit dem man es in der Dogmengeschichte zu tun zu haben meinte. Selbst das, was man die Grundwarheiten des Christentums nennt, hielt man für eine subjektive Meinung und aus äußeren zufälligen Ursachen erklärte man nun, was auf diese Grundwarheiten aufgebaut wurde. Wenn Athanasius die ὁμοουσία Christi vertrat, so war das eine subjektive Meinung so gut wie die des Arius, und wenn Athanasius den Sieg über Arius davantrug, so hatte das seinen Grund nur darin, dass Athanasius schließlich den Kaiser für sich zu gewinnen wusste. Weil in der vorchristlichen Philasophie sich Anklänge an die Trinität varfanden, glaubte man aus ihr die Entstehung des Dagmas van der Trinität herleiten zu können. Aus der düsteren schwermütigen Natur Augustins erklärte man die Entstehung des Dagmas van der Erbsünde. Dass die Dagmen allmählich Anerkennung fanden, hatte nach dieser Ansicht seinen Grund nicht darin, dass die Warheit über den Irrtum siegte, sandern nur darin, dass man, um doch ein einheitliches Bekenntnis zu haben, sich für dieses entschied und es durch äußere Gewalt zur Geltung brachte.

Zu dieser Auffassung hat var allem Semler den Anstaß gegeben und diese Auffassung ist in die Lehrbücher übergegangen und hat sich lange darin erhalten. Sie findet sich nach bei Münscher, dem gelehrtesten Dogmenhistariker dieser Zeit (Handbuch der chr. Dagmengeschichte, IV. Bde., 1793—1809 u. Lehrbuch der chr. Dagmengeschichte, 1812—1819, 3. Aufl., edirt van v. Coelln u. Neudecker, 1832 bis 1838). Münscher nennt nach die Dogmengeschichte die Geschichte der unzäligen Veränderungen, welche die christlichen Lehren seit ihrem Ursprung erfaren haben und welche entweder ihren Inhalt oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, aber endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen, die Ursachen dieser Veränderungen sollen aber sowal in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen sein.

Var allem durch den Einfluss van Neander und Schleiermacher ist man von dieser Auffassung zurückgekommen und durch den ersteren namentlich, dann durch Baur in Tübingen, ist ein kräftiger Impuls zu Forschungen auf dem Gebiet der Dagmengeschichte gegeben warden und ist eine lange Reihe van dogmenhistorischen Manographieen erschienen, bei denen dann der jeweilige dagmatische Standpunkt geltend gemacht wird.

Van Lehrbüchern der Dagmengeschichte nennen wir aus der großen Menge van salchen: Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde., 1832, Campendium der chr. Dogmengeschichte, 1840, 2. Thl. herausgegeben von C. Hase, 1846); Engelhardt (2 Th., 1839); Hagenbach (Lehrbuch der Dagmengeschichte, 5. Aufl., 1867); Marheineke, 1849; Neander, ed. Jacobi, 2. Theile, 1857; Schmid, 3. Aufl., 1877; Frdr. Nitzsch (Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, I. Th., patristische Periade, 1870); Thamasius, Dogmengeschichte der alten

Kirche 1874, Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit, nach s. Tode herausgegeben von Plitt, 1876. — Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839. **H. Schmid.**

Doketen, s. Gnosis.

Dolcino. In dem Artikel über die Apostelbrüder ist bereits bemerkt, dass Dolcino, Son eines Priesters aus der Diözese von Novara, und seit 1291 dieser Sekte angehörend, im Jare 1300, nach Segarellis Verbrennung, an deren Spitze trat. Auch die ferneren Schicksale dieser schwärmerischen Partei sind in jenem Artikel schon kurz berichtet; es bleibt hier nur übrig, von Dolcinos eigentümlichen Lehren Erwänung zu tun. Er hat dieselben in drei prophetischen Schreiben ausgesprochen, von denen das dritte verloren ist, wärend von den zwei anderen nur Auszüge vorhanden sind in dem unten anzuführenden Additamentum ad historiam Dulcini. Das erste ist im Jare 1300 in Dalmatien verfasst, wohin sich Dolcino mit den meisten seiner Anhänger zurückgezogen hatte; es ist, sowie das drei Jare später geschriebene, an die zerstreuten Glieder der Sekte, sowie überhaupt an alle Christen gerichtet. Nachdem Dolcino in dem ersten seine Rechtgläubigkeit beteuert, verkündet er, für das Jar 1303, die Zeit, wo seine Gegner vertilgt sein, er nnd die Seinen öffentlich auftreten und predigen, und sämtliche Christen sich zu seiner, in diesen letzten Tagen von Gott, zum Heil der Welt, erneuten Lebensweise bekennen würden. Da sich diese Weissagung im Jar 1303 nicht erfüllte, schob er sie in seinem zweiten Schreiben auf 1304 hinaus, immer vorgebend, er sei von Gott auf besondere Weise berufen und habe Offenbarungen erhalten über das Verständnis der in der Bibel enthaltenen Prophezeinungen. Er unterschied vier Standpunkte, status, in der Entwickelungsgeschichte des göttlichen Lebens auf Erden; jeder derselben sei anfangs gut gewesen, und nur von einem neuen verdrängt worden, weil er ausgeartet. Der erste war der der Väter des alten Bundes. Im zweiten erschien Christus mit seinen Jüngern, um neue Tugenden an die Stelle des Verderbens zu setzen, in welches das Judentum geraten; diese Tugenden waren das eheloſe Leben, der Ehe entgegengesetzt, und das arme Leben, dem Besitze irdischer Güter entgegengesetzt. Die dritte Epoche begann mit Papst Silvester und Kaiser Konstantin, wo die Menge der Heiden in die Kirche eindrang, und diese, um die Neubekehrten für das christliche Leben zu bilden, Reichtümer annehmen musste, damit sie ihnen das Beispiel geben konnte, wie das Irdische zur Ehre Gottes und zum Dienste des Nächsten zu gebrauchen sei. Da jedoch der Eifer erkaltete und die Weltliebe überhand nahm, erschien als Reaktion die Regel des heil. Benedikt. Auch diese verfehlte ihren Zweck, das arme Leben wider herzustellen, zumal unter Geistlichen und Mönchen; daher die noch strengeren Regeln der Dominikaner und der Franziskaner, die indessen ebensowenig fruchteten. Als vierten Standpunkt bezeichnet Dolcino die Widereinsürung des apostolischen Lebens durch Segarelli und ihn selber; diese Periode soll dauern bis an's Ende der Welt. Das apostolische Leben erfordert Entsagung allem irdischen Besitz, und besteht in Einheit der Brüder durch Liebe im heil. Geiste, one dass dazu weder Formen und Gebräuche, noch äußere Vorschriften notwendig seien. Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Lehren des Abtes Joachim nicht one Einfluss auf Dolcino geblieben sind, und dass die joachimsche Idee vom Zeitalter des heiligen Geistes völlig zu seinen Ansichten passt, obgleich die älteren Zeugnisse ihm dieselbe nicht zuschreiben. Dolcino fügte die Weissagung hinzu, König Friedrich von Sizilien, der im Jare 1300 noch mit König Karl II. von Neapel im Kriege und von Bonifaz VIII. mit dem Banne belegt war, werde zum Kaiser erhoben werden, neue Könige einsetzen und Bonifaz vom Stule stoßen; ein neues, von Gott gesandtes Oberhaupt werde die Kirche in Frieden regieren, und der heilige Geist werde, wie zu der Apostel Zeit, über die widerhergestellte Gemeinde der Heiligen ausgegossen werden. Abgesehen von den apokalyptischen Weissagungen, lässt sich in den Lehren Dolcinos jenes mystische Streben erkennen, das allem Äußeren, als Grund des Verderbens, entsagen will, um nur den Geist in seiner idealen Freiheit walten zu lassen; die Liebe sollte in ihrer Vollkommenheit, als inneres Band der Seelen, über alles Gesetz

erhaben, verwirklicht werden; alle menſchlichen Verhältniſſe, namentlich das zwiſchen Mann und Weib, ſollten auf eine rein geiſtige Gemeinſchaft zurückgefürt, und alles Geſetz ſowie aller Eigenbeſitz aufgehoben werden, damit nichts Sinnliches mehr den Menſchen von ſeiner höheren Vollkommenheit abziehe. Dolcino lebte ſelbſt in ſolchen Verhältniſſen, one Eigentum, und mit einer ehemaligen Nonne Margaretha, die er ſeine dilectissima soror nannte. Auf das Gefärliche ſolcher, die menſchliche Natur ſowol als das Chriſtentum verkennender Tendenzen braucht hier nicht aufmerkſam gemacht zu werden. Daſs Dolcino die Urſachen der Gebrechen der Kirche anerkannt, und daſs in ihm ein Element religiöſer Begeiſterung lebte, leugnen wir nicht; aber ebenſo war iſt auch, daſs miſsverſtandene chriſtliche Lehren und eine ungeregelte, ſinnliche Phantaſie dieſer Begeiſterung eine falſche Richtung gaben und Dolcinos reformatoriſches Streben vereiteln muſsten. Im Volke lebte indeſſen ſein, durch küne Verteidigung gegen die ihn verfolgenden Heere erhöhtes Andenken fort; den einen galt er als Held und Märtyrer, den andern als ein falſcher, von Gottes Arm geſtrafter Prophet; Dante ſtellte ihn auf gleiche Linie mit Mahomet (Hölle, Geſang XXVIII. V. 55 u. f.).

S. Historia Dulcini und das Additamentum zu derſelben bei Muratori, Script. rer. Ital., Bd. IX, S. 425 u. f. — Mosheim, Geſchichte des Apoſtelordens, in deſſen Verſuch einer Ketzergeſchichte; Helmſtädt 1748, 4°, S. 193 u. f. — Schloſſer, Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philoſophen, Gotha 1807, 8°. — Baggiolini, Dolcino e i Patareni, Novara 1838, 12°. — Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844. — Döllinger, Der Weisſagungsglaube und das Prophetentum in der chriſtlichen Zeit, in Riehls Hiſtor. Taſchenbuch, 1871. **C. Schmidt.**

Domicellaren, ſ. Kanoniker.

Dominica, ſ. Sonntag.

Dominicum, 1) i. q. κυριακὸν δεῖπνον, bei den lat. Kirchenvätern, das Abendmal. Cypr. ep. ad Caecilium: numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus? 2) Beſitztum eines dominus, Herrſchaft, beſtimmt für das, was dient zur Unterhaltung eines dominus, ſei es eines Landesherrn oder eines Vaſallen, dominus fendi; 3) der Fiskus des Landesherrn, Capitul. 3. A. 813. cap. 3: . . . . in Dominico tertiam partem componat; 4) das Kirchengebäude, die Beſitzung der Kirche, als dem Herrn angehörig. Du Cange s. v. **Herzog.**

Dominicus Loricatus, ſ. Damiani, Peter.

Dominikus und die Dominikaner. Calaruega in Altkaſtilien gehört zur Provinz Soria und zum Bistume von Osma. Hier wurde im Jare 1170 Dominikus in guter Familie, aber nicht aus dem Geſchlechte der Guzman, geboren. Er lernte ſchon in ſeinen erſten Lebensjaren Freude am Kirchenbeſuche, am Gottesdienſte, am Gebet und an ſelbſterwälter Plage und Entbehrung finden. Sechs Jare alt wurde er ſeinem Oheime, der Archipresbyter an der Kirche zu Gumyel de Yçan war, zur Erziehung übergeben. In ſeinem 14. Lebensjare bezog er die Univerſität zu Palencia, trieb daſelbſt mit dem größten Ernſte mehrere Jare hindurch allgemein wiſſenſchaftliche Studien und wandte ſich dann mit derſelben Wisbegier und Beharrlichkeit zur Theologie. Bald zeichnete ihn ſeine gelehrte Bildung vor ſeinen Studiengenoſſen aus. Aber noch viel mehr wurde er wegen ſeiner Frömmigkeit geachtet und geprieſen. Er hatte ein leicht rürbares Herz und war ſtets zu den größten Opfern und Entſagungen bereit, welche er ſeinem Gotte und ſeinen Mitmenſchen darzubringen ſich verpflichtet fülte. Die Sorge um das Seelenheil ſeiner Nächſten beſchäftigte ihn ſehr. Er vergoſs darüber viel Tränen und ſchickte die brünſtigſten Gebete zu Gott und fülte ſich endlich ſelbſt berufen, das Seine zur Bekehrung der Sünder und der Ketzer zu tun. Darin ſah er ſich gefördert, als ihn in ſeinem 24. Jare Diego von Azevedo, Biſchof von Osma, zu ſich berief. Dieſer wollte ſein Domkapitel nach der Regel des h. Auguſtin reformiren und machte deshalb zu ſeiner eigenen Unterſtützung und ſeinem Klerus zum Exempel und zur Zierde den wegen ſeiner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit berühmten Dominikus, der aus ſeinem Sprengel gebürtig war und ihm warſcheinlich verwandtſchaftlich oder perſönlich nahe ſtand, zum Domherrn an ſeiner

Kathedrale. Unter Anleitung seines Bischofs verdoppelte Dominikus seinen Eifer, zog predigend in der Diözese umher, erlangte die Priesterweihe und das Amt eines Subpriors im Domkapitel und wurde widerum zur Bekehrung von Muhammedanern und Ketzern ausgesandt. So kam das Jar 1204 heran, in welchem Diego von dem König Alfons von Castilien den Auftrag erhielt, bei einem fernen, jenseit der Pyrenäen wonenden Fürsten eine Braut für den Prinzen Ferdinand zu suchen. Der Bischof wälte seinen Musterkleriker, den berühmten, reisebegierigen Prediger Dominikus zu seinem Begleiter. Die Brautwerbung glückte und Diego eilte, die Nachricht nach Hause zu bringen. Nun wurde er sogleich an der Spitze einer zalreichen und glänzenden Gesandtschaft zur Abholung der Prinzessin wider über die Pyrenäen geschickt, fand dieselbe aber bereits gestorben und wonte ihrer Bestattung bei. Warscheinlich war dieses erschütternde Ereignis die Veranlassung, dass Diego beschloss, einige Zeit, seiner bischöflichen Amtspflichten und Ehren ledig, nur gottgefälligen Werken und Übungen zu widmen. Die glänzende Gesandtschaft musste den Rückweg nach Spanien one ihren Fürer antreten; er zog mit seinem nächsten Gefolge und mit Dominikus, der nicht von seiner Seite gewichen war und vielleicht an des Bischofs Entschlusse großen Anteil hatte, nach Rom, in die Stadt der Apostelfürsten. Erst nachdem sie hier ihrer frommen Begierde genügt und vielleicht auch dem Papste Innocenz III. ihre Ehrfurcht bezeigt hatten, begaben sie sich auf die Reise nach ihrer Heimat. Ihr Weg fürte durch Südfrankreich, welches Land sie nun seit kurzem zum dritten Male betraten. Jetzt hielt es sie fest. Hier hatte die kirchenfeindliche Bewegung der Albigenser eine drohende Ausdehnung gewonnen. Dem Cistercienserorden war die Aufgabe geworden, die Ketzer zu bekehren. Bernhardiner Äbte reisten predigend hin und her; aber sie fanden für ihre römischen Lehren und Gebote kein Gehör. Sie kamen nun in Montpellier zusammen und waren, durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen entmutigt, im Begriffe, von dem Missionswerke ganz abzustehen, als der Bischof von Osma mit seiner Begleitung in Montpellier eintraf. Diego und Dominikus wurden zur Beratung zugezogen und es gelang ihnen, zu bewirken, dass die Mission von neuem aufgenommen, in neuer, würdigerer Weise und mit größerem Erfolge betrieben wurde, als bis dahin. Dominikus nämlich war vor anderen im Stande, die ganze Angelegenheit richtig zu begreifen und zu behandeln. Er hatte zeitig als Reiseprediger die Vorstellungen des Volkes und der Ketzer, ihre Neigungen und Abneigungen kennen gelernt. Er hatte in Südfrankreich selbst wargenommen, welche Gestalt der Predigt und des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er fand, dass es an der Zeit und am Orte sei, dass die Kirche das Apostelamt widerherstelle, und dass der Nachfolger des Petrus echte Nachfolger des Paulus aussende, die lehrend und leidend zeigten, dass die Kirche noch ein Herz für das arme entfremdete und betrogene und verfürte Laienvolk habe. Sein eigenes Herz gehörte demselben und er fülte den Beruf in sich, ihm auch sein ganzes Leben, das er in den Fußtapfen des Heidenapostels hinbringen wollte, zu widmen. Er riet den versammelten Legaten, allen Prunk, alle Bequemlichkeit, alles Geld von sich zu tun, parweise one alle Dienerschaft in der allerschlichtesten Kleidung gleich Bettlern auszuziehen, allem Volke das Evangelium und die Briefe des Paulus eifrigst zu predigen und sich ihm getrost ganz anzuvertrauen. Die Begeisterung des Dominikus für diesen Plan riss die Legaten hin, und sie beschlossen, den Versuch zu machen. Bischof Diego, von dem wir leider nicht wissen, ob er auch in dieser Sache mehr auf Dominikus wirkte, als dieser auf ihn, schickte seine Pferde und sein Gefolge nach Osma und trat selbst an die Spitze der neuen (den Ketzern abgelernten) apostolischen Mission. Mit Ausnahme des Dominikus hatte aber keiner von denen, welche das Werk angriffen, einen Beruf dazu. Das Werk war sehr schwierig. Erfolge zeigten sich nur spärlich und hauptsächlich in verachteten Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Es fanden keine Bekehrungen in Masse statt. Ehre war auf dem dornenvollen Wege gar nicht zu erlangen. Bald verließen ihn die Genossen des Dominikus. Diego konnte nicht allzulange fern von seinem Sprengel bleiben; er kehrte nach Osma zurück und ist dort bald

(1205) gestorben. Die Cistercienseräbte entzogen sich auch nicht lange ihren Abteien und haben sich nicht durch ihre Mönche ersetzen lassen. Es zeigte sich, dass die apostolische Mission ein Amt sei, welches eigene Organe brauche, sich solche selbst bilden müsse und sie ganz ausschließlich und vollständig in Anspruch nehme. Dominikus blieb nicht one Gefärten, unter anderen folgte ihm sein eigener Bruder Menez. Aber die Personen wechselten und fanden sich auch nur in sehr geringer Zal. Dominikus erfreute sich ouch einiges Beistandes der kirchlichen Behörden, Bischof Fulka von Toulouse gewärte ihm denselben. Aber noch immer schien ihm die Spur seiner Wirksamkeit sogleich hinter seinem Rücken wider zu verschwinden. Nun gründete er ein Asyl für Mädchen zu Prouille im Sprengel von Toulouse. Von den ersten 11 waren 9 erst von der albigensischen Ketzerei bekehrt worden. Die anderen 2 und nachfolgende sollten vor der Gefor des Abfalles ganz bewort werden. Dominikus verordnete absolute Klausur, strenges Schweigen und Arbeit. An diese Stiftung schloss sich die erste Sammlung von Gefärten des Dominikus, der sich selbst gern im Kloster zu Prouille oushielt. Aber bald schenkten ihm die Brüder Cellani aus Toulouse, welche sich unter seine Leitung begeben hatten, ihr Haus in der genannten Stadt, damit seine Genossenschaft daselbst ein klösterliches Leben fürte. Dieses Haus wurde die Stätte der Zuflucht, der Ruhe, der Stärkung, der Ausrüstung und der Aussendung der neuen Missionsprediger und erhielt bold neben dem Kloster von Prouille onsehnliche Schenkungen vom Bischof von Toulouse und von hervorragenden kotholischen Loien. Unter den letzteren ist auch Grof Simon von Monfort gewesen, der den Bestrebungen des Dominikus seine Anerkennung und Unterstützung zu teil werden ließ. Die katholische Partei gob ferner durch dos Anbieten der Bischofsstüle von Beziers, Convenons und Conferons dem Dominikus dos Zeugnis, dass sie sich ihm verpflichtet fülte. Freilich läßt sich darous auch sehen, dass mon van der Notwendigkeit einer Wanderpredigergesellschaft, wie sie Dominikus damals um sich sommelte, und von dem hohen Werte seiner Bettlermission nicht überzeugt wor. Sicher fehlte diese Überzeugung der katholischen Kirche im ganzen und dem Papste. Innocenz III. sah seit der Ermordung des Legoten Peter von Castelnau von oller friedlichen Evongelisirung und Kotholisirung Südfrankreichs ab, er rief dos feindselige Nordfrankreich in die Waffen, ließ statt des Evangeliums den Kreuzzug predigen, nicht zur Bekehrung, sondern zur Vertilgung der Ketzer, und gob statt der Briefe des Paulus, welche Dominikus mit sich fürte, das Schwert, mit welchem Paulus enthauptet worden ist, dem furchtbaren Simon von Monfort in die Hand. Dominikus mufste nun, um nicht selbst als Ketzerprediger zu gelten, entweder sein apostolisches Predigtomt ousgeben, oder mit Abt Arnold van Citeoux den Schreckenszügen des Grofen Simon folgen. Er wälte das letztere und ließ sich dazu misbrauchen, die Verdächtigen und Gefongenen des falschen Glaubens zu überfüren, damit sie als Ketzer dem Scheiterhousen überantwortet würden. Insoweit beteiligte er sich allerdings bei der Inquisition, welche aber erst später von dem Pflichtenkreise der Bischöfe getrennt und besonderen Ketzerrichtern (vorzüglich den ihrem Meister nicht ollzutreuen Jüngern des Dominikus) anvertrout worden ist. Um diesen Preis erkaufte er sich die Gunst der römischen Legaten, welche sein Werk verunehrte, wesentlich zu modifiziren und selbst zu vernichten drahte. Der Zustond desselben om Ende der Albigenserkriege war der Art, dass man sich verwundert, dofs es nicht untergegangen oder in den Orden der Cistercienser ousgegangen ist. Worscheinlich fülte sich Dominikus durch Arnold von Citeaux gedrückt und suchte gerade ihm gegenüber seine Selbständigkeit zu behoupten. Warscheinlich wor Fulko von Toulouse nach dem Ruhme begierig, seinen Sprengel zur Heimat eines neuen, zur Ausrottung der Ketzer bestimmten Ordens zu mochen. Es ist aber auch glaublich und sehr verzeihlich, dass Dominikus selbst als Lon für eine zehnjärige, der Kirche gewidmete, entsagungsreiche, mühevolle, oft vom Tode bedrohte Tätigkeit die Ehre eines Ordensstifters begehrte und denen, welche ihm nochfolgten, die Gelegenheit bereiten wollte, das apostolische Predigtamt in späterer, günstiger Zeit mit der Vollmacht der Kirche selbständig, erfolgreich und ruhmreich zu verwalten. Kurz, es geschah

im Jare 1215, als Innocenz die Prälaten zum Laterankonzil versammelte, dass Bischof Fulko von Toulouse den Dominikus nach Rom mit sich nahm und dass letzterer die Absicht hatte, vom Papste die Bestätigung seiner Gesellschaft als eines Ordens zu erbitten. Aber das Konzil beschloss, dass kein neuer Orden gegründet werden sollte. Die versammelten Väter mit dem Papste an der Spitze hatten keine Anung davon, dass gerade ihre Zeit die größte Entwickelung des abendländischen Mönchswesens erst hervorzubringen im Begriffe war. Rom wusste gar nicht, dass es dem Dominikus zu Dank verpflichtet wäre. Er wurde mit seiner Bitte abgewiesen. Er bat wider und ließ andere für sich bitten. Endlich soll sich Innocenz dazu verstanden haben, mündlich die neue Genossenschaft zu bestätigen. Aber die Forderung, eine von der Kirche schon gebilligte Regel anzunehmen und darauf gebaute Statuten erst noch zur Prüfung vorzulegen, verrät den Wunsch des Papstes, die Schüler des Dominikus mit einem schon bestehenden Orden so eng als möglich zu verbinden oder nur zu Kollegien von Dompredigern neben den alten Domstiftern zusammentreten zu lassen. Auf das letztere ist auch Dominikus, der ja selbst Domherr war, eingegangen. In die Heimat zurückgekehrt, hat er mit seinen 16 Gefärten Beratung gepflogen und dann gleich Norbert die ihm selbst schon in Osma auferlegte Regel des hl. Augustin erwält und nur eine neue Gesellschaft von Kanonikern errichtet. Auch in der notwendigen Ausfürung und Ergänzung der gewälten Regel folgte er dem Norbert und nahm eine ziemliche Anzal Bestimmungen der Prämonstratenser in seine Statuten auf. Es wurde festgesetzt: beständiges Stillschweigen bis zu ausdrücklicher, von den Oberen ausgehender Erlaubnis zu reden, fast unaufhörliches Fasten, gänzliches Enthalten vom Fleischessen, Verbannen aller leinenen Kleidungsstücke, Armut u. s. w. Als Tracht wurde die Kleidung, die dem Dominikus selbst als Domherrn zukam, beliebt: ein langer, bis auf die Füße reichender schwarzer Rock und ein kurzer, noch nicht das Knie berürender, mit Ärmeln versehener weißer Überwurf one Gürtel. Zu dieser armseligen Gestalt war das neue Apostelamt eingeschrumpft. Da starb Innocenz und Honorius III. wurde Papst. Dominikus eilte nach Rom und fand bei dem neuen Besitzer des Stules Petri ein viel richtigeres Verständnis der Gemeinsamkeit des Interesses der römischen Kurie und der letzten Erscheinungen auf dem Gebiete des Mönchtumes. Honorius billigte die entworfenen Statuten, erkannte den Orden an und fertigte vor Weihnachten des Jares 1216 die Bestätigungsbulle aus. Man erwartete, dass die Predigerbrüder, welche noch nach ihrer dem heiligen Romanus geweihten Kirche in Toulouse benannt wurden, die Kirche vor dem Eindringen der Ketzerei bewaren und die Welt durch ihre Predigt des waren Kirchenglaubens erleuchten würden. In Beziehung auf das erstere hatte man sich nach Jes. 56, 10 gewönt, die Geistlichen mit Hunden zu vergleichen. Jene andere Erwartung versinnbildete sich so, dass man sie als Fackelträger dachte. Daraus ist nun die erbärmliche Vorstellung eines Hundes, der eine brennende Fackel im Maule trägt, zusammengeschmolzen. Einen solchen Hund, hat man später erzält, habe die Mutter des Dominikus, als sie mit ihm schwanger war, im Traume in die Welt zu setzen gemeint. Ein solcher Hund ist das seltsame Wappentier des Ordens geworden. Dominikus erhielt vom Papste in weiteren 3 Bullen allerhand Privilegien für seinen Orden, tat selbst vor dem Papste Profess und wurde zum superior et magister generalis der Predigermönche gemacht. In der Mitte des Jares 1217 kehrte er nach Toulouse zurück, nahm den Profess seiner Jünger entgegen und verpflichtete sie zur Beobachtung der bestätigten Regel. Dann war er sogleich auf die Wirksamkeit oder vielmehr zunächst auf die Ausbreitung des Ordens bedacht. Er schickte einige nach Spanien, andere nach Paris und richtete seine Schritte wider nach Rom, um dort sich und seiner Stiftung einen Platz im Kirchenregimente zu verschaffen. Matthäus von Paris, der provisorische Leiter des Ordens, gründete ein Kloster im Hause von St. Jakob in Paris, von welchem die Dominikaner durch ganz Frankreich Jakobiner genannt worden sind. Dominikus fand auf seiner Reise viel Beifall und Anhang und stiftete Klöster in Metz und Venedig. Honorius nahm ihn widerum ehrenvoll auf und übergab ihm und seinen Mönchen die Kirche des hei-

ligen Sixtus. Er gab ihm auch den Auftrag, die römischen Nonnenklöster zu reformiren. Dominikus entledigte sich desselben nach vieler Mühe und vereinigte endlich alle Nonnen unter strengem Verschluss in seinem Kloster zum heil. Sixtus, anstatt dessen er für sich und seine Mönche die Kirche der heil. Sabina und einen Teil des päpstlichen Palastes eingeräumt bekam. Er erbarmte sich der verwarlosten, müßig herumlaufenden oder durch Geschäfte von der Teilnahme am Gottesdienste abgehaltenen Diener und Hofleute des Papstes und hielt ihnen besondere geistliche Vorträge, welche sich bald einen großen Ruf erwarben. Dafür machte ihn der Papst zum magister sacri palatii, zum Oberhofprediger. Dieses Amt hat sich erhalten, und ist immer von einem Dominikaner verwaltet worden. Es ist von großer Bedeutung gewesen, weil es die Theologie der römischen Kurie bestimmte, und über die ganze Litteratur die oberste Zensur handhabte. Dominikus soll darauf nach Spanien gereist sein, aber die Nachricht von dieser Reise scheint der Absicht zu dienen, ihn möglichst unabhängig von Franziskus erscheinen zu lassen. Es scheint freilich, Dominikus selbst habe seine Stiftung vor einer Verwandtschaft mit den mehr angestaunten und belächelten als bewunderten Minoriten bewaren wollen. Im Jare 1219 nämlich wechselte er die Kleidung und nahm die der Karthäuser an: weißen Rock und weißes Skapulier mit einer kleinen spitzen weißen Kapuze, darüber beim Ausgehen schwarze Kutte und Kapuze. (Auf den britischen Inseln sind sie deshalb schwarze oder graue Brüder genannt worden.) Dadurch schloss er sich entschieden an das ältere Mönchtum an. Aber noch in demselben Jare hat er vielleicht dem Generalkapitel der Minoriten zu Assisi beigewont und hat sich in eine ganz neue Ban reißen lassen, welcher er im Jare 1204 näher gewesen war, als im Jare 1218. Die bis zum Wansinn gesteigerte Liebe zu den Lumpen, dem Schmutze und den ekelerregenden Krankheiten des ärmsten Volkes überwältigte auch ihn. Die zur Schau getragene äußerste Armut verbrüderte die Religiosen mit dem Volke, machte sie so zu einer der ersten Mächte des dreizehnten Jarhunderts und sicherte ihnen eine große Zukunft. Ein neuer Mönchsorden konnte sich nicht one Gefar für seine Existenz der schwärmerisch geforderten Lebensform entziehen. Er konnte aber von derselben außerordentlichen Vorschub für seine Wirksamkeit und für seine dadurch sehr erleichterte Ausbreitung erwarten. Deshalb trat Dominikus rasch in die Fußtapfen des Franziskus und wandte die Gunst seiner Zeit, welche dieser für sich und seine Minoriten erobert hatte, auch sich und seinen Predigermönchen zu. Er machte seinen Orden zu einem Bettelorden, indem er auf dem ersten Generalkapitel, welches im Jare 1220 im Kloster zu St. Nikolaus an den Weinbergen in Bologna gehalten wurde, allen Einkünften, Gütern und Geldern entsagte, und die völlige Besitzlosigkeit und die tägliche Erbettelung der nötigsten Narungsmittel anbefahl. Außerdem wurde die Aufnahme von Laienbrüdern, mittelst deren die Mönche aller früheren Orden zu faulen und vornehmen Herren geworden waren, verboten. Endlich wurde die Verfassung festgesetzt. Es sollte Prioren, Provinzialen und Definitoren und einen General geben. Auch der letzte sollte aus der freien Wal des Ordens selbst hervorgehen. Generalkapitel sollten alle Jare gehalten werden. Das zweite Generalkapitel wurde im Jare 1221 wider in Bologna versammelt, hier waren bereits 60 Klöster in 8 Provinzen vertreten und von hier wurden viele zu neuen Gründungen in die fernsten Gegenden ausgesandt. Nachdem Dominikus einige Städte Oberitaliens besucht hatte, kehrte er in das schon genannte Kloster zu Bologna zurück und fülte bald die Nähe des Todes. Er fluchte noch demjenigen, der in seinen Orden sichere Einkünfte und Güter einfüren würde, und starb am 6. August des Jares 1221. Man hielt ihm ein sehr feierliches Leichenbegängnis, und als sein Freund Kardinal Ugolino als Gregor IX. Papst geworden war, wurde er im Jare 1233 heilig gesprochen. — Die Dominikaner sind zu einer hervorragenden Stellung und Bedeutung gekommen im Wettkampfe mit den Minoriten. Aber sie haben stets die ihnen von Dominikus selbst aufgeprägte Eigentümlichkeit der Vorliebe für die Lehre der Kirche bewart. Dieselbe sich wissenschaftlich anzueignen, sie vorzutragen auf Kanzeln und Kathedern, sie zu verteidigen in Schrift und Rede, sie zu rächen durch Zensur

und Inquisition, haben die Dominikaner immer als ihre besondere Aufgabe angesehen und in Anspruch genommen. Während die Franziskaner einer großartigen, aber mißlungenen und höchst beklagenswerten Parodie des Apostels der Liebe, der zur Rettung des Jünglings selbst mitten unter die Räuber ging, folgten, dachten die Dominikaner an die Nachfolge des Paulus und gründeten überall Klöster und Kirchen zu Ehren dieses Apostels des Glaubens. Aber den Glauben, dessen Ritter sie wurden, hatten die Nachfolger des Petrus formulirt und sein erstes Hauptstück war der Papst selber. Und als die beste Waffe wider alles Böse verteilten sie unter die Menge, welche sie im Glauben zu befestigen die Mühe scheuten, den von Dominikus, wenn nicht erfundenen und eingefürten, doch vervollkommneten Rosenkranz, den Marienpsalter, der den davidischen Psalter verdrängte. Diese Art, ihre seelsorgerischen Privilegien auszuüben, und der beliebte Armutstitel haben sie bei dem Volke allerwärts schnell in Aufnahme gebracht. Es war freilich eine Fabel, wenn man von einem Kloster in Äthiopien erzälte, das 9000 Mönche und 3000 Diener enthielte, und von einem anderen, welches vier Meilen im Umfange hätte. Aber in den von früheren Mönchsorden nur ungern betretenen Städten entstanden Klöster in großer Zal. Bettelmönche konnten nicht in der Einöde leben, Predigermönche gehörten an die Sammelplätze der Menschen. Übrigens brachte es das Aufblühen des Städtelebens mit sich, daß die weitere Gründung von Klöstern aller Orden die Anziehungskraft der Städte immer weniger verleugnen konnte. Besonders scheinen Cistercienser und Cistercienserinnen den Bettelmönchen in die Städte gefolgt zu sein. Die letzteren waren aber in der Leichtigkeit der Ansiedelung allen voraus. Das elendeste, kleinste Haus genügte zum Anfange. Für die Dominikaner freilich nur zum Anfange, denn sie gaben das Betteln bald auf, nahmen bald (wenn auch erst Martin V. im Jare 1425 das Verbot des Besitzes von Grundeigentum und Einkünften aufhob) allerhand Schenkungen und Vermächtnisse von Grund und Boden an, wurden reich und erbauten sehr stattliche Klöster und Kirchen. Da nun ihre Blüte mit der Blüte der deutschen Baukunst zusammenfiel, so kam es, daß sie sich an der Ausbildung dieser Kunst selbst beteiligten, und daß wir viele der herrlichsten gotischen Kirchengebäude den Dominikanern zu verdanken haben. Wichtiger ist ihre Beteiligung an der Kultur der Wissenschaften, für welche alles einen großen Aufschwung erwarten ließ. Als im Jare 1228 infolge von Streitigkeiten mit der Königin Blanka die Lehrer der Universität zu Paris sich auf einige Zeit aus dieser Stadt entfernt und teils in Rheims, teils in Angers ihre Schüler um sich versammelt hatten, erlangte man es vom Bischofe und vom Kanzler, daß diese einen Lehrstul für die Dominikaner an der verwaisten Stätte aufrichteten und demselben im Jare 1230 einen zweiten zugesellten. Aber erst nach einem mehr als dreißigjärigen Kampfe, den von seiten der Universität Wilhelm von Saint Amour mit großer Heftigkeit fürte, und erst infolge königlicher und päpstlicher Dekrete mußte sich der früher enggeschlossene Kreis von Theologen aus einigen Chorherrenstiftern als gesprengt erkennen. Die Franziskaner drängten sich auch hinein. Es wurde nun möglich, daß später auch eine Artistenfakultät Platz griff und daß sich die Universität Paris überhaupt zu dem Muster für alle ferneren Universitäten entwickelte, mit welchem Rom die in Italien auf unkirchlichem Boden erwachsene Universitätsanstalt in seinen Gehorsam bringen konnte. Leider kam es dadurch auch schnell zum Ende des freien Lebens der Wissenschaft. Die Theologie hatte von nun an nur noch die Aufgabe, die römische Kirchenlehre durch ein immer künstlicheres Formelwesen zu zergliedern und bis in die äußersten Konsequenzen scharf zu bestimmen und zu begrenzen und in dieser Gestalt durch eine Verständigung mit der Philosophie auch für die Vernunft zu beweisen. Der Scholasticismus ist nicht etwa eine Wissenschaftsform, welche, von anderen ausgegangen, sich den Dominikanern one ihre Verschuldung aufgedrungen hätte. Er ist die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Und wenn wir die Dominikaner nicht ausschließlich die Schule des letzten Drittteils des Mittelalters beherrschen sehen, so war das nur die Folge davon, daß sich Franziskaner in Widerspruch mit dem Geiste und der Forderung des Ordensstifters zu dem Versuche verleiten ließen,

dem nebenbuleriſchen Orden, der ſein Aufkommen der Popularität des Werkes des Franziskus verdankte, den Triumph auf dieſem ihm eigenen Gebiete ſtreitig zu machen. Solchen weſentlich dominikaniſchen Franziskanern entſprechen auf der anderen Seite Dominikaner, deren ganzes Weſen den Geiſt des Heiligen von Aſſiſi atmet. Jedenfalls war in der Sphäre der Wiſſenſchaft bald nur von Dominikanern und Franziskanern die Rede und in dem Streite beider miteinander vollzog ſich die bedauerliche Entwickelung der Theologie, beſtand faſt das ganze Leben der erlaubten, geduldeten und privilegirten Wiſſenſchaft zweier Jarhunderte. Als Thomiſten und Scotiſten, als Nominaliſten und Realiſten ſchieden ſie ſich auf dem Schlachtfelde und außer der Priorität, Urſprünglichkeit, Vortrefflichkeit und Gottwolgefälligkeit jedes der beiden Orden ſelbſt machten ſie unter anderem die von den Franziskanern verteidigte Lehre, daſs Maria one Erbſünde von ihrer Mutter empfangen und geboren ſei, zum Gegenſtande ihres heftigen Streites. Aber die Luſt am litterariſchen Kampfe ſchwand den Minoriten mehr und mehr, die Theologie kam ganz unter die Vormundſchaft der immer unwiſſenderen Dominikaner, welche ſich als ſehr reizbare, neidiſche, rachſüchtige und biſſige Wächter des römiſchen Dogmas bezeigten. Haben ſie ſich doch ſelbſt das Bild eines Hundes gewält, der die Fackel der Warheit wie einen geſtohlenen Knochen davonträgt. So hatten ſie ihren urſprünglichen Beruf, das Evangelium zu predigen, verkehrt, als das ſechzehnte Jarhundert anbrach; da verhönten ſie auch ihre Miſſion, die Beichtväter des armen Volkes zu werden, indem ſie ſich zum Verkaufe des Ablaſſes miſsbrauchen ließen. Damit brachten ſie es bei dem chriſtlichen Volke zum vollſtändigen Bruche mit der ganzen Kirche und Schule des Mittelalters und waren ſelbſt nicht im Stande, die römiſche Kirche in ihrer Verknöcherung zu ſtützen oder zu verteidigen. Sie haben ſich nicht einmal ſelbſt zu erneuern vermocht, wie die Franziskaner es in den Kapuzinern verſucht haben, viel weniger konnten ſie der Kirche zu einem neuen Leben verhelfen. Das letztere unternahmen die Jeſuiten, denen es wenigſtens gelungen iſt, die Dominikaner zu erſetzen und dieſen Erſatz in viel höherem Stile zu leiſten. Die Dominikaner wurden ſelbſt für den Papſt äußerſt entbehrlich und niemand hat die Verluſte zu bedauern gehabt, welche ſie durch Reformation und Revolution erlitten haben. Auch die Stimme Lacordaires für die Widerherſtellung des Ordens in Frankreich ſcheint unbeachtet verhallt zu ſein. Als aber Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria zum Dogma der Kirche erhob, muſsten ſie die bitterſte Kränkung erfaren, die ſie nach ſo treuen Dienſten und nach einem zähen, faſt ſechshundertjärigen Kampfe gegen die ſcotiſtiſche Lehre warlich nicht zu fürchten gebraucht hatten. Der Orden hat der Kirche über 800 Biſchöfe, 150 Erzbiſchöfe, 60 Kardinäle und vier Päpſte gegeben. Es haben ihn viele fromme und gelehrte Männer geziert, unter anderen Albrecht der Große, Thomas von Aquino, Meiſter Ekkard, Johann Tauler, Heinrich Suſo, Savanarola, Las Caſas, Vincenz Ferrier, Vincenz von Beauvais. Natürlich hat ſich der Orden der Dominikaner wie jeder andere Orden nicht immer auf der gleichen Höhe ſtrenger Sitte und Zucht halten können. Es kam alſo auch zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Provinzen zu Verbeſſerungsverſuchen, welche eine große Zal von Kongregationen unter beſonderen Generalvikaren hervorbrachten. Die letzte und berühmteſte Kongregation war die zum heiligen Sakramente, welche Anton le Quieu im 17. Jarhundert in Frankreich ſtiftete und welche die Beſtätigung vom General und vom Papſte erhielt, nachdem der Stifter die Forderung, barfuß zu gehen, zurückgenommen hatte. Von den Dominikanerinnen, welche ſich mit Recht rühmen, vor den Dominikanern entſtanden zu ſein, iſt nichts zu ſagen, als daſs ſie eine ziemliche Verbreitung fanden und im allgemeinen das Geſchick der Dominikaner teilten und mit ihnen neuere Niederlaſſungen ſelbſt in England gegründet haben. Ein dritter Orden des Dominikus iſt warſcheinlich eine Nachbildung des dritten Ordens des Franziskus, will aber von Dominikus ſelbſt zur Unterſtützung in ſeiner Bekämpfung der Ketzer gegründet ſein und zält Katharina von Siena und Roſa von Lima zu ſeinen Mitgliedern. An den Dominikanerorden haben ſich endlich verſchiedene Roſenkranzbrüderſchaften angeſchloſſen. —

Siehe die Biographie des Dominikus von Jordanus, dem erſten Generale des Ordens nach dem Stifter, bei den Bollandiſten, Acta SS. Aug. I, 545 sq. Heliots Geſchichte der geiſtlichen Kloſter- und Ritterorden, III, 235—317; Annales ordinis Praedicatorum, Romae 1746; Hurters Geſchichte Papſt Innocenz des Dritten, IV, 282—312; Lacordaire, Vie de saint Dominique, Paris 1840; Caro, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853. **Albrecht Vogel.**

Domitian, römiſcher Kaiſer von 81 bis 96. Die angebliche Verfolgung unter dieſem despotiſchen, argwöniſchen, aber keineswegs fanatiſchen Kaiſer reduzirt ſich auf folgendes. Unter des Vespaſianus und Titus Regierung hatte man angefangen, von den Juden eine an den capitoliniſchen Jupiter zu entrichtende Abgabe zu fordern. Sueton. in Domit. c. 12 erzält, daſs man unter Domitian dieſe Abgabe auch von ſolchen eingetrieben, welche, one ſich namentlich als Juden zu bekennen, ein den jüdiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben fürten oder bis dahin durch Verſchweigung ihres Urſprunges ſich der Entrichtung der den Juden auferlegten Abgabe entzogen hätten. Daſs unter dieſen auch Judenchriſten geweſen ſind, iſt außer Zweifel. Unter Domitians Regierung kam auch die Anklage der Gottloſigkeit (ἀθεότης· ἄθεος h. e. μὴ σεβόμενος τοὺς θεούς) auf. Es werden einige Beiſpiele davon angefürt, one daſs geradezu geſagt wird, daſs die Betreffenden Chriſten geweſen ſeien; doch wird hinzugeſetzt, daſs alle, die ſich zum Judentum verfüren ließen, der ἀθεότης beſchuldigt wurden, worunter allerdings auch Chriſten befaſst werden, Dio Caſſius, römiſche Geſchichte, B. 67, 14. Außerdem erfaren wir durch Euſeb. im Chronicon ganz beſtimmt, daſs viele Chriſten unter Domitian den Märtyrertod ſtarben. Darnach kann man ermeſſen, was von Tertullians Angabe zu halten iſt, daſs Domitian nur einen Verſuch gemacht habe, die Chriſten zu verfolgen, daſs er aber dieſes Vorhaben wider aufgegeben und die Verwieſenen zurückgerufen habe, Apologet. c. 5. Rein politiſcher Art und übrigens one Erfolg waren die von demſelben Kaiſer angeordneten Nachforſchungen nach den Nachkommen Davids, worin er bloß das Beiſpiel des Vespaſian nachamte (Hegeſipp bei Euſeb. III, 12). Da man dem Domitian dieſe Leute als politiſch gefärlich geſchildert, ließ er zwei derſelben vor ſich kommen und befragte ſie über Chriſtum und ſein Reich, von welcher Art es ſei, und wann und wo es erſcheinen werde. Sie erwiderten, es ſei nicht von dieſer Welt, ſondern himmliſch, und es werde erſt am Ende der Welt eintreten, wo Chriſtus in der Herrlichkeit kommen werde, zu richten Lebendige und Tote, und wo er einem jeden nach ſeiner Schuldigkeit vergelten werde. Domitian verachtete ſie als törichte Leute und ließ die gegen die Kirche erhobene Verfolgung einſtellen. So derſelbe Hegeſipp (bei Euſ. III, 20), der hinzuſetzt, jene Leute ſeien Vorſteher von Kirchen und Verwandte des Herrn geweſen. Vgl. Fr. Overbeck, Studien zur Geſchichte d. alten Kirche, 1875, 1, 93 ff.; Aubé, Histoire des persecutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins, 1875; Wieſeler, Die Chriſtenverfolgungen der Cäſaren bis z. 3. Jarh. 1878. **Herzog.**

Domprobſt, ſ. Kapitel.

Donati, ſ. Mönchtum.

Donatiſten. Die Verfolgung, welche Diokletian über die Chriſtenheit verhängte, hatte nach kurzer Dauer eine große Begeiſterung für Leiden und Sterben um des Bekenntniſſes willen erweckt. Das zeigte ſich auch bei der Forderung, die heiligen Schriften auszuliefern. Manche, an welche dieſe Forderung geſtellt wurde, verweigerten die Auslieferung; andere, an welche ſie nicht geſtellt worden war, zeigten ſelbſt an, daſs ſie die verſehmten Bücher beſäßen, ſie aber in keinem Falle der Obrigkeit übergeben würden. Viele ſuchten und fanden ſo den Ruhm und die Verehrung von Märtyrern. Aber der Name eines Traditor wurde der verhaſsteſte und man war damit freigebig auch gegen ſolche, welche dem Verlangen der kaiſerlichen Behörden ausgewichen waren oder die letzteren befriedigt hatten, one wirklich die heiligen Schriften in ihre Hände kommen zu laſſen. Menſurius, Biſchof von Karthago, hatte denſelben ketzeriſche Bücher untergeſchoben und hatte ſich und ſeiner Gemeinde dadurch viel Ungemach und Störung erſpart.

Er fand dieſes Benehmen dem Gebote chriſtlicher Klugheit angemeſſen und hatte dabei die große Zal ſeiner wolhabenden und die Ruhe liebenden Diözeſanen auf ſeiner Seite. Aber es gab auch eine rigoriſtiſche Partei in Karthago, welche ſeine Handlungsweiſe nicht billigen konnte. Mit dieſer Partei verfeindete ſich der Biſchof völlig, als er dem Fanatismus der freiwilligen Märtyrer und der ganz unſinnigen Verehrung der Konfeſſoren entgegentrat. Er ſchickte ſeinen Archidiakonus Cäcilianus in die Gefängniſſe, in welchen die Konfeſſoren ſaßen, und ließ die mit allerlei Spenden in ſchwärmeriſcher Andacht zuſammenſtrömenden Verehrer gewaltſam auseinander treiben. Es war vorauszuſehen, daſs die erbitterten Fanatiker die nächſte Gelegenheit benutzen würden, ſich zu rächen und zwar das biſchöfliche Regiment ſelbſt zu ihren Gunſten zu ändern. Menſurius hatte unter ſeinen numidiſchen Amtsbrüdern Geſinnungsgenoſſen. Dies und noch mehr kam auf einer Synode zu Cirta im Jare 305 zu Tage. Der Primas der numidiſchen Kirche, Biſchof Secundus von Tigiſis, wollte vor ihrer Eröffnung Gewiſsheit darüber haben, daſs unter den Verſammelten kein Traditor ſei. Aber eine darauf bezügliche Unterſuchung enthüllte Verſchuldungen aller Art und zeigte, daſs faſt alle anweſenden Biſchöfe an dem Verbrechen der Auslieferung teil hatten. Kam doch Secundus ſelbſt in Verdacht. Er muſste alſo die Unterſuchung fallen laſſen, fur aber fort, ſich als das Haupt der ſtrengen Wächter chriſtlicher Disziplin zu benehmen. Er hörte von dem Zwieſpalte in Karthago und erlaubte ſich, dem Menſurius abmanende Vorſtellungen betreffend ſein und ſeines Archidiakonus Verfaren zu machen. Es gingen Kläger nach Rom und Menſurius wurde zur Verantwortung dorthin gefordert. Er folgte der Citation, ſcheint ſich gerechtfertigt zu haben und begab ſich auf die Rückreiſe. Auf derſelben ſtarb er im Jare 311. Dem gewönlichen Laufe der Dinge nach war der Archidiakon der Nachfolger des Biſchofs. Da nun Cäcilianus als der Träger der Anſichten und als das Organ der Beſtrebungen des Menſurius bekannt war, ſo war die Partei der Gemäßigten nicht im Zweifel über ſeine Wal. Aber ebendeshalb waren die Rigoriſten einig über ſeine Verwerfung. Eine vornehme Frau, Namens Lucilla, ſtand an ihrer Spitze. Sie war in der Kirche wegen ihres abgöttiſchen Küſſens eines Knochens eines angeblichen Märtyrers vom Archidiakon Cäcilianus getadelt worden und hegte ſeit dieſer Zeit einen tötlichen Haſs gegen ihn. Es war zu fürchten, daſs die Rigoriſten auf einer allgemeinen Walſynode durchdringen würden. Darum ſuchten ihnen die Moderirten zuvorzukommen und wälten etwas zu eilig den Cäcilianus zum Biſchofe. Mit Abſicht hatten ſie die Ankunft der ſonſt immer mit ihrem Primas zugezogenen numidiſchen Biſchöfe nicht abgewartet, auch von dem genannten Primas nicht die Weihe begehrt, ſondern dieſelbe dem Cäcilian von dem Biſchofe Felix von Aptunga geben laſſen. Da der letztere in dem Rufe ſtand, ein Traditor zu ſein, ſo hatte die Wal offenbar ein überflüſſiges Maß von Anſtößen gegeben. Hätte man ſich in das Unvermeidliche gefügt und ſich von der gerade vorherrſchenden ſtrengen Partei einen Biſchof aufdringen laſſen, ſo hätte nach Beendigung der Verfolgung und Aufregung ſich bald alles in das rechte Geleiſe zurückbegeben. Nun aber kam Secundus von Tigiſis mit 70 numidiſchen Biſchöfen nach Karthago, um ſein Recht zu waren. Sie fülten ſich alle zurückgeſetzt und verletzt. Die reichen und vornehmen Karthager voll politiſcher Rückſichten waren ihnen verhaſst. Sie waren alle leidenſchaftlich, und wenn ſie noch nicht alle Rigoriſten waren, ſo ſchlugen ſie ſich jetzt one Ausnahme zu dieſer Partei, weil es die dem Cäcilianus feindliche Partei war. Secundus hielt eine Synode. Cäcilian wurde vorgeladen, um ſich gegen die Anklagen zu verteidigen, welche weſentlich auf unrechtmäßige Wal und Weihe bezug nahmen. Er erſchien nicht, wurde ſeiner angemaßten Würde ledig erklärt und exkommunizirt. Der Umſtand, daſs Felix von Aptunga für einen Traditor gehalten wurde, machte in den Augen ſeiner Feinde ſeine Weihe an ſich ſchon null und nichtig: in dieſer Annahme hat die Partei bis zuletzt den Hauptbeweis für ihre Berechtigung zu ihrem Auftreten gefunden. An Cäcilians Stelle wälte man auf Lucillas Empfehlung den Lektor Majorinus und nach deſſen im Jare 313 erfolgtem Tode Donatus den Großen zum Biſchofe von Karthago. Es gab alſo für ein

und dasſelbe Bistum zwei Biſchöfe und nach ihnen zwei von einander geſchiedene Teile der Gemeinde. So entſtand das Schisma in Karthago, es verbreitete ſich aber, weil die zu Grunde liegende Verſchiedenheit der Anſichten allgemein war, ſchnell über ganz Nordafrika. Außerhalb des Landes wurde Cäcilianus faſt durchgängig als rechtmäßiger Biſchof anerkannt und die Gegenpartei als die ſchismatiſche, die ſich ſelbſt von der katholiſchen Kirche getrennt hätte, bezeichnet. Sie erhielt ihren Namen von den ſchismatiſchen Biſchöfen von Karthago und wurde erſt pars Majorini, dann pars Donati genannt. Aus dem letzteren iſt der Name Donatistae geworden, für welchen die darunter Gemeinten wenigſtens die andere Form Donatiani vorſchlugen. Die Majorität der Landbewoner und eine ſehr anſehnliche Zal von Biſchöfen ſprachen ſich für Donatus aus, und dieſe Partei und der von ihr ausgegangene Zwiſt waren ſchon weit und breit in der Kirche und im Reiche bekannt und gehaſst, als Kaiſer Konſtantin der Große im Jare 313 in einem Edikte der Kirche von Afrika ſeine Gunſt bezeugte. In dieſem Edikte waren aber die Donatiſten ausdrücklich von der kaiſerlichen Gunſt ausgeſchloſſen. Sogleich baten ſie ihn, ihre Klagen gegen Cäcilian unterſuchen zu laſſen. Der Kaiſer ging darauf ein und ſetzte eine Kommiſſion von fünf galliſchen Biſchöfen unter dem Präſidium des Biſchofs von Rom, Melchiades, nieder. Die Kommiſſion lud den Cäcilian und zehn afrikaniſche Biſchöfe von jeder der beiden Parteien vor ſich. Der Anführer und Sprecher der Donatiſten war Donatus von Caſä nigrä, der trotz der Aufwendung aller Mittel es nicht abwehren konnte, daſs Cäcilian freigeſprochen und Donatus abgeſetzt wurde. Den übrigen donatiſtiſchen Biſchöfen ſollten, wenn ſie zur Kirche zurückkehrten, Ämter und Würden gelaſſen werden. Die Verurteilten ergaben ſich nicht, ſondern beſchwerten ſich beim Kaiſer über Parteilichkeit des Gerichtes. Jetzt wünſchten ſie, daſs erſt Juriſten in Afrika ſelbſt Zeugenausſagen aufnehmen und Dokumente ſammeln, dann Biſchöfe auf einer Synode über die ſo neu unterſuchte Sache entſcheiden möchten. Ihr Wunſch wurde erfüllt, kaiſerliche Kommiſſare erſchienen zu Karthago, fanden aber, daſs gar kein Grund vorlag, den Felix von Aptunga für einen Traditor zu halten. Eine Synode zu Arles (314), welcher die Akten vorgelegt wurden, entſchied nun auch für die Rechtmäßigkeit des Epiſkopates Cäcilians. Aber auch in dem Falle, daſs Felix ein Traditor geweſen wäre, ſollte ſeine Weihe Cäcilians nicht angefochten werden dürfen. In dieſer Hinſicht erklärte die Synode noch, um den Donatiſten allen Boden zu entziehen, daſs die Gültigkeit einer ſakramentlichen Handlung nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig ſei. Die Donatiſten konnten ſich freilich bei dieſem Spruche nicht beruhigen, wenn ſie ſich nicht ſelbſt aufgeben wollten, aber es war ein übereilter Schritt von den ſchlimmſten Folgen, den ſie taten, als ſie jetzt an des Kaiſers Gericht appellirten. Staunen und Unwillen bemächtigten ſich Konſtantins wegen der aufdringlichen Zumutung an ihn, den Heiden, über die inneren Angelegenheiten der chriſtlichen Kirche einen Richterſpruch abzugeben. Aber er fand ſich ſchnell in die neue Rolle, nahm die Appellation an, zitirte den Cäcilian und ſeine Ankläger im Jare 316 nach Mailand und nach kurzem Verfaren wurden die letzteren der Verleumdung ſchuldig gefunden. Fernerer Widerſtand war zwar ein Verbrechen gegen die kaiſerliche Majeſtät, aber was hätte die erbitterten Gemüter jetzt beſänftigen können? Donatus dem Großen wurde es nicht ſchwer, ſeine Geſinnungsgenoſſen zum Trotze gegen den Herrn der Welt zu bewegen. Schnell war man darüber einig, daſs dem Kaiſer als ſolchem gar kein Recht in der Kirche und über die Kirche zuſtehe, und wärend man ſelbſt damit begonnen hatte, des Kaiſers Einmiſchung zu begehren, ſtellte man jetzt nach ſchlimmer Erfarung die ſpäter von der katholiſchen Kirche ſelbſt aufgenommene und zu keiner Zeit beſriedigend gelöſte Frage auf: quid imperatori est cum ecclesia? Konſtantin antwortete mit harten Strafen. Die Biſchöfe der Donatiſten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Dadurch wurden ſie in ihrer Oppoſition nur verhärtet und zum Fanatismus getrieben. Darum ergriff Konſtantin im Jare 321 die ſehr weiſe Maßregel, ihnen zwar ſeinen Haſs nochmals kund zu tun, ſie aber dem Gerichte Gottes zu überlaſſen, die Verfolgung zu ſiſtiren und die Katholiken zu

Geduld und Nachgiebigkeit zu ermanen. Dieſer Schritt hat freilich zunächſt die Schismatiker weder beſchämt, nach gewannen, noch entkräftet. Auf einer Synode des Jares 330 waren nicht weniger als 270 donatiſtiſche Biſchöfe verſammelt. Aber die Fortdauer der Ignorirung von ſeiten des States hätte der Spaltung doch ein baldiges Ende bereitet. Leider erbte die Weisheit Konſtantins des Großen nicht auf ſeine Söne. Konſtans ließ, ſo ſcheint es, den Donatiſten eine ſtrengere Behandlung angedeihen und ſogleich traten Erſcheinungen hervor, welche einen ſehr gefärlichen Charakter hatten. Afrika hatte damals von einem Reſte jener ſchlimmen Art von Aſketen, von welcher die Einfürung des Cönobitenlebens die Kirche ſpäter allmählich befreit hat, viel zu leiden. Da ſie keine feſte Wonſtätte hatten und keine Lebensordnung und Arbeit kannten, muſsten ſie bei anderen Wonung und Unterhalt ſuchen und durchzogen bettelnd das Land. Sie ſagten, ſie fürten dieſes entſagende Leben um Chriſti willen, und es ſcheint, daſs ſie durch ihr Beiſpiel und Wort das Volk in religiöſer Aufregung zu erhalten ſuchten. Vielleicht meinten ſie, die Chriſten zum Kampfe gegen den Teufel oder gegen irgendwelche widerchriſtliche Mächte auffordern und ihnen darin vorangehen zu müſſen. Sie nannten ſich wenigſtens ſelbſt milites Christi und Agonistici, wurden aber wegen ihres Herumziehens von einem Bauernhauſe zum andern Circumcelliones genannt. Ihre Zal wurde außerordentlich vermehrt durch Bauern, welche der Steuerlaſt erlegen oder durch politiſche Unruhen um ihr Eigentum gekommen waren, und durch Sklaven, welche, um ihr Leben zu erhalten, ihr Joch von ſich geworfen hatten. Dadurch erhielt die Bewegung eine ſocialiſtiſche Richtung. Man ſprach von chriſtlicher Freiheit und Brüderlichkeit, zwang die Herren, Knechtsdienſte zu tun, und rächte die verletzten Menſchenrechte durch Mord, Brand und Plünderung. Dabei verblieb den Circumcellianen ihr urſprüngliches aſketiſches Weſen, ja es ſteigerte ſich mit der politiſchen Aufregung. Sie gerieten in wanſinnige Schwärmerei und ſuchten den Tod im Kampfe oder im Sprunge von einem hohen Felſen oder auf andere Weiſe, und erwarteten dafür die Märtyrerkrone. Sie hatten in ihrer Schwärmerei Berürungspunkte mit dem urſprünglichen heiligen Eifer der Donatiſten und ſo war es möglich, daſs ſich eine große Mehrzal der Donatiſten von den Circumcellianen hinreißen ließen, an ihrem allen beſtehenden Verhältniſſen den Umſturz drohenden Aufſtande teilzunehmen. (Von ihrer Teilnahme an dem Wüſtenleben der Circumcellionen erhielten ſie die Namen Montenses, Campitae, Rupitae.) Es bedurfte nicht erſt des Hilferufes der Minorität der Donatiſten, um die Statsgewalt zur Ergreifung der Waffen zu bewegen. Im Jare 345 wurde Taurinus zur Bekämpfung und Vertilgung der Circumcellianen ausgeſandt und ſtellte wenigſtens die Ruhe wider her. In derſelben Zeit ſtarb Cäcilian und es bot ſich die Gelegenheit zur Beſeitigung des Schismas dar. Aber die Donatiſten waren trotz ihrer numeriſchen Stärke bei dem State und der Kirche ſchon zu verachtet und verhaſst, als daſs man ihren Biſchof von Karthago hätte anerkennen oder einen Kompromiſs mit ihm und ſeiner Partei zu künftiger gemeinſamer Beſetzung des Biſchofsſtules hätte aufrichten können. Dem Cäcilian folgte unmittelbar Gratus als katholiſcher Biſchof und die Doppelheit des Epiſkopates blieb in Karthago wie faſt in allen Städten Nordafrikas beſtehen. Die Donatiſten befanden ſich infolge des Aufſtandes und weil ſie faſt durchgängig aus den ärmeren Hälften der Gemeinden beſtanden, in einer gedrückten Lage. Das benutzte Konſtans und ſchickte im Jare 348 den Paulus und den Makarius nach Afrika, um die Donatiſten durch Geldunterſtützungen, durch Vorſtellungen und Verſprechen zu gewinnen. Donatus der Große aber erklärte ſich heftig gegen dieſen Verfürungsverſuch und Donatus, Biſchof von Bagai, ſtellte ſich den Unterhändlern an der Spitze bewaffneter Circumcellionen entgegen. Das war das Zeichen zu neuem Aufrure, der aber ſogleich mit Gewalt unterdrückt wurde. Donatus von Bagai und andere wurden hingerichtet, Donatus der Große und andere verbannt, die donatiſtiſchen Kirchen geſchloſſen oder weggenommen. Erſt unter dem Kaiſer Julian änderten ſich die Dinge, nun aber auch völlig. Julian folgte nur ſeiner Politik gegen das Chriſtentum, indem er die alten Kirchenſpaltungen erneuerte und befeſtigte und der katholiſchen Kirche

die Hände band gegen Häretiker und Schismatiker. Er gab den Donatiſten ihre Kirchen zurück und rief auch die exilirten Biſchöfe auf ihre alten Sitze. Donatus der Große war unterdeſſen geſtorben, aber zur Verewigung der Spaltung ließ ihm Julian in Parmenianus einen Nachfolger erwälen und denſelben von kaiſerlichen Soldaten in Karthago einfüren. Natürlich gingen die aus langem Drucke befreiten Donatiſten in dem Gebrauche ihrer Freiheit bald zu weit und erlaubten ſich gegen die Katholiken vielerlei Gewalttätigkeiten. Aber ſie wurden dafür auch bald wider von der Kirche litterariſch und vom State auf politiſchem Wege bekämpft. Etwa in das Jar 368 gehört die Schrift des Optatus von Mileve über die donatiſtiſche Spaltung, welche gegen eine parteiiſche Darſtellung des Parmenianus gerichtet iſt. In den Jaren 373 und 375 erließen Valentinian I. und Gratian ſcharfe Edikte gegen die Donatiſten und ließen Gewaltmittel gegen die immer wider auftauchenden Circumcellionen anwenden. Bis gegen das Ende des 4. Jarhunderts hat übrigens ein reges, nur leider nicht einheitliches Leben unter den Schismatikern geherrſcht. Es fehlte ihnen nicht an Dichtern und dieſe erſetzten die Pſalmen, welche in den Kirchen und Häuſern geſungen wurden, durch eigene poetiſche Erzeugniſſe, in welchen das donatiſtiſche Dogma dargelegt und verherrlicht wurde. Wiſſenſchaft war den Donatiſten auch nicht fremd. Der Grammatiker Tychonius zeichnete ſich durch große Gelehrſamkeit aus, machte ſich um die Hermeneutik verdient, indem er Regulas septem ad investigandum intelligentiam sacrarum scripturarum (Gallandi T. VIII) ſchrieb, und hat ſich einen ehrenvollen Platz in der Geſchichte der Lehre von der Kirche erworben dadurch, daſs er die Kirche als ein Corpus Domini bipartitum, deſſen einer Teil die waren, deſſen anderer Teil die Scheinchriſten umfaſſe, darſtellte. Derſelbe Tychonius teilte die novatianiſchen Grundſätze der Donatiſten nicht und tadelte es auch, daſs ſie die von katholiſchen Prieſtern Getauften nochmals tauften. Dieſe Milde und Beſonnenheit fand nicht geringe Anhänger, konnte ſich aber nicht der donatiſtiſchen Maſſe bemächtigen, ſondern brachte nur hart angefochtene Sekten hervor. Warſcheinlich iſt die Sekte der Claudianiſten eine ſolche geweſen, gewiſs die Sekte der Rogatianer, welche nach dem den Circumcellionen entſchieden feindlichen Biſchofe von Cartenna (um 370) benannt wurde. In Karthago ſelbſt kam nach Parmenians Tode ein Gemäßigter auf den Biſchofsſtul, nämlich Primianus. Er hatte mit der rigoriſtiſchen Partei ſeiner Gemeinde, an deren Spitze der Diakon Maximianus ſtand, zu kämpfen und wagte es, den letzteren zu exkommuniziren. Dadurch gereizt ernannte eine Synode der Strengen (393) den Maximian an der Stelle Primians zum Biſchofe und es gab nun drei Biſchöfe von Karthago, ungeachtet eine andere donatiſtiſche Synode zu Bagai den Primian anerkannte und die Exkommunikation Maximians widerholte. In dieſem Zuſtande der Zerfallenheit befanden ſich die Donatiſten um das Jar 400, als die künſten und kräftigſten Angriffe auf ihre Exiſtenz gemacht wurden. Auguſtinus, der ſich in ſeiner biſchöflichen Stadt Hippo von einer anſehnlichen donatiſtiſchen Gemeinde beengt und geärgert ſah, fing in der genannten Zeit an, in Reden und Schriften gegen die Schismatiker aufzutreten, und faſste den Entſchluſs, ſich den Ruhm ihrer Widervereinigung mit der Kirche zu verdienen. Als nun die Donatiſten beharrlich jeder Disputation auswichen, um nicht durch ein Verſtummen vor dem gewaltigen Auguſtin ihrer Sache eine Niederlage zu bereiten, wuſste der Biſchof von Hippo die ganze afrikaniſche Kirche für ſeinen Zweck in Bewegung zu ſetzen. Viele Synoden verſuchten nun, eine Verſönung herzuſtellen. Man verſprach, den donatiſtiſchen Klerikern weder Amt noch Würde zu nehmen. Man gewann aber nur wenige, der Gegenſatz anderer wurde aber heftiger als früher, und ſchon hörte man wider von Circumcellionen. Es kam zu Scenen des alten Fanatismus und es war gar nicht wunderbar, daſs die Katholiken, wie früher, nach Gewaltmitteln zur Gegenwehr und zum Vernichtungskampfe begehrten. Auguſtin hatte, ſo lange er auf andere Weiſe zu ſiegen gehofft hatte, die Einmiſchung der weltlichen Gewalt abgewehrt. Jetzt formulirte er den Wunſch ſeiner heftigen Kollegen in dem Gebote: coge intrare in ecclesiam (nach Luc. 14, 23). Im Jare 405 bat eine Synode von Karthago den Kaiſer Honorius um Strafgeſetze gegen die Donatiſten.

Sie wurden mit ſteigender Schärfe gegeben. Laien ſollten Geld zolen, Kleriker wurden des Landes verwieſen, Kirchen weggenammen. Der Kaiſer bereuete bald, die Feinde des Reiches, das ſeinem Untergange nahe ſchien, mutwillig vermehrt zu haben, und gab im Jare 409 ein Toleranzedikt. Dadurch erbitterte er aber die viel zalreicheren Katholiken Afrikas gegen ſich und er ſah ſich genötigt, der Forderung einer Synode von Karthago nachzugeben und das Toleranzedikt zu widerrufen. Jetzt zwang er die Donatiſten zu einer Disputation mit den Katholiken, deren Erfalg über ihr Schickſal entſcheiden ſollte. Zu der Collatio cum Donatistis, im Jare 411 zu Karthaga gehalten, verſammelten ſich 286 katholiſche und 279 donatiſtiſche Biſchöfe. Für jene fürten Auguſtin und Aurelius, für dieſe Primian und Petilian das Wort. Man ſtritt ſich drei Tage lang und wurde nicht einig, ob Felix ein Traditor geweſen ſei und ob die Kirche durch Duldung von Todſündern aufhöre, die ware Kirche zu ſein. Aber Marcellinus, der kaiſerliche Kommiſſar, erklärte, die Katholiken hätten in allen Streitpunkten geſiegt. Auf eine Appellation der Donatiſten an den Kaiſer antwortete dieſer mit der Beſtätigung des Ausſpruches des Marcellinus und mit Konfiskation und Verbannung. 414 verloren die Donatiſten alle bürgerlichen Rechte, 415 wurde ihnen bei Todesſtrafe verboten, religiöſe Zuſammenkünfte zu halten. Das alles bereitete ihnen nicht den Untergang. Sie ſind aber ſamt den Katholiken van den Vandalen dezimirt und im 7. Jarhundert mit der ganzen afrikaniſchen Kirche van den Sarozenen vernichtet worden.

Vergl. Optatus Milevitanns, de schismate Donatistarum libri VII, cum monnmentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum, ed. dn Pin, Paris 1700. Augustinus, contra epistolam Parmeniani libri III, de baptismo libri VII, contra litteras Petiliani libri III, contra Cresconium libri IV, breviculae collationis contra Donatistas libri III, im 9. Bande der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Auguſtinus. Norisii historia Donatistarum im 4. Bande ſeiner Werke, welche die Brüder Ballerini zu Verona 1729 ff. herausgegeben haben. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten bis auf die Reformation, 4. Theil. Neander, Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, II, 1, 366 ff. Ribbeck, Donatus und Auguſtinus (Elberfeld 1858, 680 Seiten) und Bindemann, Der h. Auguſtinus, II, 366 ff. u. III S. 178—353).

Albrecht Vogel.

Donnerlegion, legio fulminatrix, ſ. Marc Aurel.

Donnerstag, grüner, ſ. Wache, graße.

Donus I., auch Domnus genannt, ein Römer von Geburt, im Jare 676 zum Biſchof von Rom gewält, 678 geſtorben, machte ſich bloß dadurch bekannt, daſs er einige Kirchen Roms verſchönerte und das Erzbistum Ravenna wider unter den Gehorſam von Rom brachte. Vgl. Baxmann, Palitik der Päpſte, 1, 182 f.

Donus II. ſoll nach einigen i. J. 974 kurze Zeit Papſt geweſen ſein; aber Gieſebrecht hat 1840 in den Jahrbb. des deutſchen Reiches, Bd. II, Abth. 1, S. 141 nachgewieſen, daſs zwiſchen Benedikt VI. und Baniſaz VII. kein Papſt jenes Namens lebte, ſondern nur einige Chroniſten den Titel Domnus Papa irrtümlich für einen Eigennamen hielten.

Dorothea, die Kalenderheilige, zum Unterſchiede von der ſagleich anzuführenden andern Dorothea, war eine Jungfrau aus Kappadacien, deren Märtyrertum bei Surius de probatis ss. vitis mit allerlei fabelhaften Zügen ausgeſchmückt iſt. Ihre Namensſchweſter war ein preußiſches Bauernmädchen, welche, nachdem ſie bis ins 44. Lebensjar in Danzig verheiratet gelebt und 9 Kinder gebaren, ſich einem einſamen aſketiſchen Leben ergab und ſeit dem Jare 1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle bewonte, warin ſie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geſchehenen Wunder, ſowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewagen die Hochmeiſter des deutſchen Ordens und die Geiſtlichkeit des Bezirkes, bei Boniſaz IX. auf ihre Kananiſation anzutragen. Die im J. 1404 über ihre Wunder angeſtellten Unterſuchungen wur-

den aber sistirt, seitdem man Kenntnis erhalten, dass Dorothea einen verstorbenen Hochmeister in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über seine Hoffart gemacht und ihm den Untergang geweissagt hatte. Das Volk jedoch fur fort, sie wie eine Heilige zu verehren und sah in ihr die Schutzheilige Preußens. S. Th. Chr. Lilienthal, Historia B. Dor., Danzig 1744; Schröckh 33, S. 415.

Herzog.

Dortrecht, Synode zu. — Seitdem sich die verschiedenen kirchlichen, nationalen und politischen Parteiverhältnisse in den Niederlanden zu Anfang des 17. Jarhunderts in einen Parteigegensatz verschmolzen hatten, standen sich die Faktionen der Arminianer oder Remonstranten (s. d. Art.) und der Kontraremonstranten so gegenüber, dass diese den prädestinatianischen, deterministischen Calvinismus und die Idee kirchlicher Autonomie und Strenge repräsentirten, wärend jene die Idee des Statskirchentums vertraten und nur ein solches Bekenntnis in der Kirche gelten lassen wollten, welches den Glauben in durchaus biblischer Simplizität ausspreche und nur die für das praktische Leben, für das wirklich religiöse und religiös-sittliche Bewusstsein brauchbaren Sätze als Dogma anerkenne *).

An der Spitze der arminianischen Partei standen außer Simon Episcopius (s. d. Art.) der hochangesehene Advokat von Holland, Johann v. Oldenbarneveld, und der gelehrte Statsmann und Syndikus von Rotterdam, Hugo de Groot. Das Haupt der Gegenpartei war Prinz Moritz von Oranien, Statthalter, Generalkapitän und Generaladmiral der Republik. Der politische Kampf der Parteien brach namentlich aus, als Oldenbarneveld und Hugo Grotius im J. 1609 gegen den Wunsch des Prinzen Moritz den Abschluss eines zwölfjärigen Waffenstillstandes mit Spanien bewirkten. Alsbald schrie die ganze Partei des letzteren über Verrat des Vaterlandes und klagte die Arminianer als diejenigen an, mit deren Hilfe der Waffenstillstand zustandegebracht sei.

Es dauerte daher nicht lange, so war in den Staten von Seeland, Friesland, Gröningen und Geldern die Überzeugung verbreitet, dass die statsgefärliche Partei der Arminianer durch einen gemeinsamen Akt aller vereinigten Staten unschädlich gemacht werden müsse, weshalb sofort auf Einberufung einer orthodoxen Nationalsynode bedacht zu nehmen sei.

Schon waren fast alle Städte des Landes der Schauplatz drohender Zusammenrottungen und wilder Bewegungen beider Parteien geworden, und die Wolfart des States forderte dringend die Beilegung eines Zwistes, der von Tag zu Tag immer tiefer bis in die untersten Schichten des Volkes eindrang. Allein die Staten von Holland, Utrecht und Overyssel, in denen die Arminianer ihren Einfluss behaupteten, traten den Forderungen der oranischen Partei so entschieden entgegen, dass die Generalstaten die Veranstaltung einer Nationalsynode nur durch Gefangennehmung der drei hervorragendsten Häupter der arminianischen Partei (des Oldenbarneveld, Grotius und Hogerbeets) ermöglichen konnten.

So wurde endlich am 11. Novbr. 1617 von den Generalstaten der Beschluss gefasst, zur Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren eine Synode zu berufen, welche im November 1618 in Dortrecht zusammentreten sollte **).

Diese Synode sollte zunächst nicht eine reformirte Generalsynode oder ein Konzil aller reformirten Landeskirchen, sondern nur Nationalsynode, d. h. eine Versammlung der Vertreter der niederländischen Kirche zur Beratung der niederländisch-kirchlichen Interessen, und nur nebenbei auch Repräsentation der gesamten reformirten Kirche sein. Es war nicht die Absicht der Generalstaten, durch Einberufung der Synode ein historisches Ereignis herbeizufüren, durch welches die Einheit und der Zusammenhang der gesamten reformirten Kirche dargestellt

*) Vgl. Dr. Ebrard, „Das Synodalleben der reformirten Kirche in Frankreich von 1598 bis 1685" in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 21.

**) Vgl. Bentheims holl. Kirchen- und Schulenstaat, I, 371.

und geregelt werden sollte. Daher wurden wol alle reformirten Kirchen in Deutschland (mit Ausnahme Anhalts, welches für nicht hinlänglich orthodox gehalten wurde), in der Schweiz, in Schottland und England zum Besuche der Synode eingeladen, aber in den in das Ausland gesandten Einladungsschreiben wurde von den Generalstaten ausdrücklich bemerkt, dass die Anwesenheit auswärtiger reformirter Theologen nur gewünscht werde, um mit deren Hilfe eine um so umsichtigere Beratung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Kontroversen zu bewirken*). Auch waren mehrere reformirte Landeskirchen in Dortrecht gar nicht vertreten. Außer den Anhaltern fehlten die Brandenburger **) und ebenso die französischen Theologen, welchen letzteren der Besuch der Synode von Ludwig XIII. verboten war.

Gleichwol ist die Dortrechter Nationalsynode die zalreichste und großartigste aller Kirchenversammlungen, welche in der reformirten Kirche je zustandegekommen sind. Es waren auf ihr versammelt 28 Theologen aber andere Deputirte aus der Pfalz, Hessen, Schweiz, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England und Schottland; und die Zal der inländischen Abgeordneten war natürlich noch weit größer. Unter diesen letzteren befanden sich nämlich, außer 5 Professoren, 36 Prediger und 20 Älteste.

Sämtliche niederländische Mitglieder der Synode gehörten entschieden der kontraremonstrantischen Partei an und waren entschlossen, nicht etwa mit den Arminianern zu verhandeln und einen Vergleich abzuschließen, sondern vielmehr über dieselben Gericht zu halten. Die Arminianer sollten daher nicht als Mitglieder, sondern als angeklagte Partei vor den Schranken der Synode erscheinen.

Die Synode wurde am 13. (3.) November 1618 früh morgens 8 Uhr durch einen feierlichen Gottesdienst in der sogenannten großen Kirche zu Dortrecht eröffnet, wabei der Ortspfarrer Lydius, nach Akt. 15, die Festpredigt hielt. Hierauf traten alle Synodalen unter nachmaligem Gebet zur ersten Sitzung zusammen. In der 2. Sitzung wurde Joh. Bagermann, Prediger zu Leenwarden, zum Präsidenten gewält. Zwei Geistliche wurden ihm als beisitzende Räte, zwei andere als Sekretäre der Synode beigegeben. In der dritten Sitzung wurden die Beglaubigungsschreiben der Synodalen eingefordert und teilweise geprüft, worauf in der vierten Sitzung beschlossen ward, dass außer dem Leidener Professar Simon Episcopius noch zwölf andere Remonstranten aus verschiedenen Gegenden des Landes zur Darlegung und Verantwortung ihrer Lehre vor die Synode vorgeladen werden sollten. Und zwar sollten die Vorgeladenen vierzehn Tage nach Empfang des Citationsschreibens vor der Synode erscheinen. Inzwischen sollten sich namentlich die akademischen Mitglieder der Synode zur Widerlegung des arminianischen Irrtums rüsten. In der fünften Sitzung wurde die an die Remonstranten zu erlassenden Vorladungsschreiben vorgelesen und genehmigt, worauf die Synode in den siebzehn nächstfolgenden Sitzungen zur Erörterung verschiedener anderweitiger Interessen der Landeskirche überging. Man beschloss, eine neue holländische Übersetzung der hl. Schrift anfertigen zu lassen, wozu alsbald eine Kommission ernannt ward. Sodann wurde die Anordnung regelmäßiger Katechisationen und Katechismuspredigten beschlossen und für die Missionare der Landeskirche in Ostindien wurden Instruktionen in betreff der Spendung des Taufsakramentes an Kinder heidnischer Eltern vereinbart. Auch die zur Zügelung der Presse geeignet scheinenden Maßregeln wurden in Erwägung gezogen.

In der zweiundzwanzigsten Sitzung erschien endlich Episcopius mit den übrigen vorgeladenen Remonstranten, — nachdem man in Dortrecht lange gezweifelt hatte, dass dieselben dem Befehle der Synode Folge geben würden. Episcopius überreichte den auswärtigen Theologen eine ausführliche Apologie seiner Lehre und verteidigte

*) Über die von den Generalstaten an Hessen-Kassel erlassenen Einladungen vgl. Heppe, Historia synodi nationalis Dordr. in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie 1853, S. 226—228. Die an die Schweizer gerichtete Einladung s. in Miscellanea Tigur. II, 273.

**) Vgl. Herings histor. Nachrichten von dem ersten Anfang der reformirten Kirche in Brandenburg, S. 383.

dieſelbe außerdem in einem vor der Synode gehaltenen Vortrag mit ſo großer Freimütigkeit und Beſtimmtheit, daſs die orthodoxe Synode, die hierin nur den frechen Übermut des Ketzers warnahm, denſelben olsbald in ſtrengſter Weiſe in die beſcheidene Holtung eines zur Vernehmung vorgeladenen Übeltäters verweiſen zu müſſen glaubte. Namentlich wurde on dem Vortrage des Epiſcopius in der übelſten Weiſe vermerkt, doſs derſelbe ſich erkünt hatte, dieſe von der landesherrlichen Autorität der Generalſtaten einberufene Nationalſynode als ſchismatiſche Verſammlung zu bezeichnen. Außerdem wurden die Remonſtranten ongehalten, ausfürliche Expoſitionen ihrer fünf Artikel der Synodalverſommlung vorzulegen, und es begonn nun eine durch viele Seſſionen ſich hinziehende Diskuſſion der Synode und der Remonſtranten, welche zunächſt zur Folge hotte, doſs die Remonſtranten, welche ſich in den Gehorſam der Synode zu begeben behorrlich ſich weigerten, in der 57. Sitzung (14. Januar 1619) ols überfürte Lügner und Betrüger aus der Synode fortgewieſen wurden. Allein die hierouf beginnenden dogmatiſchen Diskuſſionen bewieſen, doſs die orthodoxen Synodalen in der poſitiven Darlegung des kirchlichen Bekenntniſſes weniger einig woren, als in ihrer Polemik gegen den Arminianismus. Die Frage: num secundum Ephes. 1, 4. Christus fundamentum electionis sit, rief die heftigſten Debatten hervor, indem einige Synodalen, nomentlich die Deutſchreformirten und die Anglikaner, dieſelbe bejahten, wärend andere dieſelbe im Intereſſe des abſoluten Prädeſtinatianismus verneinten. Es zeigte ſich eben, daſs die reformirte Dogmatik in ſich den Gegenſatz des mehr melanchthoniſchen und des colviniſch-determiniſtiſchen Bekenntniſſes noch nicht ousgeſönt hatte. Als doher infolge eines in der 73. Sitzung gefaſsten Beſchluſſes mehrere Komiſſionen zuſommentroten, welche teils die orthodoxe Lehre der Kirche von den fünf ſtreitigen Artikeln feſtſtellen, teils eine Widerlegung der arminioniſchen Lehre auffetzen, teils den hiſtoriſchen Verlouf der gonzen Kontroverſe ouſzeichnen, teils die orminianiſche Auslegung der belgiſchen Konfeſſion und des Landeskatechismus widerlegen, teils die Synodalakten redigiren ſollten, war es koum möglich, die verſchiedenen dogmatiſchen Anſchouungen, welche ſich in betreff der Erwälungslehre geltend machten, in einer gemeinſamen Formel zu vereinigen. Die heſſiſchen, bremer, naſſauer und engliſchen Theologen verlangten dringend die Anerkennung eines bedingten Univerſalismus und die Beſeitigung oller horten determiniſtiſchen Formeln; jedoch one Erfolg, indem die Canones synodici, welche zwar nicht den eigentlichen Supralapſarismus, ober doch den Prädeſtinatianismus gonz beſtimmt präkoniſirten, in der sess. 136 om 23. April beſtätigt und unterzeichnet wurden.

Abgeſehen von verſchiedenen beſonderen Beratungen und Anordnungen, welche die Synode vorzunehmen hatte, blieb ſomit derſelben nur noch übrig, den für ſchuldig erklärten Remonſtronten ihre Strafe zu diktiren. Auch hier machten die Heſſen und Anglikaner Oppoſition, indem beide erklärten, doſs ſie ſich in dieſem Falle kein Urteil über Perſonen erlauben könnten. Alle übrigen Synodolmitglieder opprobirten die von dem Präſidium proponirte Cenſur, welche dohin lautete, daſs die Remonſtranten ols kirchliche Aufrürer und Frevler von allen kirchlichen Ämtern entfernt werden, und doſs die Provinzialſynoden, die Kloſſen und Presbyterien dieſe Sentenz vollziehen ſollten. Durch einſtimmigen Synodalbeſchluſs wurden ſodonn der Heidelberger Katechismus und die Confessio Belgica ols rechtgläubige, mit Gottes Wort vollkommen übereinſtimmende Lehrbücher anerkannt. Wärend der sess. 144 begab ſich die Synode in die große Kirche, wo die Synodol-Kanones, die fünf Artikel betreffend, und die gegen die Remonſtranten erloſſene Censura ecclesiastica vor einer zalloſen Menge in loteiniſcher Sprache verleſen wurden, worouf die Synode in der 145. Sitzung am 9. Mai (29. April), auf welche ein von dem Magiſtrat zu Dortrecht veranſtoltetes glänzendes Feſtmal folgte, geſchloſſen wurde.

Blicken wir nun von der Dortrechter Synode ous vorwärts und rückwärts in die calviniſch-reformirte Kirche hinein, ſo ergibt ſich, daſs die Canones Dordr. für dieſe eine äuliche Bedeutung haben, wie die Konkordienformel für die deutſch-proteſtantiſche Kirche. Wie dieſe letztere mit ihrer früheren melonchthoniſchen Lehr-

überlieferung und mit ihrem bisherigen Unionismus brach und in der Konkordienformel ein neues — zwar schon früher von der flacianischen Partei vertretenes, aber von der Kirche zurückgewiesenes — Bekenntnis aufrichtete, durch welches sie zur spezifisch-lutherischen Kirche wurde, — so hat auch die außerdeutsche Kirche zu Dortrecht dem Geiste ihrer Helvetica II. und dem in derselben verkörperten Unionismus den Rücken gekehrt und den alten Determinismus und Prädestinatianismus in das Bekenntnis aufgenammen — woher es z. B. kam, daſs die deutsch-reformirten Theologen zu Dortrecht, namentlich die Bremer und Hessen, nicht allein gegen die in betreff der Lehre von der Gnadenwal aufgestellten Beschlüsse ihren Dissens aussprachen, sondern auch späterhin der Auktorität der Synode vielfach entgegentraten*).

Freilich darf die Bedeutung des Arminianismus in der calvinischen Kirche nicht mit der des Melanchthonianismus in der deutschen Kirche identifizirt werden. Denn dieser war die vollkommene, ware und öffentlich sanktionirte Repräsentation des in der Augnstana von 1540 und in den Repetitionen derselben von 1551 ausgesprochenen Bekenntnischarakters, wagegen der Arminianismus nur eine verkümmerte und gedrückte Erscheinung der in der Conf. Helvetica II. von der gesamten reformirten Kirche rezipirten Bekenntniseigentümlichkeit war und schon gar frühzeitig eine Abschüssigkeit zum Semipelagianismus und anderen antikirchlichen Verirrungen kundgab, welche an dem Philippismus niemals wargenommen worden sind.

Es läst sich nicht nachweisen, daſs die Synode gerade das wirklich Bedenkliche und Gefärliche, was schon damals in dem Arminianismus verborgen lag, herausgesehen und ihn deshalb reprobirt hat. Die Aufstellung der Dortrechter Canones muſs daher als derjenige Akt der reformirten Kirche angesehen werden, durch welchen dieselbe sich van dem milden und evangelisch-freieren Geiste der Conf. Helvetica lasgesagt und zugleich den Punkt bezeichnet hat, auf welchen sie in ihrer rückläufigen Bewegung zum deterministischen Prädestinatianismus zum Stillstand gekammen ist. Denn die Canones Dordr. enthalten nicht den klar und scharf ausgeprägten Supralapsarismus der calvinischen Institutianen und des Consensus Genevensis; vielmehr liegt in ihnen ein unter allerlei supralapsaristisch klingenden Formeln übel verdeckter Infralapsarismus vor, der den innersten und tiefsten Gedanken in Calvins System nicht auszusprechen wagt. Erschien doch das Auftreten des strengen Prädestinatianers und Calvinisten Gamarus zu Dortrecht durchaus als Opposition gegen die Gesinnung der Synode!

Eine erfreuliche Tat und ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode war die Symbolisirung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformirte Kirche. Im übrigen kann die Warnehmung des bornirten Übermutes, mit dem eine eingebildete Orthodoxie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Karrektiv) vallkammen berechtigte Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen.

Die Akten der Synode wurden noch im J. 1620 sowol offiziell (Acta Synodi nationalis Dortrechti habitae, Dortrechti 1620, 4°), wie von seiten der Remonstranten (Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium, Herderwyci 1620, 4°), herausgegeben. Zu ihrer Ergänzung dienen die Berichte des englischen Gesandschaftspredigers, der als Zuhörer bei der Synode gegenwärtig war, an den englischen Gesandten im Haag: Jo. Halesii, Hist. Concilii Dordraceni; J. L. Moshemins vertit, variis observationibus et vita Halesii auxit, Hamb. 1724, sowie die Berichte des schattischen Theologen Gualth. Balcanquallus an den englischen Gesandten im Haag, die Berichte von H. J. Breitinger nach Zürich (ganz im Sinne der Synode) und H. Heppe, Historia synodi nation. Dordracenae (Abdruck der Berichte über die Synode, welche die hes-

*) Einer der Bremer Deputirten, Dr. Martinius, klagte noch in seinen späteren Lebensjaren: „O Dortrecht, Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!" (Vergl. Kohlmann, „Welche Bekenntnisschriften haben in der bremischen Kirche Geltung?" Bremen 1852, S. 26—33.)

ſiſchen Deputirten an den Landgrafen Moritz ſandten, mit Einleitung und Anmerkungen) in Riedners Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie 1853, S. 227—327; Al. Schweizer, Die proteſtantiſchen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche II. **H. Heppe.**

Doſitheus, ein ſamaritaniſcher falſcher Meſſias und Sektenſtifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt iſt, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samaritaner Simon Magus und Menander. Beſonders trägt noch die Verwechſelung mit einem älteren Doſitheus dazu bei, die Ungewiſsheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kön. 17, 27. 28) geſchickte Prieſter ſoll nämlich auch ein R. Dosthai (דוסתאי) geweſen ſein (vgl. Drusius, De tribus sectis Jud. III, 4) und der Lehrer des Sadok, des Stifters der Sadducäer. Die Väter machen ihn, wie den Simon, mit Unrecht zu einem chriſtlichen Sektenſtifter. Er iſt vielmehr ein ſamaritaniſcher falſcher Chriſtus. Daſs er Jude geweſen und vom Judentum zu den Samaritern abgefallen (vgl. Epiph., Haer. I, 13), beruht wol auch auf jener oben genannten Verwechſelung. Nach Origenes Angaben war er, was auch ſonſt warſcheinlich iſt, Samaritaner (vgl. Orig. c. Cels. I, p. 44; VI, p. 282 ed. Spencer). Sein Auftreten iſt warſcheinlich dem Chriſti gleichzeitig oder bald nachher zu ſetzen. In dieſer Zeit großer religiöſer Erregung und meſſianiſcher Erwartungen unter den Samaritanern gab er ſich für den verheißenen Propheten (Deuter. 18, 18, welche Stelle nach ſamaritiſcher Lehre die einzige Weisſagung des Meſſias enthält) aus, nach Origenes auch für den Son Gottes (vgl. c. Cels. VI, p. 282; I, p. 44: *καὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός*). Über ſeine Lehren, die ſchwerlich bedeutend von den allgemein ſamaritaniſchen abwichen, läſst ſich um ſo weniger mit Beſtimmtheit ſagen, als ihm die Väter teils dieſe allgemein ſamaritaniſchen Lehren zuſchrieben, teils auch auf Grund jener Verwechſelung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der ſadducäiſchen Sekte ſadducäiſche Lehren. Am beſtimmteſten läſst ſich angeben, daſs er die Vorſchriften des Geſetzes ſchärfte (vgl. Epiph., Haer. I, 13), beſonders die Vorſchriften des Sabbatsgeſetzes, das er wol ganz buchſtäblich faſste (vgl. Origenes, De princip. VI, 17). Er ſelbſt ſoll zuletzt in einer Höle faſtend verhungert ſein (Epiph., Haer. I, 13). Seine Anhänger, deren wol nie eine große Zal war (Orig. c. Cels. VI, p. 282: „*οὐδὲ ἤκμασεν πρότερον*“ — zu jener Zeit kaum dreißig — wol etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zal ſo klein als möglich anzugeben), hielten ſich bis in's 6. Jarhundert. Im 4. Jarh. ſchrieb ein Perſer, Theophilus, eine Streitſchrift gegen ſie, die leider verloren iſt (Assem. Bibl. Orient. I, 42). Noch im Jare 588 ſtritten Doſitheaner und Samaritaner in Ägypten über Deuter. 18, 18 (vgl. Photius, Biblioth. cod. 230). — Die Angaben der pſeudoclementiniſchen Schriften (vgl. Homil. I, 24; Recogn. II, 8 sqq.) gehören ganz in's Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. Ausführliche Nachrichten gibt die ſamaritaniſche, arabiſch geſchriebene Chronik des Abul-Fath, von der zwei HSS. in Berlin ſich befinden (vgl. d. Art. Samaria). Offenbar iſt der dort erwänte Sektenſtifter Duſis mit Doſitheus identiſch. Doch iſt die Chronologie der Chronik verwirrt, und die Erzälung leidet an manchen Unklarheiten. — Vgl. Walch, Hiſtorie der Ketzereien, I, 182—185; Mosheim, Institt. Hist. Christ. maj. Saec. I, 376—389; De rebus Christ. ante Constant. M., p. 188 sqq.; Gieſeler, K.G. I, 1, S. 62. **G. Uhlhorn.**

Dotalgut der Kirche, ſ. Kirchengut.

Doxologie (*δοξολογία*, glorificatio, Lobpreiſung Gottes). Man unterſcheidet eine große und kleine Doxologie, oder das große und kleine Gloria. Erſteres, das „Gloria in excelsis“ oder der engliſche Lobgeſang (hymnus angelicus), beſtand urſprünglich nur aus den wenigen Luk. 2, 14 mitgeteilten Worten: „*δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*“ (in der abendländiſchen Kirche: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae vo-

luntatis"), zu denen aber ziemlich früh — man weiß nicht genau, wann und durch wen? doch nennt man mit ziemlicher Warſcheinlichkeit den auch ſonſt als Hymnendichter bekannten Hilarius, Biſch. v. Poitiers († 368), als Verfaſſer — eine Fortſetzung kam, die den urſprünglichen Text bedeutend erweiterte und die Bezeichnung „Doxologia major" auch hinſichtlich der Länge rechtfertigte. Schon im 5. Jarhundert lautete er nachweislich in allen Kirchen des Abendlandes, wie noch jetzt: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te: benedicimus te: adoramus te: glorificamus te: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens: Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis: Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram: Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus latissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen*). Übrigens fehlte es bis in's 7. Jarhundert nicht an Gegnern, die gegen jegliche menſchlichen Zuſätze proteſtirten und nur die bibliſchen Worte des Lobgeſanges gelten laſſen wollten, — eine Anſicht, die jedoch von dem 4. Konzil zu Toledo (633) entſchieden verworfen wurde (vgl. can. 13). Bis in das 12. Jarhundert durfte der Hymnus indeſſen nur von den Biſchöfen, von den Prieſtern nur am Oſterfeſte gebraucht werden; in der allerälteſten Zeit vielfach überhaupt nur an Weihnachten.

Zur Zeit iſt in der katholiſchen Kirche das große Gloria (nach 4 verſchiedenen Melodieen) zu ſingen: 1) an den Sonntagen, mit Ausnahme der Adventszeit und von Septuageſimä bis Oſtern excl.; 2) an allen Feſten, mit Ausnahme des Feſtes der unſchuldigen Kinder (28. Dezember); fällt es jedoch auf einen Sonntag, ſo darf das Gloria geſungen werden; 3) bei allen Votivmeſſen zu Ehren der Jungfrau Maria, der Heiligen und Engel; 4) bei den Vigilien zum Epiphanias-, Himmelfarts- und Pfingſtfeſt. An Tagen kirchlicher Trauer und bei Totenmeſſen bleibt es natürlich weg.

Die evangel.-luth. Kirche hielt das Gloria als ein wichtiges Stück der überlieferten Gottesdienſtordnung und zwar weithin und lange Zeit in lateiniſcher Intonation feſt; der Geiſtliche intonirte Gloria in exc. Deo, oder „Ehre ſei Gott in der Höhe", und der Chor reſpondirte: Et in terra pax mit Landamus te, oder die Gemeinde mit dem Lied „Allein Gott in der Höh' ſei Ehr". Noch im 19. Jarhundert ſang in manchen luth. Gemeinden an Feſten der Geiſtliche das lateiniſche Gloria.

Die Stellung des Gloria im Gottesdienſt (nach dem Sündenbekenntnis und Kyrie, und vor der Bibellektion) ergab ſich ſchon aus ſeiner liturgiſchen Bedeutung. Da nämlich im chriſtlichen Altertum, namentlich in der orientaliſchen Kirche, der Gottesdienſt ſich zu einem ſymboliſch-liturgiſchen Drama geſtaltet hatte, welches das Erlöſungswerk von der Geburt des Heilandes bis zu ſeiner Himmelfart darſtellte, ſo ſollte in dem Sündenbekenntnis und Kyrie zugleich die Sündennot der vorchriſtlichen Zeit und ihre Sehnſucht nach dem Erlöſer ihren Ausdruck finden, und das Gloria an ſein Erſcheinen in der heiligen Nacht erinnern, worauf weiterhin in der Evangelienlektion die ſymboliſch-liturgiſche Darſtellung ſeines Lehramtes folgte. Die reformirte Kirche hielt ſich grundſätzlich von der altkatholiſchen Liturgie ferne und wir finden bei ihr deshalb wol neben andern Bußgebeten und Geſängen auch das Kyrie als Bußgeſang, aber dahinter kein Gloria. Die anglikaniſche Kirche hat ihm ſeinen Platz im Kommunionteil des Gottesdienſtes nach

*) Ziemlich ähnlich, obwol mit nicht ganz unweſentlichen Varianten, lautet der Griechiſche Text (Constit. VII, 47): *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σέ, τὸν ὄντα θεόν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν. κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ· κύριε, ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, τοῦ θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. Ἀμήν.*

dem Abendmalsgenuſs in der ſog. Poſtkommunion angewieſen, wo es als frohlockender Hymnus der Dankſagung dient.

Das kleine Gloria (doxologia minor) beſtand gleichfalls anfangs aus der einfachen Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen“ (vgl. das Griechiſche „*δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*“ bei Athanasius, de virginit. tom. II, p. 218, Par.), wobei es bis zur Zeit der arianiſchen Streitigkeiten ganz freigeſtellt blieb, ob man ſtatt „Ehre ſei dem Vater und dem Son und dem heil. Geiſte“ ſagte „in dem Son und dem heil. Geiſt“ oder „durch den Son in dem heil. Geiſte“. Seitdem aber die Arianer, um nicht den Son und den heil. Geiſt dem Vater gleichzuſtellen, abſichtlich nur jene beiden letzten Formeln brauchten, verbot die Kirche jede derartige Abweichung als ketzeriſch und erklärte, es ſei zu ſagen: Ehre ſei dem Vater und dem Son und dem heil. Geiſt; und um dem Arianismus jegliche Ausflucht abzuſchneiden, ſollte hinzugefügt werden: „Wie es war im Anfang und jetzt und immerdar und in Ewigkeit“ („sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum“); vgl. Concil. Varense II, can. 5, wo ausdrücklich bemerkt wird, daſs dieſer Zuſatz gemacht ſei: „propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant“.

Was den kirchlichen Gebrauch des kleinen Gloria betrifft, ſo ſchloſs ſich daſſelbe im Altertum unmittelbar an den Pſalmengeſang an und bildete den Schluſs jedes Pſalms, indem der Prieſter intonirte: Gloria Patri etc., worauf die Gemeinde oder der Chor reſpondirte: Sicut erat etc.

Außerdem nennt man Doxologieen oder doxologiſche Formeln auch die eine Lobpreiſung enthaltenden Schluſsworte der Gebete, wie ſie ſich im N. Teſt. vielfach finden; vgl. Röm. 16, 27; Epheſ. 3, 21 ꝛc., vornehmlich die hinſichtlich der Echtheit allerdings zweifelhafte Schluſsformel des Vater-Unſers „denn dein iſt das Reich“ ꝛc., wie ſie in unſeren Bibeln Matth. 6, 13 zu leſen iſt, wärend ſie ſich in der Parallelſtelle bei Lukas (c. 11, 2 ff.) nicht findet. Nicht minder fehlt ſie in den älteſten und beſten Handſchriften des Matthäus, und nach den ſorgfältigſten kritiſchen Unterſuchungen des frommen Theologen Bengel iſt ſie nicht vor der Mitte des 4. Jarhunderts, und zwar zuerſt in den konſtantinopolitaniſchen Handſchriften, in den Text gekommen; und dies iſt auch der Grund, weshalb die katholiſche Kirche das Gebet des Herrn mit dem „Libera nos a malo. Amen“ ſchließt. Auch am Ende der Evangelienlektion tritt eine lit. Doxologie auf mit den Worten: Laus tibi Christe, und beſonders reichlich die trinitariſche Lobpreiſung am Schluſſe der Kirchenhymnen, weshalb auch viele evangeliſche Kirchenlieder mit einem trinitariſchen Verſe ſchließen. **M. Herold.**

Drabicius, Nicol.*), ein Myſtiker des 17. Jarhunderts, aus den böhmiſchen Brüdern hervorgegangen. Geboren 1585**) zu Stradteiß in Mähren und ſeit 1616 evangeliſcher Prediger in dieſem Lande, wurde er wegen ſeiner Streitigkeiten mit den proteſtantiſchen Geiſtlichen genötigt, daſſelbe zu verlaſſen und ſich 1629 nach Lednitz in Ungarn zu wenden, wo er in großer Armut lebte und ſich mit Tuchhandel durchhalf. Er vertiefte ſich in die Theoſophie und glaubte ſeit Februar 1638 göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf welche hin er dem Haus Öſterreich ſeinen Untergang auf das Jar 1657 prophezeite. Alsdann ſollte 1666 die römiſche Kaiſerwürde an den König Ludwig XIV. von Frankreich gelangen und nach dem darauf erfolgten Sturze des Papſttums eine große Reformation der Kirche und die endliche Bekehrung aller Heiden und Ungläubigen erfolgen. Selbſt der würdige und ſonſt nüchterne J. A. Comenius ließ ſich von dieſem Propheten einnehmen und gab deſſen Weisſagungen mit denen noch anderer Schwärmer unter dem Titel: Lux in tenebris 1657 (one Angabe des Druckortes) mit Kupfern heraus. Die 2. Auflage (1659) fürte den Titel: Historia

*) Auch Darbizius, Dabrizius, Drabick.
**) Andere geben 1587 (Baile), 1588 (Moreri) als Geburtsjar an.

revelationum Chr. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabicii etc. Die dritte erſchien wider unter dem erſten Titel 1665. Da der König von Frankreich die Exemplare aufkaufen ließ, ſo iſt das Werk eine litterariſche Seltenheit geworden. Drabicius büßte ſchwer für ſein angemaßtes Prophetentum. Da ſeine Weisſagungen der Politik des öſterreichiſchen Hauſes ungünſtig waren, wurde er im Jare 1671 als Statsverbrecher zu Preßburg gefangen geſetzt und den 17. Juli unter ausgeſuchten Martern hingerichtet. Sein Leichnam wurde mit ſamt ſeinem Buche von den Weisſagungen unter dem Galgen verbrannt.

Bayle, Dict. u. d. A.; Arnold, Kirchen- und Ketzerhiſt. (Schaffhauſ. Ausg. Bd. II, S. 353—356); Köler, Disp. de N. Drabitio, Alt. 1791; Stäudlins u. Tſchirners Archiv, 5. Bd., 2. St., S. 380 ff.; Schröckh, K.G. ſeit der Ref. IV, S. 688; VII, S. 508, 509. **Hagenbach** †.

Drache zu Babel. Nach der apokryphen Erzälung „vom Bel und Drachen zu Babel", welche in der alexandriniſchen Überſetzung dem Buche Daniel als vierzehntes Kapitel beigegeben iſt, wurde in Babel ein lebender *δράκων*, d. h. eine große Schlange, durch Lectiſternien verehrt. Weil wir von Schlangenverehrung bei Aſſyrern und Babyloniern nichts wiſſen, hat man vielfach angenommen, dieſer apokryphe Zuſatz ſei in Ägypten geſchrieben (ſo Fritzſche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen 1851, S. 121) und übertrage den ägyptiſchen Schlangendienſt ungeſchichtlich auf babyloniſchen Boden. Schlangenkult der Ägypter iſt allerdings nachweisbar. In dem ägyptiſchen Theben wurden nach Herodot (II, 74) Schlangen als dem „Zeus" (Amun) heilige Tiere im Tempel desſelben beſtattet; nach Älian (Nat. animal. XI, 17) wurde zu Metelis in Ägypten ein Drache göttlich verehrt, und ebenderſelbe berichtet (XVII, 5) nach Philarchus, die Ägypter hielten Hausſchlangen, welche niemandem Schaden zufügten. Von heiliger Bedeutung der Schlange bei den Ägyptern berichtet auch Philo Byblius in ſeinem Sanchuniathon (Fragment. historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 9, S. 572); er ſcheint vorauszuſetzen, daſs ſie dem Gott Kneph, d. i. Chnum, heilig war. Als das dieſem Gott heilige Tier iſt für die ſpätere Zeit die Schlange bezeugt durch ein auf den (gnoſtiſchen?) ſog. Abraxasgemmen vielfach vorkommendes Schlangenbild mit der Umſchrift *Χνουβις* oder *Χνουμις* (ſ. die Belege: Baudiſſin, Studien I, S. 269). In den ägyptiſchen Darſtellungen erſcheint die Schlange als Helmzier wie bei den Königen ſo auch bei den Göttern.

Allein jene apokryphe Erzälung mag doch auf der Kenntnis babyloniſchen Schlangendienſtes beruhen. Wenn auch nicht ſolcher, ſo läſst ſich doch heilige Bedeutung der Schlange bei den Babyloniern nachweiſen. Auf babyloniſchen Darſtellungen findet ſich häufig eine rieſige Schlange abgebildet, welche offenbar religiöſe Bedeutung hat (ſ. z. B. Münter, Religion der Babylonier 1827, Taf. II, Fig. 25 und Taf. III, dazu S. 103—105; H. Rawlinſon, The cuneiform inscriptions of Western Asia Bd. III, London 1870, S. 45; vgl. Geo. Rawlinſon, The five great monarchies of the ancient eastern world, 2. Aufl., Bd. I, 1871, S. 122, Bd. II, 1871, S. 14 f.); auch in einer aſſyr. Opferdarſtellung ſind neben dem Altare zwei an Stäben feſtgebundene Schlangen zu ſehen (ſ. Layard, Niniveh and its remains, 3. Aufl. 1849, Bd. II, S. 469), und ſchon von Diodorus Siculus (II, 9) war uns berichtet, daſs das Bild der babyloniſchen „Hera" im Beltempel in der rechten Hand eine Schlange hielt und daſs neben dem Bilde der „Rhea" zu Babel zwei ſehr große ſilberne Schlangen aufgeſtellt waren. In den aſſyriſchen Inſchriften hat man ein mythiſches Weſen, „die große Schlange mit ſieben Köpfen", erwänt gefunden (ſ. Friedr. Delitzſch, Aſſyriſche Studien, Heft I, 1874, S. 87); auch legt die Rolle, welche der *δράκων* in der johanneiſchen Apokalypſe ſpielt (c. 12 u. 13; 20, 2 f.), es nahe, Drachenſagen auf ſemitiſchem Boden zu vermuten.

Heilighaltung der Schlange war auch andern ſemitiſchen Völkern nicht fremd. Bei den Phöniziern finden ſich dafür nur unſichere Spuren. Die von Movers aufgeſtellten phöniziſchen Schlangengötter ſind, etwa bis auf Einen, ſeine eigenſte Erfindung. Was Philo Byblius von der Schlange oder dem *δράκων* des Taautos als bei den Phöniziern herrſchende Vorſtellungen berichtet (a. a. O. S. 572 f.), mag durch ägyptiſche Vorſtellungen beeinflusst ſein, und nur in der Geſtalt des

nach den Griechen in eine Schlange verwandelten Kadmos ſcheint ſich ein phöniziſcher Schlangengott, d. h. eine Gattheit, welcher die Schlange heilig galt, erhalten zu haben. Auch verweiſt die Identifizirung der *Σοφία* mit der Schlange bei den Ophiten auf vorderaſiatiſchen, warſcheinlich ſyro-phöniziſchen, Schlangenkultus. — Wie in der Erzälung von Kadmos die Schlange verbunden erſcheint mit einem Offenbarungs- oder Orakel-Gott (Kadmos iſt der Vermittler van vielerlei Kenntniſſen und Künſten an die Menſchen), ſo iſt auch bei den Hebräern in der Paradieſeserzälung die Schlange ein „kluges" Tier, und in der Erzälung von dem ehernen Schlangenbilde Nechuſchtan (Num. 21, 4—9; 2 Kön. 18, 4) ſcheint ſich die Erinnerung an die Schlange als das Tier einer Heilung bringenden Gottheit erhalten zu haben; die Heilkunſt aber gilt anderwärts im Altertum als eine magiſche Kunſt, welche auf der Mitteilung höherer Einſicht beruht und darum von Orakelgöttern ausgeht. — Auch der Name der Drachenquelle (עֵין הַתַּנִּין) bei Jeruſalem (Neh. 2, 13) mag auf alte Heilighaltung der Schlange, ſei es bei den Hebräern, ſei es bei den früheren Bewanern Jeruſalems, verweiſen. — Bei den Arabern iſt die Schlange ein geheimnisvalles Tier, in welchem Dämonen, Dſchinne, wonend gedacht werden, den Menſchen bald Schaden, bald Gedeihen bringend. — Den alten Äthiopen war die Schlange ein heiliges Tier.

Bei faſt allen Völkern hat das geheimnisvalle Weſen der Schlange, ihr Ziſcheln und Schleichen, zuweilen auch die vermeintlich ſtetige Verjüngung durch Abſtreifen der Haut, die Varſtellung erweckt, daſs ein höheres Weſen darin wone, und ſie gilt deshalb vielerwärts als das kluge Tier. Daher findet ſich Schlangenkult außerhalb des Semitismus bei vielen Völkern.

Litteratur: Baudiſſin, „Die Symbalik der Schlange im Semitismus" in: Stud. z. ſemit. Religionsgeſch. Heft I, 1876, S. 255—292 (zu S. 281 — Heiligkeit der Schlange bei den alten Äthiopen — vgl. noch den die Königsreihe van Axum mit einer vierhundertjärigen Regierung eröffnenden Arwê „die Schlange", ſ. Ewald in ZDMG. I, 9; Dillmann ebend. VII, 341). — Über „Schlangengottheiten" bei den Phöniziern: Mavers, Die Phönizier Bd. I, 1841, Cap. XIII: „Die Ophionen" S. 499—538 (ſ. dagegen meine Abhandlung S. 266—278). — Nöldeke, „Die Schlange nach arabiſchem Volksglauben" in: Zeitſchr. f. Völkerpſychologie u. ſ. w., herausgeb. von Lazarus u. Steinthal Bd. I, 1860, S. 412 bis 416. — Vgl. die Artik. „Drache zu Babel" von Winer in ſ. RWB. (1847) und Schrader in Riehms HWB. 3. Lief. 1875, auch Merx, Artik. „Baal" in Schenkels B.-L. I, 1869, S. 329 u. Derſ., Artik. „Drache" ebend. Bd. II, 1869.

Über die Varſtellungen van der Schlange in nichtſemitiſchen Religionen: F. L. W. Schwartz, „Die Alt-Griechiſchen Schlangengattheiten. Ein Beitrag zur Glaubensgeſchichte der Urzeit" in dem Pragramm des Friedrichs-Werderſchen Gymnaſiums zu Berlin 1858; weiter ausgefürt in Desſelben: Urſprung der Mythalogie, dargelegt an griech. und deutſcher Sage 1860: Kap. 1: „Die Schlangen- und Drachengottheiten" S. 26—159. — Mähly, Die Schlange im Mythus und Cultus der claſſiſchen Völker (Gratulationsſchrift), Baſel 1867 (Buchdruck. C. Schultze). — Mit graßer Vorſicht zu benutzen: de Gubernatis, Die Thiere in der indogermaniſchen Mythalogie (deutſche Ausg.) 1874, S. 637—662 („Die Schlange und das Waſſerungeheuer"). — Vgl. auch: P. Lerch, „Ein Beitrag zu den Localſagen über Drachenkämpfe" in H. Benſeys Orient und Occident I, 4 (1862), S. 751 bis 754 (zwei afghaniſche Sagen). — Manches Material bei J. G. Müller, Der Mexikaniſche Nationalgott Huitzilopochtli (Einladungsſchrift), Baſel 1847 (Druck der Schweighauſerſchen Univerſitätsbuchdruckerei), S. 41—48 („Huitzilopochtli als Schlangengatt").

Über das Apokryphon „Vam Bel und Drachen zu Babel": Wiederholt, „Bel und der Drache. Dan. Cap. 14" in Theol. Quartalſchrift 1872, S. 554—596 (S. 580—585: „Der Schlangencult in Babylon" — ungenau). — Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876, S. 365—372: „Bel und der Drache" (wertlos). — Vgl. Artik. „Apokryphen des A. Teſt.'s" Bd. I, S. 499 f.

Wolf Baudiſſin.

Drachme, ſ. Geld.

Draconites, Johannes, eigentlich Drach oder Trach, zuweilen auch nach seinem Geburtsort Karlstadt in Franken Johannes Karlstadt genannt, geboren 1494, in Erfurt gebildet, daselbst Magister und Lehrer an der philosophischen Fakultät, ein eifriger Humanist, bald mit einem Kanonikate an der St. Severinkirche bekleidet, als solcher mit Jonas in näherer Verbindung stehend, war nebst diesem unter den ersten, die in Erfurt sich für Luther erklärten, und als Luther 1521 nach Worms durch Erfurt reiste, teil nahmen an der Bewillkammnungsfeier, welche mehrere Freunde der Reformation, den Rektor der Universität, Joh. Crotus, an der Spitze, dem angehenden Reformator bereiteten. Darob erzürnt, trat ihm, als er wider zur bestimmten Zeit in den Chor trat, um den Chordienst zu verrichten, der Dechant des Kapitels entgegen, schalt ihn einen Ketzer, riss ihm den geistlichen Ornat vom Leibe und stieß ihn aus der Kirche. Dasselbe Schicksal hätte Jonas gehabt, wenn er von Worms, wohin er Luther begleitet, nach Erfurt zurückgekehrt wäre. Es entstand bei diesem Anlass durch die Studenten, die dem Draconites anhingen, ein Aufrur, bekannt unter dem Namen des Pfaffenstürmens. Draconites verlar seine Stelle und wanderte aus. Er begab sich zunächst nach Wittenberg und legte hier, warscheinlich unter der Anleitung des Aurogallus, den Grund zu seiner Kenntnis der hebräischen Sprache, und erhielt bald darauf von den zur Reformation hinneigenden Einwanern der kurmainzischen Stadt Miltenberg den Antrag, eine Predigerstelle bei ihnen anzunehmen. Nachdem Draconites im J. 1523 in Wittenberg nach den thealogischen Doktorgrad erhalten hatte, begab er sich auf seine neue Pfarrei, widmete sich seinem Amte mit löblichem Eifer, kannte aber nicht lange darin verbleiben. Die katholischen Geistlichen in Verbindung mit dem kathalischen Teile der Bürgerschaft erwirkten bei dem kurmainzischen Statthalter einen Befehl an die Miltenberger, ihren Pfarrer wider fartzuschicken. Da diese sich dessen weigerten, sa wurde Draconites in den Bann getan. Als der Bannbrief am 8. Sept. 1523 in der Kirche verlesen wurde, konnte der Priester, der ihn ablas, nur durch die Dazwischenkunft des Draconites vor tätiger Misshandlung durch die Hände des Volkes geschützt werden. Mit Tränen in den Augen gaben ihm die Bürger das Geleite. Nachdem er in verschiedenen Städten herumgewandert, so auch in Nürnberg, von wo aus er einen Brief an den Kurfürsten von Mainz schrieb, kam er wider nach Wittenberg (1524), tröstete von hier wie vorher von Wertheim aus in einem Sendschreiben seine Gemeinde und erhielt durch Luthers Verwendung eine Stelle als Pfarrer in Waltershausen. Hier hatte er wider allerlei Widerwärtigkeiten. Seine Frau starb im ersten Wochenbette. Die Pfarrkinder, roh und unempfänglich, waren sehr nachläßig in Entrichtung der dem Pfarrer schuldigen Gefälle, und dieser fand keinen Schutz bei dem Amtmanne. Es erwachte in ihm der Gedanke, diese Stelle wider aufzugeben, von welchem ihn Luther vergebens abzubringen suchte. Er war damals schon erfüllt von einem andern Gedanken, eine biblische Palyglotte zu schreiben, und dies bewag ihn warscheinlich auch zur Niederlegung seines wärend drei Jare verwalteten Amtes. Darauf privatisirte er fünf Jare lang in Erfurt, mit der genannten Arbeit beschäftigt. Nachdem er einen Ruf nach Memmingen als Prediger abgelehnt, weil diese im Rufe des Zwinglianismus stehende Stadt ihm, dem strengen Lutheraner, nicht zusagte, erhielt er 1534 einen Ruf nach Marburg, an die Stelle von Schnepf, als Prediger und Professar der Theologie, und verbrachte daselbst 13 Jare, die wol die glücklichsten und ehrenvollsten in seinem Leben gewesen sind. Er nahm tätigen Anteil an der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten und besuchte von Marburg aus mehrere der Religian wegen gehaltene Versammlungen, 1536 zu Frankfurt a. M., 1536 zu Schmalkalden, 1541 zu Regensburg. Seinem vertrauten Freunde Eoban Hesse, der 1537 zu seiner graßen Freude nach Marburg berufen worden und schon 1540 starb, hielt er die Leichenrede und veranstaltete die Sammlung von dessen Briefen (Marburg 1543). Es wird berichtet, dass er mehrere Juden zum Christentum bekehrt habe, wabei ihm seine große Kenntnis der hebräischen Sprache behilflich war. Daneben veröffentlichte er mehrere Schriften, einen Kommentar zu Psalmen und zu einigen Kapiteln der Genesis 1537, zum Propheten Obadia und Ps. 137, Straßburg 1538, eine lateinische Übersetzung des ganzen

Pſalters nebſt Scholien 1543, einen Kommentar zum Daniel 1544, commentariorum ev. de Jesu Christo lib. II, Baſel 1545, Oratio de pia morte D. M. Lutheri 1546. Eine Streitigkeit mit einem ſeiner Kollegen, Thamer, der bald katholiſch wurde, über die Lehre von den guten Werken, wobei Draconites ſich ſehr leidenſchaftlich benahm, ſowie die Sorge für ſein Lieblingswerk, wofür er in Marburg keinen Verleger und Drucker finden konnte, dieſe beiden Umſtände bewogen den unruhigen Mann, ſeine Stelle in Marburg wider aufzugeben, nicht one lebhafte Vorwürfe ſich deshalb zuzuziehen. Nach einem kurzen Aufenthalte in Nordhauſen und Braunſchweig wälte er Lübeck zu ſeinem Aufenthaltsorte, hielt öffentliche Vorleſungen, vorzüglich aber beſchäftigte er ſich mit ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, worunter beſonders zu nennen: Gottes Verheißungen in Chriſto, 1549, 1550, worin er den gemäßigten Standpunkt der reformatoriſchen Zeit in Behandlung des A. T. weit überſchreitet und in allen möglichen Einzelheiten Vorbilder auf Chriſtum findet. Im J. 1551 nahm er einen Ruf nach Roſtock als Profeſſor der Theologie und Prediger an. Seine Ernennung zum Superintendenten nach der Vertreibung des berüchtigten Heßhus 1557 erregte Unzufriedenheit unter den Geiſtlichen, die ihn der Heterodoxie anklagten. Im J. 1560 wurde eine fürſtliche Kommiſſion niedergeſetzt, welche dem Draconites befahl, Titel und Amt eines Superintendenten niederzulegen, worauf er, in ſeiner Ehre ſich gekränkt fülend, ſein Amt niederlegte. Nachdem er wider vorübergehend in Wittenberg ſich aufgehalten, nahm er einen Ruf nach Preußen an, als Präſident des pomeſaniſchen Bistums (1561). Doch da er inzwiſchen in Wittenberg Gelegenheit zum Drucke ſeiner Polyglotte gefunden, kehrte er noch in demſelben Jare von Marienwerder, wo er ſich niedergelaſſen, zurück, und ſtarb daſelbſt am 18. April 1566.

Sein Hauptwerk iſt die Biblia pentapla; es waren dazu große Unterſtützungen nötig; er erhielt ſolche vom Herzog von Preußen, auch einiges von der Stadt Nürnberg; doch reichte alles nicht hin, um das Ganze zu Tage zu fördern. Es erſchienen nur Bruchſtücke. Der Text nach den verſchiedenen Sprachen ſteht zeilenweiſe einer unter dem anderen, hebräiſch, chaldäiſch, griechiſch, lateiniſch, deutſch; bei den letzten drei Sprachen hat Draconites den Text der LXX, der Vulgata und der luth. Überſetzung dem Hebräiſchen mehr anzunähern ſich bemüht. Alle Stellen, die Draconites als meſſianiſche Weisſagungen und Verheißungen betrachtet, ſind rot gedruckt. Nach den fünf Zeilen folgt ein bald längerer oder kürzerer Kommentar; es ſind erſchienen: die ſechs erſten Kapitel der Geneſis, Wittenberg 1563, die zwei erſten Pſalmen, ibid. 1563, die ſieben erſten Kapitel des Jeſaja, Leipzig 1563; die Sprüchwörter, Wittenberg 1564; Maleachi, Leipz. 1564; Joel, Wittenb. 1565; Zacharia, ibid. 1565; Micha, ibid. 1565. Vergl. Adam, Vitae theol. Germ.; Strieder, Heſſiſche Gelehrten- und Schriftſtellergeſchichte, 3. Bd.; Strobel, Neue Beiträge zur Literatur, beſonders des 16. Jarhunderts, 4. Bd.; Erſch und Gruber; Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken S. 12 ff.; G. Plitt, Einleitung in die Auguſtana 1, 312 f. **Herzog.**

Dräſeke, Joh. Heinr. Bernh. Eines der leuchtendſten Meteore am Kirchenhimmel der neueren Zeit. Leuchtend, denn ſein Glanz war noch ſtärker als ſeine Wärme — Meteor, denn als er abtrat, war ſeine Zeit vorüber und eine andere angebrochen, in die er nicht mehr gehörte.

Geboren in Braunſchweig am 18. Januar 1774 als Son eines ſubalternen, viel beſchäftigten und daher um ſeinen Son wenig bekümmerten Beamten und einer frommen Mutter, deren er ſich beſonders dankbar erinnerte. In beſchränkten Verhältniſſen, namentlich als Chorſchüler, war er darauf angewieſen, ſich ſelbſt ſein Brot zu erwerben. Im Jare 1792 bezog er die Landesuniverſität Helmſtedt, in welcher damals der ſtreng rationaliſtiſche, aber geiſtvolle Henke die hervorragendſte Größe war. Eine Herderſche Natur, wie Dräſeke ſich noch bis zu ſeinem Ende zeigt, war es weniger der poſitive Lehrgehalt des Rationalismus der Zeit, von dem er angezogen wurde, als die humaniſtiſche Atmoſphäre, die unter ſeiner Mitwirkung zur Herrſchaft kam. Es war die Periode des begeiſterten Aufſchwungs, namentlich der dramatiſchen Litteratur; humaniſtiſche Studien dieſer Art wurden auch von den Theologen mit Vorliebe getrieben, noch als theologi-

ſcher Lehrer hatte Henke zu ſeinem eigenen Vergnügen vor zalreicher Zuhörerſchaft über Horaz geleſen. Auch Dräſeke ergab ſich mit ſchwärmeriſcher Liebe der neuen Richtung der Litteratur, namentlich dem Theater. Schon damals iſt ein Drama von ihm verfaſst worden, welches auch in Braunſchweig zur Aufführung kam. Noch 1817 erſchien von ihm die Schrift: „Das Heilige auf der Bühne", in welcher die Einführung religiöſer Sujets in die Bünenwelt vertreten, und nur die Kreuzigung Jeſu und die Geſetzgebung auf Sinai als „zu koloſſal für die Büne" ausgenommen wird. Schon als 21järiger Jüngling wird er zum Diakonus in das lauenburgiſche Landſtädtchen Mölln berufen, erhält drei Jare ſpäter die Hauptpredigerſtelle und wird 1804 Paſtor in Ratzeburg. Hier erſcheinen von ihm ſeine „Predigten für denkende Verehrer Jeſu", 1804—1812, 5 Bde., 1813 ſeine katechetiſche Schrift: „Glaube, Liebe und Hoffnung". Schon hier war das Vaterland ein Gegenſtand ſo innigen Intereſſes, und erregten ſeine politiſchen Predigten ein ſolches Aufſehen bei dem franzöſiſchen Feinde, daſs 1806 ein Detachement gegen ihn abgeſchickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entzog er ſich, ſeine Wonung wurde geplündert, und erſt nach dem Abzug der Franzoſen kehrte er wider zu ſeiner Familie zurück.

Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Stadt, welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt. „Es lag und liegt noch im Intereſſe der tonangebenden Familien Bremens, den ihnen zuſagenden Prediger in jeder Weiſe zu protegiren, falls er mit Überlegenheit auftritt, ihn zu verehren, ihm den Hof zu machen." Nicht wenig mag dieſe Stellung des hochgefeierten Mannes dazu beigetragen haben, den Keim jener tief in ſeinem Charakter begründeten Schwäche, der Eitelkeit, zu pflegen und auszubilden. In dieſe Periode fallen ſeine vornehmſten Leiſtungen: „Die Predigten über Deutſchlands Wiedergeburt", 3 Bde. 1814, „Predigt-Entwürfe über freie Texte", 2 Bde. 1815, „Ueber die letzten Schickſale unſers Herrn", 2 Bde. 1816, „Ueber frei gewählte Abſchnitte der heil. Schrift", 4 Bde. 1817—1818, „Chriſtus an das Geſchlecht dieſer Zeit", 1819, „Gemälde aus der heil. Schrift", 4 Sammlungen 1821—1828, „Vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift", 3 Bde. 1830. Von den großartigen patriotiſchen Hoffnungen der Beſſeren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräſekes Predigten von dem Antritte dieſes ſeines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Statslebens: die Predigten über Deutſchlands Widergeburt ſind gänzlich dieſem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anſchauungen und Grundſätze erinnern an die Ideale eines Klopſtock, Stolberg, Claudius am Anfange der neunziger Jare. „Möchtet ihr alle", heißt es in einer Predigt über Gal. 4, 6. 7, „die ihr berufen ſeid, den Völkern voranzugehen, dahin trachten, daſs man bald mit Warheit zeugen könne: Nun iſt hie kein Knecht mehr. Wir ſind eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um euch deſto verſtändiger zu ehren. Wir begehren nicht, eurer Leitung uns zu entwinden, aber das wiſſen wir, daſs gute Fürſten wie gute Erzieher ihr Hauptaugenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlenen immer entbehrlicher zu werden" (II, S. 104). — Eine ſolche Sprache konnte nicht lange ungeandet bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder ſolche politiſche Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräſeke ſchwieg, und fing ſein Schweigen in einer männlichen, energiſchen Predigt über den Text an: „Ich will ſchweigen und meinen Mund nicht auftun, Gott wird's wol machen". Unzäligemal, ſagte er, habe er als Chorſchüler dieſe Motette mit Verdruſs vor den Türen geſungen, „jetzt widerſpricht es mir nicht mehr — ſetzte er hinzu — ich weiß, welch eine göttliche Geſinnung dieſe Worte ſchildern, und daſs es Zuſtände der Welt gibt, wo der Menſch, weil ſeine Gedanken nicht weiter können, am beſten tut, wenn er mit Nachdruck und one Aufhören ſich ſelbſt vorſingt und vorſagt: ich will ſchweigen und meinen Mund nicht auftun, Gott wird's wol machen".

Es waren beſonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blicke auf Dräſeke gerichtet wurden, als im J. 1832 Weſter-

meier, der Biſchof der Provinz Sachſen, geſtorben war; auch eine Schrift zu Gunſten der Union von 1817 „über den Confeſſionsunterſchied der proteſtantiſchen Kirchen" hatte dem Könige wolgefallen. Allerdings machte der Verdacht demagogiſcher Geſinnung manches Bedenken, es wurde jedoch überwunden. Auf dieſem neuen Schauplatze erſt gewann Dräſekes Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geſchichte des preußiſchen Kirchenweſens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachſen deſſen Zeuge geweſen, wird geſtehen, daſs in dieſem Jarhunderte wenigſtens, und vielleicht überhaupt ſeit Jarhunderten nicht, noch kein Kirchenfürſt aufgetreten, welchem ein ſolches Maß der Bewunderung und eine ſolche Allgemeinheit der Teilnahme zu teil geworden. Und zwar erſtreckte ſich dieſe Bewunderung von den höchſten Kreiſen aus, von dem König und ſeinen Umgebungen, bis herab auf den Schulmeiſter und Landmann. Fragen wir nach dem Grunde derſelben, ſo wird allerdings das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredſamkeit gelegt werden müſſen. Doch war es dieſe keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteiſtellung, die Humanität des Charakters, und das — nicht ganz ane Abſichtlichkeit und Studium hervorgehobene — Imponirende der äußeren Erſcheinung. Aber auch die beſondere Kriſis der Periode trug das ihrige dazu bei. Man hatte angefangen, des Rationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Chriſtus und Chriſtentum erwacht. Die ungeheuere Schmach zu teilen, welche damals auf dem Pietiſtennamen ruhte, hatten wenige den Mut. Hier nun trat ein Biſchof auf mit begeiſtertem Zeugnis für das Evangelium und doch in ſeinen perſönlichen Beziehungen in den freundſchaftlichſten und verehrungsvollſten Verhältniſſen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Chriſti Front machen zu müſſen für Gewiſſenspflicht erachtete. Auch waren die Zumutungen, welche hier das Evangelium machte, ſo mild und liberal gehalten, ſo fern vom Rigorismus der Pietiſten. Kein Wunder, daſs ſo viele auf dieſe Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor ſich anſchloſſen, welche dem Bußrufe der Pietiſten aufs entſchiedenſte ſich entgegenſtellten. Ein Weg war gezeigt, ein Jünger Chriſti zu werden, ane ſich vor der Welt etwas zu vergeben. In dieſem Glanze, in dieſem Glorienſchein, unter dieſem allgemeinen Applaus durchzog der ſächſiſche Biſchof Städte und Dörfer der Provinz Sachſen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wider in der königlichen Schloſskapelle zu Berlin, bis — zum Jare 1840. Es war dies das verhängnisvolle Jar, in welchem der Mann, der über allen Parteien zu ſchweben und zu gleicher Zeit Chriſti und aller Welt Freund zu ſein wünſchte, ſelbſt zu einer Parteiſtellung genötigt, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz zu rufen genötigt wurde. — Der rationaliſtiſche Paſtor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Chriſti als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Das chriſtliche Herz Dräſekes konnte hiezu nicht ſchweigen, er hatte bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unſerem Feſtliede, Weltheiland, du Erretter von allem Übel, du Erbarmer in jeglicher Not" — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis ſeinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weiſe konnte der Biſchof nicht ſchweigen. Das Conſiſtorium erließ zwei Reſkripte an den ihm untergeordneten Paſtor, der Biſchof legte im Auftrage des Conſiſtorii ihm einen Widerruf vor, und als der Angeſchuldigte ſich weigerte, äußerte Dräſeke: „So können Sie nicht länger evangeliſcher Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen". Das biſchöfliche Urteil war hiemit geſprochen. Gemäß dem damaligen Proteſtmanoeuvre erfolgte nun zunächſt ein Proteſt des Kirchenvorſtandes an das Konſiſtorium, dann des Magiſtrats an das Miniſterium. Gemäß der diplomatiſchen Hatbheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit ſeiner Drohung fallengelaſſen und Vermittelung empfohlen. Die ſo energiſch aufgenommene Anklage endigte mit einer zamen Verwarnung. So war der den Rationaliſten drohende Stachel und — wie damals in ſo vielen anderen Fällen — im kritiſchen Augenblicke wider zurückgezogen worden. Im Bewuſstſein der Furchtſamkeit ſeines Gegners ſteigerte ſich der Zorn und die Kühneit des Feindes. Von da an hatte der Rationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lange verhaltene dumpfe Groll er-

hielt Worte in der pseudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preußischen State", 1840. Mit der hämischen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräsekes vom Standpunkte einer kalten Geschäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geist dieses Wirkens blieb unverstanden und unberürt, desto schneidender aber traf die Krikik die mancherlei persönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geschäftsordnung. Hier nun sollte die Schwäche des sonst so verehrungswürdigen Mannes, dem eine ungetrübte Weihrauchssphäre zum Lebensbedürfnis geworden war, ganz offenbar werden. Gegen diesen verhältnismäßig doch noch so leichten Lanzenstich fehlte seiner Brust der Panzer. Schwache Freunde hatten ihm das Versprechen abgenommen, die verletzende Schrift gar nicht zu lesen. Leider hatte er es gegeben, und die Beängstigung vor dem nicht deutlich erkannten Feinde wirkte um so verzehrender. Die Schar der Verehrer sammelte diözesenweise Unterschriften zu einem heilenden Pflaster, räuchernde und salbungsvolle Verteidigungsschriften erschienen und wurden weithin ausgestreut. Aber auch die Waffen der Gegner ruhten nicht, am wenigsten die des Cynikers von Anderbeck. Von der Zeit an verlangte Dräseke den Abschied von dem Amte, für welches, wie er in seiner Kleinmütigkeit meinte, der Boden entzogen sei. Zweimal wurde das Gesuch an höchster Stelle zurückgewiesen; die andringendsten Bitten beschworen ihn, nicht zu weichen; als er seine erschütterte Gesundheit vorschützte, wurde ein längerer Amtsurlaub in Aussicht gestellt. Alles vergeblich; der im Herzen gebrochene Mann widerholte seine Bitten, im Jare 1843 willigte endlich der König ein: Dräseke wurde mit vollem Gehalt unter der Bedingung entlassen, in der Nähe des Königs bei Potsdam seinen Wonsitz zu nehmen. Hieher zog er sich zurück, und neben fortgesetzten Studien widmete er seine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn so hoch ehrenden Monarchen. — Er hatte seine Zeit erkannt: es folgte die Periode des lichtfreundlichen Aufstandes in der Kirche, die Kirchentage in Köthen, die Manifeste von Uhlich, Wislicenus und Konsorten, für diese kriegerische Periode hätte eine weiche Persönlichkeit, wie die seinige, noch weniger ausgereicht. Nur noch einmal trat sein Name vor die Öffentlichkeit im Jare 1845 bei dem Proteste von Sydow, Jonas und Konsorten gegen die evangelische Kirchenzeitung, den er mitunterzeichnete. — In den Stürmen des Jares 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wider wach, er schreibt im April dieses Jares an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist aufgerissen, um, Gott gebe es, ein Garten zu werden mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingibt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Mut schon ein und anderes im Keime sehen". Er starb am 8. Dezember 1849.

Richten wir den Blick auf Dräseke als theologischen Charakter. Bis in die zwanziger Jare ist es der Herdersche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen litterarischen Produkten herrscht. Das Christentum ist von ihm erfasst als die höchste Erscheinung des warhaft Menschlichen, doch one Erkenntnis des „schwarzen Pfefferkorns im Herzen". Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit an's Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln", die „Besseren". Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Warheit", dennoch tritt bei ihm markirter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters", „des Edelsten unter den Edlen", „des göttlichen Dulders" als Mittelpunkt des Christentums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hie und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blütenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung", von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, dass auch dieses Maß von Christentum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermanung an seine Zuhörer, denselben nicht zu

ſcheuen. Ein reicheres Maß chriſtlicher Einſicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbſt das Bekenntnis zu der Lehre vam Satan wird hier nicht mehr geſcheut; er ſpricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandenſein eines Reiches der Finſternis annehmen, vielmehr den Teufel ſamt ſeinen Werken der Finſternis leugnen (III, S. 47). Noch energiſcher werden die poſitiven Bekenntniſſe in den Magdeburger Predigten; gewaltig läſst er die Fragen an die Bruſt der Zuhörer dringen: „Was dünket euch von Chriſto, weſſen Son iſt er" (1832), „wer iſt ein Lügner, ane der da leugnet, dafs Jeſus der Chriſt ſei" (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menſchen fängt an mehr auf den Grund zu ſchauen. Nach einem Richtmaß *kirchlicher* Rechtgläubigkeit gerichtet zu werden, lehnt indes auch in ſeiner ſpäteſten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein anderes Band als die Schrift. Es konnte nicht fehlen, dafs, als der Biſchof einen Sintenis durch die Verweiſung auf die Agende und die Bekenntniſſe der Kirche ſchrecken wallte, er an ſeine eigenen Ausſprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Fakultäten ꝛc. 1841). Auch noch ſpäter richtete Dräſeke an Schreiber dieſes die Frage: „Ob wol die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwitz der Menſchen, der in Kanzilien und vorgeſchriebenen Bekenntniſſen unfaſsliche Geheimniſſe zur feſten Satzung habe machen wallen". Mit ſolchen Anſichten über die Bekenntniſſe ließ ſich denn freilich ein kirchliches Disziplinaramt ſchwer verbinden und die Ausbrüche ſubjektiven Affekts, in denen Dräſeke in ſeinem Gutachten über Sintenis denſelben als einen Judas und Giftmiſcher bezeichnet, erſchienen den Gegnern eben nur als ſubjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den *homiletiſchen* Charakter des graßen Redners betrifft, ſo kann darüber nur *eine* Stimme ſein — dafs ihm unter den erſten der deutſchen Kanzelredner eine Stelle anzuweiſen ſei. An ſeinen früheſten homiletiſchen Produkten möchte ſich die Valksmäßigkeit noch ſehr vermiſſen laſſen. Er will „zu denkenden Verehrern Jeſu" reden und erklärt in der Vorrede zu dieſer Predigtſammlung ausdrücklich: „ich ſchließe hierdurch alle diejenigen, welche nicht *denken* mögen, von der Leſung meines Buches aus . . durch eine Papularität, welche in *der* Art und *dem* Maße, wie man ſie hin und wider empfehlen will, affenbar zur Gemeinheit herabſinkt, dürfte dem religiöſen Kultus in unſeren Tagen nicht abgehalfen werden". Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat teilweiſe nur dieſe anſprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflektirenden Farm, wie ſie damals die herrſchende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abſchnitte" 1819 fängt indes die Reflexian mehr zurückzutreten an. Jelänger jemehr nimmt die Verſtändlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantaſiefülle doch keine Überladung; kurze Sätze, geiſtreiche Schlagwarte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, wärend ſie den Gebildeten feſſelt und beſchäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen ſpricht. Auch in der Farmatian van Thema und Teilen wurde er allmählich kanzelgerechter. Die bloßen Überſchriften: „über die Kirchenregiſter dieſes Jahres", „Frühlingspredigt", „Chriſtus die Bruthenne" u. ſ. w. verlieren ſich, doch war er auch ſchan früher in dieſer Hinſicht nicht einem beſtimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geiſtreiche Thema in Form des *Urteils* enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des Einen trefflich gewälten gedenken über Apg. 2: „das Chriſtentum iſt die Mutterſprache der Menſchheit" — „im Chriſtentum hört jeder die Sprache, darin er geboren iſt", daher es ſich nie überleben kann. Auffallend ſind bei dem äſthetiſch ſo tief Gebildeten auch noch in ſpäterer Zeit einzelne Geſchmacklaſigkeiten. In den ſpäteren Viſitationspredigten waren es namentlich die Etymologiſirungen der Perſonen- und Ortsnamen, welche, wärend ſie prätendirten, geiſtreich zu ſein, ſelbſt im Volke lächerlich wurden, wenn er der Stadt Eilenburg das „Eile in die Burg" zu Gemüte fürte, der Stadt Halle, dafs der Stifter ihres Waiſenhauſes, Francke, d. i. der *Freie*, geheißen ſei, und Änliches. Hier ließ ſich der graße Redner wal durch das Haſchen nach Pikantem verleiten. Zur Zeit ſeines Auftretens in der Provinz Sachſen war für viele Prediger noch Reinhard das

muſtergültige Vorbild, andere hatten von dem Halliſchen Profeſſor der Homiletik Marx ſich die homiletiſche Schnürbruſt anlegen laſſen: ſolchen Schematiſten muſste die freiere Bewegung Dräſekes als Geſetzloſigkeit erſcheinen, auch hierauf war daher ein Teil der Angriffe gerichtet. Noch größeren Anſtoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der magdeburgiſchen Periode gehören noch zalreiche einzeln gedruckte Predigten an und ſeine „nachgelaſſenen Schriften", herausgegeben von Tim. Dräſeke, 2 Th., 1850. Den Vorzug vor allen anderen möchten wir den „bibliſchen Gemälden" geben, dieſen Meiſterſtücken bibliſcher Kleinmalerei.

Es wurde am Anfange dieſes Artikels ausgeſprochen, daſs mit Dräſekes Abtreten auch ſeine Zeit vorüber geweſen ſei. Wärend der Zeit ſeines Wirkens iſt jedoch unleugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieſer Ausdehnung von wenigen. So ſollte denn der Provinz Sachſen ſein Andenken unvergeſslich bleiben: bei mancherlei menſchlicher Schwäche war doch ſicherlich eine Kraft des hl. Geiſtes darin.

Vgl. den Aufſatz: „Dräſeke als geiſtlicher Redner", Halliſche Jahrbücher 1838, S. 609 f., und die bei Anzeige ſeiner „nachgelaſſenen Schriften" gegebene eingehende allgemeine Charakteriſtik in den „Blättern für litterariſche Unterh.", 1851, n. 133 f. Allgem. deutſche Biographie 5, 373 ff. **Tholuck †.**

Drei-Kapitelſtreit. Dieſer Streit, eine der unerquicklichſten Epiſoden in der byzantiniſchen Kirchenregierung Juſtinians, hängt eng mit den monophyſitiſchen Bewegungen zuſammen. Die Verhältniſſe legten den Wunſch nahe, die mächtige monophyſitiſche Partei womöglich noch für die Reichskirche zu erhalten durch Zugeſtändniſſe, doch one ausdrückliche Preisgebung der ihnen entgegenſtehenden Synode von Chalcedon (451). Theodorus Aſcidas, Biſchof von Cäſarea in Kappadocien, eifriger Origeniſt, hatte die Verdammung der origeniſtiſchen Irrtümer durch die Synode von Konſtantinopel unter Mennas (544) erleben müſſen; um die Aufmerkſamkeit des ihm perſönlich gewogenen Kaiſers durch eine Diverſion hiervon abzulenken (ſo Domitian von Ancyra bei Fac. Herm. pro defens. tr. cap. IV, 4, I, 2, etwas anders Liberatus, breviar. c. 24), ſoll er die Gewinnung vieler Monophyſiten in Ausſicht geſtellt haben, wenn gegen die Hauptvertreter der antiocheniſchen (neſtorianiſchen) Dogmatik, welche dem Cyrill ſoviel zu ſchaffen gemacht hatte und dann doch nur durch einen Kompromiſs unſchädlich gemacht worden war, ein Schlag geſürt werde. Auf dieſe Anregung erließ Juſtinian noch 544 ein Edikt, worin die Verdammung der ſogenannten drei Kapitel ausgeſprochen war, nämlich 1) der Perſon und Schriften des großen, ſchon in den früheren Kämpfen ſtark angefochtenen Theodor von Mopsveſtia, 2) der Schriften Theodorets für Neſtorius und gegen Cyrill, 3) des Briefs, welchen Ibas von Edeſſa an den Perſer Maris „geſchrieben haben ſolle" (κεφάλαια, capitula eigentlich formulirte Sätze — häufig verdammende —, dann die durch ſie bezeichneten Gegenſtände oder Punkte, ja geradezu die durch ſie bezeichneten Perſonen oder Schriften; ſo in der 5. ökum. Syn.: wir verdammen die 3 Kapitel d. i. den gottloſen Theodor ꝛc.). Theodor, der vielgehaſste, war ſeiner Zeit doch von Theodoſius II., als im Frieden der Kirche geſtorben, in Schutz genommen worden, Theodoret, Ibas und deſſen Brief waren zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig anerkannt. Die Konzeſſion an die Monophyſiten erſchien trotz aller gegenteiligen Verwarung notwendig als Untergrabung der Autorität des 4. allgemeinen Konzils. Und dies durch ein kaiſerliches Edikt, das einfach die Zuſtimmung der Biſchöfe forderte! Das Widerſtreben in der griechiſchen Kirche war gleichwol nicht nachhaltig; Mennas, der Patriarch von Konſtantinopel, der anfangs widerſtrebte, übte nachher ſelbſt im Sinne des Kaiſers ſtarken Druck auf ſeinen Klerus aus. Zäher dagegen war der Widerſtand der lateiniſchen Kirche, ſchwankend aber und hinterhaltig das Verhalten des zwiſchen die Rückſicht auf den Kaiſer und auf die Stimmung der lateiniſchen Kirche geſtellten römiſchen Biſchofs Vigilius (für das Einzelne ſ. d. Art.). Auf der kirchlichen Verſammlung zu Konſtantinopel unter Vigilius (548) reichten die genugſam bearbeiteten Biſchöfe ſchriftliche Vota für die Verdammung

der drei Kapitel ein, Vigilius tat im Judicatum vom 11. April 548 dasselbe, wenn auch unter Warung des Ansehens der chalcedon. Synode. Der im Abendland allgemeine Widerspruch fand besonders durch Bischof Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitul., bald nach Erscheinen des Judicatum vollendet; hier noch nicht direkte Polemik gegen Vigilius, wie in der späteren Schrift c. Mocianum) schriftstellerischen Ausdruck; eine Synode zu Karthago unter Reparatus schloss den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft aus. Vigilius erlangte vom Kaiser Zurückstellung seines Judicatums und Zusage einer herbeizuführenden synodalen Entscheidung, aber nur gegen seine geheime eidliche Zusage, sich für eine Entscheidung im Sinne des Kaisers zu bemühen. Die von Justinian zur Synode geladenen illyrischen Bischöfe lehnten ab zu erscheinen; von den nordafrikanischen kam Reparatus mit einigen Gesinnungsgenossen, um zu widerstehen und unter dem Vorwand politischer Beschuldigungen abgesetzt und verbannt zu werden. Da der Kaiser jetzt wider die Sache durchkreuzte durch ein zweites an die ganze Christenheit gerichtetes Edikt voll kaiserlicher Dogmatik (ὁμολογία πίστεως bei Mansi IX, 537—582), ermannte sich Vigilius zu entschiedener Verwerfung der Verdammung der drei Kapitel und musste vor dem Zorne des Kaisers widerholt an heiliger Stätte Schutz suchen. Vergeblich suchte der Kaiser auch durch beruhigende dogmatische Erklärungen seiner Theologen auf Vigilius zu wirken, er verweigerte die Teilname an der im Mai 553 unter Vorsitz des Eutychius von Konstantinopel zusammentretenden Synode (5. ökumenische), welche sich mit den Ketzereien Theodors und der Schriften Theodorets beschäftigte und nachzuweisen suchte, nur einzelne Teilnehmer, nicht aber das Konzil von Chalcedon als solches habe den Brief des Ibas gebilligt. Wärend dessen setzte Vigilius sein Constitutum de tribus capitulis (14. Mai 553, von einer Anzal abendländischer Bischöfe mitunterschrieben) auf, welches seine Verwerfung vieler irriger Sätze Theodors erklärte, aber doch nachdrücklich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestirte. Der Kaiser nahm aber die Schrift nicht an und parirte den Streich dadurch, dass er der Synode alle früheren Äußerungen des Vigilius, wodurch dieser sich insgeheim den Absichten des Kaisers verpflichtet hatte, mitteilte. Die weitläufige Schlussfsentenz des Konzils mit ihren 14 Anathematismen kam in der 8. Sitzung vom 2. Juni 553 im Sinne des Kaisers zu stande. One erheblichen Widerstand kamen ihre Beschlüsse in der griech. Kirche zur Annahme, freilich auch, one dass dadurch die Monophysiten wären gewonnen worden; dagegen bewirkten sie in der lateinischen Kirche tiefgehende Spaltungen. Der Widerstand des Vigilius wurde bald gebrochen (seine nachgebenden Erklärungen vom 8. Dez. 553 und 23. Febr. 554). Die am meisten ins Gewicht fallende Opposition der afrikanischen Kirche wurde seit 559 durch die Bemühungen des Primasius von Karthago überwunden. Dagegen trennten sich wegen der Anerkennung der 5. Synode durch Vigilius und seinen Nachfolger Pelagius die oberitalienischen Kirchen, an ihrer Spitze Aquileja und Mailand, von Rom. Vergeblich stellte nach Justinians Tode ein beschwichtigendes Edikt Justins II. den Streit als unerheblich dar. Die Kirchenspaltung zwischen Rom und Oberitalien dauerte unter den durch die Eroberung der Longobarden eigentümlich sich verwickelnden Verhältnissen trotz widerholter Bemühungen fort, bis es Gregor dem Gr. gelang, Mailand und die vom dortigen Erzbischof beeinflusste Königin Theodelinde zu gewinnen, freilich nur durch völliges Inschattenstellen (eigentlich Verleugnen) der 5. Synode und geflissentliche Hervorhebung der chalcedonensischen. Was Istrien betrifft, ging zwar das wegen der Longobarden von Aquileja nach Grado verlegte Patriarchat unter griechischer Herrschaft bald nach Gregors Tode Kirchengemeinschaft mit Rom ein; aber ihm stellten die kathol. Bischöfe unter der Herrschaft der Longobarden und des Herzogs von Friaul ein eigenes Patriarchat Aquileja gegenüber, das noch bis gegen Ende des 7. Jarhunderts von Rom getrennt blieb. Im übrigen nimmt das Abendland möglichst wenig Notiz von dieser in der Tat recht überflüssigen fünften allgemeinen Synode.

Quellen: Die meisten Aktenstücke, namentlich zur 5. ökumen. Synode bei Mansi, Coll. Concil. ampliss. IX. — Liberatus, Breviarium causae Nest. et Eutych.

ed. Garner. Paris 1675, 8° (Mansi, l. l. Gallandi, Bibl. P. XII, Migne, ser. lat. 68); Victor Tunnunens. chronicon bei Canisius-Basnage I, 321, plur. in locis restit. bei Gall. XII (Migne t. 58); Facundus Hermian. pro defensione trium capit. ll. XII, und contra Mocianum scholasticum in opp. ed Sirmond. Par. 1629, besser in Sirmondi opp. 1696 fol. und ed. Blanchini, Venet. 1728 (Gall. XI, Migne t. 67); Fulgentius Ferrandus, epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capitulis (adv. Acephalos) in opp. ed. Chifflletius, Divion. 1649 (Gall. XI, Migne 67; vgl. Ang. Mai, Script. vet. collect. nov. III), des röm. Diaconus Rusticus lib. adv. Acephalos ad Sebastianum in Sichardi antidoton adv. haeres., Paris 1528 et 1556 (Gall. XII, Migne 67). — Bearbeitungen: H. Norisii, diss. hist. de synodo quinta, verbunden mit der histor. Pelag. Patav. 1673 u. ö., besonders in den opp. ed. Ballerini I, Veron. 1729, p. 550—820; Joh. Garnerius (Garnier), diss. de syn. V, hinter seinem Liberatus, dann umgearbeitet im anctarium opp. Theodoreti (ed. Schulze V, 512—607). Gegen ihn verteidigten die Ballerini Noris: defensio in Norisii opp. IV, 985 ff.; Chr. W. F. Walch, Historie der Ketzereien VIII, 4—468; Schröckh XVIII, 570 ff.; Hefele, Conciliengeschichte II, 798—924 der 2. Aufl. **W. Möller.**

Dreieinigkeit, S. Trinität.

Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest.

Dreikönigsfest, s. Epiphaniasfest.

Dresdener Konvent, s. Philippisten.

Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr von, Erzbischof von Köln. „Dem Träger der vorstehenden Namen und Würden", so beginnt dieser Artikel in der ersten Auflage gegenwärtiger Encyklopädie, „widmen wir den folgenden ausfürlicheren Artikel, weil er in die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem State und der römischen Kirche zunächst in den preußischen Landen, dann aber auch in weiteren Kreisen, in bedeutungsvoller Weise eingegriffen hat". Der Artikel erschien damals one Bezeichnung des Verfassers, weil dieser Arm. Ludw. Richter, der bekannte Kirchenrechtslehrer war, dessen Stellung im preußischen Ministerium der geistlichen Angelegenheiten ihm für die Arbeit einerseits Quellen zugänglich machte, die einem anderen damals so nicht offengestanden hätten, andererseits aber ihm unter anderen Rücksichten auch die auflegte, sich nicht zu nennen. Gerade mit der dem Artikel gewordenen persönlichen Autorität, denn dass er von Richter herstamme, blieb nicht unbekannt, und persönlichen Färbung hat in der Geschichtschreibung über diese Dinge er eine Bedeutung gewonnen, wie sie einer solchen immer doch nur kompendiarischen Darstellung sonst nicht zugekommen sein würde. Wir aber halten uns hierdurch verpflichtet, ihn auch jetzt unverändert widerzugeben, und fügen bloß in einigen Noten die Nachweisung neuerer Litteratur hinzu.

Wir lösen die Aufgabe, färt Richter fort, ein denkwürdiges Stück der neuesten Kirchengeschichte in scharfen Umrissen zu zeichnen, mit Hilfe des reichen Urkundenmaterials, welches in Rheinwalds Acta historico-ecclesiastica (Bd. II, III) enthalten ist. Außerdem werden wir aus der unübersehbaren Reihe der einschlagenden Schriften zuweilen die folgende: „Ueber die cölnische Angelegenheit, von Irenäus, Leipz. 1838", als Beleg anfüren, welche, wie nicht allgemein bekannt geworden ist, von dem verewigten Gieseler herrürt und sich, wie alle Arbeiten des teuren Mannes, durch große Genauigkeit und Gründlichkeit der tatsächlichen Darstellung auszeichnet. Einen speziellen Artikel über Hermes setzen wir dabei voraus *).

Clemens Freiherr Droste wurde zu Vorhelm am 22. Jan. 1773 geboren und in Münster für den geistlichen Stand vorbereitet. Nachdem er in dem dortigen Hochstifte eine Pfründe empfangen hatte, erwarb er die Priesterweihe im

*) In neuerer Zeit hat der Kölner Historiker Ennen in Bd. 5 der Allgemeinen Deutschen Biographie (Leipzig 1877), S. 420—431 eine bemerkenswerte Lebensbeschreibung Drostes veröffentlicht. — Daselbst am Schlusse auch speziellere Litteraturnotizen.

Jare 1797*). Seitdem war er besonders in der Seelsorge tätig und namentlich wandte er den Woltätigkeitsanstalten der Diözese seine fürsorgende Teilnahme zu; außerdem mag es zur näheren Bezeichnung seiner Richtung dienen, dass er dem Kreise angehörte, der sich um die Fürstin Gallitzin gebildet hatte. Im Jare 1805 wurde er von dem Kapitel sede vacante zum General-Vikar an Fürstenbergs Stelle gewält; er verblieb indessen in dieser Stellung nicht lange Zeit, vielmehr schied er infolge der damaligen kirchlichen und politischen Verwickelungen im Jare 1813 aus der Verwaltung aus**). Bekanntlich hatte Napoleon das von ihm im J. 1811 aufgehobene Münstersche Kapitel widerhergestellt und den Domdechanten Grafen Spiegel zum Bischof ernannt. Der Papst aber verweigerte demselben die kanonische Institution, weshalb das Kapitel von dem Kaiser angewiesen wurde, ihm die Administration als Vikar zu übertragen. Obschon nun dies der Willensmeinung des Papstes widerstrebte, welcher die von dem Kaiser ernannten Bischöfe für unfähig erklärt hatte, vor ihrer Institution die Verwaltung der Diözesen zu füren, wurde doch Graf Spiegel zum zweiten Vikar erwält und der Freiherr Droste überließ ihm die Leitung des Sprengels. Dies behauptete er später nur im Wege einer widerruflichen Vollmacht getan zu haben. Der Papst aber gab ihm dafür seine Misbilligung zu erkennen und wies ihn an, die erteilte Substitution zu widerrufen, worauf er am 21. Mai 1815 bekannt machte, dass er das von Napoleon ernannte Kapitel nicht anerkenne und die Verwaltung wider antrete. Damals schied Graf Spiegel aus, wärend das Kapitel seinerseits sich durch Gutachten des Theologen Hermes und des Kanonisten Cordes zu rechtfertigen bemüht war, welche beide ausfürten, daß dasselbe gültig gehandelt und den Grafen Spiegel zum zweiten Vikar rechtmäßig gewält habe. In dieser Tatsache ist später vielfach das Motiv der Ungunst gesucht worden, mit welcher der Freiherr Droste hernach in anderer Stellung den Professor Hermes und dessen Anhänger behandelt hat. Es ist indessen nicht nötig, eine solche Erklärung zu Hilfe zu nehmen, wo die Gegensätze so offen auf der Hand liegen, durch welche der Prälat von dem nach tieferer wissenschaftlicher Erkenntnis ringenden Theologen und der Gönnerin desselben, der protestantischen Regierung, geschieden war. In der Tat mag zunächst das letztere von ihm nicht wunder nehmen, denn als die Herrschaft von dem Krummstabe auf die protestantische Krone übergegangen, war es nur natürlich, dass sich in ihm die Erinnerungen und Sorgen eines Prälaten, strenggläubigen Katholiken und münsterländischen Edelmannes regten, und dass er allem, was er für protestantisch hielt, zu wehren und alles, was er für ein Recht seiner Kirche erachtete, geltend zu machen sich bemühte. Hiermit ist der Standpunkt, welchen der Freiherr Droste der Regierung gegenüber einnahm, vollständig erklärt, und es erübrigt nur noch, ihn im einzelnen in konkreten Tatsachen darzulegen. Wir gehen, indem wir dieser Pflicht genügen, sofort auf das Verhalten des Prälaten gegen Hermes näher ein.

Als die Krone Preußen die rheinisch-westfälischen Stiftslande erwarb, war ihr das Volksschulwesen ein Gegenstand ernster Sorge. In den alten preußischen Gebieten war der Grundsatz als ein Lebensprinzip anerkannt, dass die Sorge für die Schulen dem State gehöre, und selbst in Schlesien, wo infolge besonderer Verhältnisse ein beträchtlicher Einfluss der geistlichen Gewalt gesetzlich geworden war, wurde derselbe im Wesen festgehalten. Andererseits suchte die Kirche, indem sie auf ihren Besitzstand und den westfälischen Frieden sich berief, die Volksschulen wider in ihr Gebiet zu ziehen, und in dem Grenzstreite, welchen sie gegen den Stat fürt, ist dies stets einer der hauptsächlichsten und wichtigsten Punkte gewesen. Auch der Generalvikar Freiherr Droste stand in diesem Stücke der Regierung gegenüber, und in einem von ihm an den Minister von Altenstein gerichteten Schreiben vom 21. März 1820 (u. a. bei Irenäus, S. 74) bezeugt er es aus-

*) Vielmehr 1798, 14. Mai.

**) Über diese Vorgänge und die damit zusammenhängenden Streitigkeiten s. Eichhorn in der Zeitschrift f. Geschichte der Alterthumskunde Ermelands 5, 52 fg. Meier, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, 397 flg., II, 2, 14 flg. und die dort Angeff.

drücklich, „dass er dadurch pflichtmäßig nur habe erhalten wollen, was der katholischen Kirche von Gott und Rechtswegen zukomme“. Darin freilich sah er seine Bestrebungen nicht von Erfolg begleitet. Desto mehr meinte er gegen einen anderen Punkt selbst vorschreiten zu können: nämlich gegen die von der Regierung gegründete theologische Fakultät zu Bonn, die bekanntlich von dem Klerus und den geistlichen Würdenträgern anfänglich mit großem Misstrauen behandelt wurde und mithin das Los aller katholisch-theologischen Fakultäten gemischter Universitäten teilte. Es kam hinzu, dass Hermes von Münster nach Bonn berufen und mithin der Fakultät ein Element gegeben worden war, das einerseits der Münsterschen Lehranstalt ihre Schüler zu entziehen geeignet war und andererseits schon damals in dem Freiherrn Droste Zweifel an seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit rege machen mochte. Der letztere ergriff deshalb, ohne der Regierung darüber Anzeige zu machen, das drastische Mittel, den Münsterschen Diözesanen den Besuch der Bonner Universität mit der Erklärung zu untersagen, dass er keinem die Weihen erteilen lassen werde, der anderswo als in Münster ohne seine Erlaubnis einen Zweig der Theologie hören werde. Diese Maßregel, welche das oben angeführte Schreiben mit der vom hl. Geiste übertragenen Pflicht der Obhut über die Reinheit und Vollständigkeit der Lehre rechtfertigt, erregte natürlich den Unwillen der Regierung und hatte zuletzt sogar die Schließung der theologischen Vorlesungen in Münster zur Folge.

Ein zweiter Anlass zum Konflikt mit der Regierung lag in einem anderen Gebiete. Bekanntlich sind die gemischten Ehen seit der Anerkennung der evangelischen Kirche durch die deutschen Friedensverträge der Punkt gewesen, an welchen die römische Kirche ihren Protest gegen das ebenbürtige Dasein ihrer Schwester und ihren vermeinten Anspruch auf alle geborne Kreatur angeknüpft hat. Welche schwere Kämpfe hiedurch veranlasst warden und wie die Kurie gegenüber den Statsgesetzen und der Valksfitte sich bald abweisend, bald duldend verhalten habe, ist an dieser Stelle nicht auseinanderzusetzen, vielmehr genügt es hier, zu bemerken, dass, wie in der Kirche überhaupt, so auch in den Gebieten, mit denen wir es hier zu tun haben, eine durch die Verhältnisse derselben bedingte Mannigfaltigkeit der rechtlichen Übungen und gesetzlichen Ordnungen stattfand. In den Territorien z. B., für welche der zwischen Pfalz-Neuburg und Brandenburg im Jare 1672 abgeschlossene Religionsrezefs maßgebend war, sollten die gemischten Brautpare durch den Pfarrer des Bräutigams kopulirt und die Kinder nach dem Geschlecht geteilt werden, Bestimmungen, van denen im Jare 1728 das kölnische Ordinariat der Kurie berichtete, dass sie in Übung seien. Änlich verhielt es sich in letzterem Bezuge in den kleineren fürstlichen und gräflichen Gebieten, in Wied, Wied-Runkel, Sayn-Hachenburg ꝛc., und für die Grafschaft Bentheim-Steinfurt hatte der Bischof von Münster 1716 die Teilung der Kinder nach dem Geschlechte sogar selbst bedungen. Dagegen in den Gebieten unter unmittelbarer geistlicher Herrschaft hielt man das strenge Recht, welches die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben fordert, fest, und nur insofern wich man von den ursprünglichen Weisungen der Kurie ab, als man die Dispensation vam Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit nicht durchgehends als eine päpstliche behandelte. Dass nun auch in der Diözese Münster der strengere Standpunkt festgehalten warden, ist z. B. aus einem bischöflichen Erlasse vam Jare 1758 (bei Krabbe, Statuta Monast., p. 143) erkennbar. Allein später muss doch eine mildere Stimmung eingetreten sein, wie ein nach der ersten preußischen Besitznahme van dem Generalvikar von Fürstenberg am 9. Nov. 1804 erstatteter Bericht darlegt (Irenäus, S. 189), ja auch der Nachfolger Fürstenbergs, Freiherr Droste, war anfänglich van dieser Entwickelung berürt, denn nach einem Berichte, den er am 16. Mai 1809 der damaligen Regierung erstattete, ließ er da, wo die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben nicht gesichert war, zwar nicht die Einsegnung, wol aber den Abschluss der Ehe in der gemeinrechtlichen Form durch Erklärung des Konsenses vor Pfarrer und Zeugen (die sog. passive Assistenz) zu. Als aber nach den Freiheitskriegen allgemein eine Hebung des kirchlichen Bewusstseins eingetreten und damit leider auch jener Geist widererweckt worden war, der einst in das helle Friedens-

geläute den Mifston des Proteſtes gegen das rechtliche Daſein der evangeliſchen Kirche geworfen hatte, änderte er dieſen Standpunkt, indem er, in Übereinſtimmung mit den Generalvikariaten von Trier, Aachen und Deutz, nicht nur den Abſchluſs der gemiſchten Ehen, ſondern ſelbſt die Proklamation von dem Verſprechen der Erziehung aller Kinder im katholiſchen Glauben abhängig machte (Jacobſon, Über die gemiſchten Ehen, S. 48), ein Verfaren, für das er, wie in allen Fällen, wo er in Religionsſachen als Kirchenobrigkeit handle, nur der höheren kirchlichen Obrigkeit Rechenſchaft ſchuldig zu ſein erklärte (vgl. das Schreiben an die Münſterſche Regierung vom 15. Januar 1819, bei Irenäus, S. 70).

Schon aus den im vorſtehenden berichteten Tatſachen und Erklärungen wird man die Auffaſſung des Prälaten von dem Verhältnis der Kirche zu der bürgerlichen Obrigkeit entnehmen können. Wir beſitzen aber ferner noch ein ſehr umfaſſendes Zeugnis der mittelbarſten Art in einer Schrift, welche er im J. 1817 unter dem Titel: „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken" erſcheinen ließ, um die jubelnde evangeliſche Kirche an das Recht der römiſchen Kirche und ihrer Prälaten zu erinnern. Hier finden wir ganz jene dualiſtiſche Anſchauung des Mittelalters wider, nach welcher die Kirche das mit allen Glorien ausgeſtattete Himmelreich, der Stat aber die Welt und die Sünde iſt; ja der Prälat nennt die Kirche mit all' ihren menſchlichen Anhängſeln und Gebrechen, und mit ihm ſelbſt, kurzweg das Himmelreich auf Erden. Das Verhältnis der Kirche zu dem State aber bezeichnet er, all' die tauſendfach verſchlungenen Beziehungen beider gänzlich ignorirend, mit der banalen Formel der Unabhängigkeit, für die er in bauſch und bogen den göttlichen Auftrag unterſtellt. Wie er von dieſem Standpunkte aus gegen die evangeliſche Kirche geſinnt geweſen ſei, iſt kaum erſt noch beſonders zu ſagen. Wenn er in einer ſpäteren Schrift es offen ausgeſprochen hat, daſs Luther durch die Lehre von der Rechtfertigung der Immoralität und durch die Lehre von der Auslegung der hl. Schrift dem Vernunftſtolze die Zügel abgenommen habe, wenn er hier ſogar vor der ſchmählichen Inſinuation nicht zurückgeſchreckt iſt, daſs die Proteſtanten kraft des von ihnen behaupteten Rechts, die Schrift zu prüfen, auch den göttlichen Befehl von dem Gehorſam gegen die Obrigkeit außer Kraft ſetzen könnten, ſo hat er allerdings in der Schrift vom J. 1817 größere Mäßigung bewieſen. Immerhin aber iſt auch dieſe dafür ein offenes Zeugnis, daſs er der evangeliſchen Kirche eben keinerlei Recht und keinerlei Anteil an den Verheißungen des Herrn zugeſtand.

Es leuchtet ein, daſs ein Prälat von dieſer Richtung und Stimmung ſich in den neueren oft ſo verwickelten Beziehungen nur ſchwer zurechtfinden konnte, und wir brauchen daher nicht noch nach einer ſpeziellen Urſache der Amtsniederlegung zu ſuchen, welche der Freiherr Droſte im J. 1820 erklärte. Seitdem gewannen die Verhältniſſe eine friedlichere Geſtaltung, namentlich wurden nunmehr auch die theologiſchen Vorleſungen an der Akademie zu Münſter wider eröffnet. Der Freiherr Droſte aber wandte die Zeit ſeiner Muße beſonders der Pflege des Hauſes der barmherzigen Schweſtern, welches er begründet hatte, und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten zu, wie denn namentlich in dieſer Zeit von ihm zwei Schriften: „Ueber das innere Gebet" und: „die barmherzigen Schweſtern", erſchienen ſind. In dieſes ſein zurückgezogenes Verhalten brachte auch ſeine Ernennung zum Weihbiſchofe von Calama, welche nach der Erhebung ſeines Bruders *) auf den münſterſchen Biſchofsſtul erfolgte, keine Änderung, und erſt nach einem Jarzehnt tritt er wider in den Vordergrund der Ereigniſſe. Bevor wir ihm dahin folgen, müſſen wir darſtellen, wie ſich inzwiſchen die Verhältniſſe geſtalteten, in welche er ſpäter ſo weſentlich eingegriffen hat.

Wie wir bereits erwänt haben, hatte ſich das Verhalten der Organe der Kirche in der Angelegenheit der gemiſchten Ehen weſentlich verſchärft; namentlich hatten, wie bemerkt, die Generalvikariate in Aachen, Deutz, Münſter und Trier

*) Kaſpar Maximilian, geb. 1770, ſeit 1795 münſterſcher Weihbiſchof und bekannt durch eine Vertretung des Papſtes auf dem napoleoniſchen Nationalconcilium von Paris (1811), — ſeit 1825 Biſchof von Münſter, † 1846.

den Geistlichen die Assistenz bei der Abschließung der gemischten Ehen und selbst das Aufgebot wider untersagt, falls nicht die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben gesichert sei. Dieser Maßregel gegenüber hätte die Regierung zunächst die Einsegnung der Ehen schlechthin anbefehlen können, und es hat nicht an hitzigen Freunden gefehlt, die ihr die Unterlassung einer solchen Maßregel als Schuld angerechnet haben. Indessen wird das besonnene und umsichtige Urteil immer nur dahin ausfallen können, dass der Zwang zur Einsegnung, die onehin zur Wesenheit der Ehe gar nicht gehört, nur eine Gewalttat gewesen sein würde. Hinwiderum ein anderer Weg wäre gewesen, die Abwehr des Unrechts zunächst der eigenen Kraft der evangelischen Kirche, deren Existenz eben durch die Forderungen des römischen Klerus immer aufs neue in Frage gestellt war, zu überlassen und eventuell für die Kollisionsfälle die bürgerliche Eheschließung in den westlichen Provinzen allgemein zu gestatten. Dieses Mittel lag aber den Vorstellungen der Statsregierung im allgemeinen fern, in denen die evangelische Kirche als eine individuelle, durch die Kraft ihres eigenen Prinzipes getragene und gehaltene Lebensordnung damals noch gar keine Stätte hatte *). So wurde denn ein mittlerer Weg gewält, welcher darin bestand, dass man ein für die östlichen Provinzen bestehendes Gesetz vom J. 1803, nach welchem die Erziehung der Kinder in der Konfession des Vaters geschehen soll und zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Teil den andern durch Verträge verpflichten darf, im J. 1825 auf die westlichen Provinzen übertrug (Rheinwald III, 419 folg.). Der einzig mögliche Sinn dieser Maßregel war der, dass die Geistlichen nicht ein Versprechen der katholischen Kindererziehung zur Bedingung der Einsegnung machen sollten. Allein eine nachhaltige Hilfe wurde nach der eben angedeuteten Richtung hin dadurch nicht erzielt, weil die Geistlichen zwar kein Versprechen mehr forderten, jedoch die Trauung one Erklärung eines Grundes verweigerten, wenn das Versprechen nicht freiwillig gegeben wurde. Die Regierung suchte deshalb das, was sie mit ihren eigenen Mitteln nicht zu erlangen vermocht hatte, durch die Autorität der Kirche zu erreichen, indem sie die Bischöfe veranlasste, sich an den Papst zu wenden und von diesem eine nähere Weisung zu erbitten **). Hierauf erging das Breve Literis altero vom 25. März 1830 (Rheinwald III, 420), dessen Inhalt sich in folgenden Sätzen widergeben lässt: 1) Das Eingehen einer gemischten Ehe ist einem Katholiken eine Sünde und es sollen deshalb namentlich katholische Frauenzimmer vor solchen Verbindungen gewarnt werden. 2) Gehen Katholiken nichtsdestoweniger solche Ehen ein, so sollen namentlich ausgesprochene Censuren über sie nicht verhängt werden, 3) der Geistliche soll aber jedes Aktes, der auf eine Billigung solcher Ehen bezogen werden könnte, sich enthalten und bei dem Abschlusse nur passive Assistenz leisten. 4) Auch solche gemischte Ehen, welche nicht vor einem katholischen Geistlichen geschlossen sind, sollen fortan für gültig erachtet werden, und für die bereits eingegangenen wird die geeignete Remedur in Aussicht gestellt. Dass diese Bestimmungen im Vergleich mit dem, was sonst die Päpste über die gemischten Ehen ausgesprochen haben, einen wesentlich milderen Geist bekundeten, war gewiß. Gerade in betreff des wichtigsten Punktes aber, nämlich der Bedingung der katholischen Kindererziehung, enthielt das Breve keine positive Bestimmung, vielmehr war es, wie auch sonst in wichtigen und verantwortlichen Angelegenheiten geschehen ist, in Mittelausdrücken gehalten, sodass es über eine mildere Praxis allenfalls hinwegzusehen schien, wärend nötigenfalls auch die strengere Meinung sich darin widerfinden konnte. Daneben aber erging noch eine Instruktion des Kardinals Albani vom 27. März 1830 (Rheinwald III, 423), welche zwar ebenfalls keine direkte Anweisung enthielt, jedoch zugleich den Bischöfen eröffnete, dass in dem Breve die bei dergleichen Dispensationen früher

*) Über diese Verhältnisse s. Meyer in den preußischen Jahrbüchern Bd. 40, S. 174 fg. (zum teil aktenmäßige Mitteilungen).

**) Über diese und die folgenden Vorgänge finden sich wesentliche Ergänzungen in Chr. C. J. Frh. von Bunsen, aus seinen Briefen, deutsch von Nippold 1, 275 fg, 411 fg., 454 fg., 547 fg.

geforderten Bedingungen nicht aufgegeben ſeien. War es alſo die Abſicht geweſen, eine ausdrückliche Sanktion deſſen zu erlangen, was die Verhältniſſe der Regierung als wünſchenswert erſcheinen ließen, ſo war dieſelbe verfehlt worden. Die Regierung ſuchte deshalb, als ſie auch durch fortgeſetzte diplomatiſche Verhandlungen ein günſtigeres Ziel zu erreichen nicht vermochte, mit den Biſchöfen über eine Auslegung des Breve ſich zu verſtändigen, welche ihren Wünſchen gemäß war. Zu dieſem Zwecke eröffnete ſie durch ihren Geſandten beim päpſtlichen Stule, Geh. Legationsrat Bunſen, zunächſt mit dem Grafen Spiegel, der ſich um den Preis gewiſſer Konzeſſionen geneigt finden ließ, eine Verhandlung, und gelangte ſo zu einer Einigung, der hinterher auch die übrigen Biſchöfe beitraten. In dieſer Konvention (Rheinwald III, 428) war von dem Grundſatze ausgegangen, daſs von ſeiten der Biſchöfe alles, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten ſei, vorgenommen und alles nicht ausdrücklich vorgeſchriebene unterlaſſen werden könne, und es war demgemäß bedungen, daſs die Geiſtlichen fortan das Verſprechen der katholiſchen Kindererziehung nicht mehr fordern und die paſſive Aſſiſtenz auf die Fälle beſchränken ſollten, wo ſich bei Eingehung der gemiſchten Ehen religiöſe Leichtfertigkeit kundgäbe. Zugleich war, da ſonach eine ſpezielle Kognition überhaupt nicht mehr ſtattfinden ſollte, auch der Wegfall der Dispenſation von dem Ehehinderniſſe der Konfeſſionsverſchiedenheit verabredet. Hiernach wurde in der Erzdiözeſe am 22. Oktober 1834 das Generalvikariat mit Inſtruktion verſehen (Rheinwald l. c. 434), und es ſchien, als ſei nunmehr der Friede auf den günſtigſten Grundlagen geſichert. Nur trug leider die Konvention den Keim ihrer Zerſtörung in ſich, weil ſie von dem Standpunkte des Kirchenrechts aus, ſo man nur in dasſelbe nicht Anſchauungen hineinträgt, die ihm fremd ſind, an einer unheilbaren Nichtigkeit laborirte. Es iſt allerdings war, daſs zu Zeiten die Kurie ſtillſchweigend zugeſehen hat, wenn die ſtrengen Satzungen über die Ehen mit den Ketzern um der Not der Verhältniſſe willen nicht vollſtändig befolgt werden konnten, und die Deklarationen der Kongregation del Concilio, die z. B. in Richters größerer Ausgabe der Trienter Beſchlüſſe zuſammengeſtellt ſind, beweiſen es deutlich genug, daſs ſie da, wo für die Katholiken nachteilige Folgen davon zu befürchten waren, mit großer Vorſicht vermied, die Konſequenzen ihres Prinzips geltend zu machen. Es iſt ferner richtig, daſs in Deutſchland das ſtrenge Recht, welches den päpſtlichen Dispens forderte, nicht mehr vollſtändig in Übung war. Andererſeits aber konnte es nicht verkannt werden, daſs das, was im vorliegenden Falle geſchah, weit über die Befugniſſe hinausging, welche den Biſchöfen gegenüber dem Papſte und der allgemeinen Geſetzgebung zugeſtanden ſind, und daſs es nicht wol möglich war, die bedungenen Sätze durch das Breve zu rechtfertigen, mit dem ſie vielmehr zum teil im Widerſpruch ſtanden. In der Tat war alſo mit Gewiſsheit anzunehmen, daſs der römiſche Hof die Konvention vernichten werde, ſowie er von ihr Kenntnis erlangt habe, ihr Erfolg war alſo durch die Geheimhaltung bedingt, die zu bewaren einer Unmöglichkeit gleichkam. Für die Regierung aber konnte aus ihr ebendeshalb nicht die Hoffnung auf einen dauernden Frieden, ſondern nur eine Störung ihres Verhältniſſes zu dem römiſchen Hofe erwachſen, die denn auch ſpäter reichlich genug eingetreten iſt, wie wir bald ſehen werden.

Aber auch nach einer anderen Seite bereitete ſich eine folgenreiche Verwickelung vor. Es muſste zugeſtanden werden, daſs in den widerhergeſtellten Diözeſen nur ein geringes Maß theologiſcher Bildung gefunden wurde, und ſelbſt die Abwendiggeſinnten muſsten anerkennen, daſs die preußiſche Regierung auch dieſem Mangel Abhilfe zu ſchaffen ſich redlich bemüht hat. Daſs ſie die Wiſſenſchaftlichkeit förderte, wo ſie ſie fand, war eben nur natürlich, und die Begünſtigung, deren ſich die Hermesſche Richtung in Theologie und Philoſophie erfreuen durfte, ergab ſich ſo von ſelbſt, wie denn auch Graf Spiegel, nachdem er zum Erzbiſchof von Köln befördert war, Hermes großes Vertrauen ſchenkte und ſeines Rates ſich oft bediente. Daſs der Freiherr Droſte anderer Geſinnung geweſen ſei und namentlich an Hermes' Rechtgläubigkeit gezweifelt zu haben ſcheine, iſt oben ſchon bemerkt worden. Dies war indeſſen jedenfalls nur erſt eine nicht zur Klarheit gediehene beſondere

Meinung, und im allgemeinen wurde Hermes nicht nur nicht für ketzerisch, sondern gerade entgegengesetzt für einen ausgezeichneten rechtgläubigen Theologen gehalten, worüber amtliche Beweise vorliegen. Dagegen war das gewiss, dass Hermes die Lehrstüle mit seinen Anhängern ausschließlich zu besetzen bemüht war, sodass, nachdem Gratz und Seber von ihren Professuren in nicht sehr freundlicher Weise entlassen waren, die Fächer der Theologie und des Kirchenrechts von der neuen Richtung allein beherrscht wurden (Irenäus, S. 28 ff.). Um so öfter tauchten nun Zweifel an der Rechtgläubigkeit derselben auf, und als die Regierung, wol um auch den Gegnern gerecht zu werden, den Professor Klee, einen Schüler von Liebermann, berufen hatte, steigerten sich die Angriffe um so mehr, während die Angegriffenen im Bewusstsein einer gedeckten Stellung die Verteidigung in einer Weise fürten, welcher mit Recht der Vorwurf des Übermutes gemacht werden durfte. Obschon nämlich Hermes im J. 1831 gestorben war, durften doch seine Anhänger und Schüler der fortdauernden Gunst des Erzbischofs sich erfreuen, ja es wurde der Fakultät sogar eine Art päpstlicher Anerkennung zu teil, insofern ein Breve vom 11. Aug. 1832 die faktisch bestehenden Verhältnisse guthieß. Um so heftiger regte sich die Reaktion nicht bloß in der Presse (besonders der Aschaffenburger Kirchenzeitung), sondern man wusste auch einen großen weltlichen Hof in das Spiel zu ziehen und durch diesen in Rom die geeigneten Anregungen ergehen zu lassen. Gewiss ist demnächst, dass der Nuntius in München Auftrag erhielt, das Gutachten eines gelehrten unbefangenen Mannes zu erfordern, und dass zu diesem Geschäft der Professor Windischmann ausersehen wurde, der zu den Hauptgegnern gehörte, ja warscheinlich die Agitation gegen Hermes selbst angestiftet hatte (vgl. die offiz. Andeutungen bei Rheinwald III, 537). In welchem Lichte hiernach die Hermessche Philosophie in Rom erscheinen musste, ist leicht zu denken, und es darf daher auch nicht wunder nehmen, dass der Papst in der angeblich von ihm selbst konzipirten Bulle Dum acerbissimas vom 26. September 1835 eine Lehre verdammte, von der ihm gemeldet worden war, dass sie „tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo, tamquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem . . .“ (Rheinwald I, 11). Dieser Erlass war, da für ihn die altherkömmliche Form der Promulgation durch öffentlichen Anschlag in Rom gewält worden war, weder der Regierung vorgelegt noch dem Kapitularverweser mitgeteilt worden, sondern die erste Kunde von ihm gelangte aus Belgien in die Rheinlande, wo er unter den Anhängern der Hermesschen Richtung begreiflich genug schon auch deshalb Besorgnisse erregte, weil kurz vor dem Erlass der Bulle (2. Aug.) Graf Spiegel gestorben war, und mithin alles darauf ankam, wer an seine Stelle von dem Kapitel werde gewält werden. Und diese Besorgnis erwies sich bald genug nur zu sehr als begründet, denn am 1. Dez. 1835 wurde der Freiherr Droste, Weihbischof von Calama, der alte Widersacher von Hermes, von dem Kapitel und zwar infolge einer Einwirkung der Regierung erkoren.

Auch dieser Schritt hat Anlass zu vielerlei Vermutungen und ungünstigen Deutungen gegeben. Wenn indessen die Statsschrift der Regierung versichert, dass die persönliche Frömmigkeit des Freiherrn Droste und dessen Verdienste um das Institut der barmherzigen Schwestern den Impuls zur Einwirkung auf die Wal des Kapitels gegeben habe, so haben wir nicht nur keinen Grund, nach einer anderen Erklärung zu suchen, sondern wir können hier noch zur Bestätigung bemerken, dass sicherem Vernehmen nach ein Mann, der in Werken hingebender Barmherzigkeit des Christen schönste Zier fand und auch nach dieser Richtung hin sich ein unvergängliches Gedächtnis bereitet hat, auf die Erwälung des Freiherrn Droste von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Dabei wurde freilich auch erwogen, dass das frühere Verhalten dieses Prälaten wol Bedenken zu erregen geeignet sei. Allein zunächst hoffte man, dass gereiftere Lebenserfarungen und die Übung christlicher Werke mildernd auf ihn eingewirkt haben würden, und andererseits wurde wenigstens in einem Punkte, nämlich in Beziehung auf die ge-

miſchten Ehen, eine Garantie für die Zukunft zu ſchaffen verſucht. Der Miniſter ließ nämlich durch den Domherrn Schmülling dem Prälaten die Frage vorlegen, ob er, im Fall er auf einen biſchöflichen Stul erhoben werden würde, nicht allein das in betreff der gemiſchten Ehen getroffene Übereinkommen vom 19. Juni 1834 nicht angreifen oder umſtoßen, ſondern vielmehr ſolches aufrecht zu erhalten und nach dem Geiſte der Verſönung, der es eingegeben habe, anzuwenden bereit und befliſſen ſein werde? Hierauf antwortete derſelbe: „daſs er ſchon lange gewünſcht habe, es möge ſich ein Weg finden laſſen, die überaus ſchwierige Angelegenheit der gemiſchten Ehen zu beſeitigen; daſs er mit Freuden die Erfüllung dieſes Wunſches vernommen habe, und daſs er ſich wol hüten werde, jene gemäß dem Breve vom Papſte Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten, oder gar, wenn ſolches tunlich wäre, anzugreifen oder umzuſtoßen, und daſs er dieſelbe nach dem Geiſte der Liebe und der Friedfertigkeit anwenden werde“ (Rheinwald, II, 318. 320), und es ſchien alſo, daſs man wenigſtens in dieſem einen Punkte des Friedens gewiſs ſein könne. Wie bitter dieſe Hoffnung der Regierung getäuſcht worden iſt, wird uns ſogleich entgegentreten. Es waren damals böſe Zeichen am Himmel, das rote Buch hatte über den Stat ſein Zetergeſchrei erhoben und den Kampf der Majeſtät der Kirche gegen das Majeſtätsrecht des States verkündigt, in welchem auch der neuerwälte Erzbiſchof eine folgenreiche Rolle ſpielen ſollte.

Als derſelbe ſein Regiment antrat, wurde den Diözeſanen ſofort das Wehen eines anderen Geiſtes fülbar. Es war nicht mehr jene weltmänniſche Freundlichkeit und Klugheit, welche das Regiment fürte, ſondern ein ſchroffes herriſches Weſen one Geduld und Liebe und ein unbeugſamer Widerwille gegen den verſtorbenen Erzbiſchof und deſſen Werke. Wir müſſen es uns verſagen, die Züge, welche als Beweiſe für dieſes Urteil in nicht geringer Anzal veröffentlicht worden ſind, hier widerzugeben; und enthalten uns namentlich, von einem um Oſtern 1837 angeblich zu Lyon chez Jules Charlier erſchienenen Commonitorium ad archiepiscopum Coloniensem Gebrauch zu machen. Dagegen können wir nicht umhin, aus einem Berichte, welchen das Metropolitankapitel am 22. Nov. 1837 an den Papſt erſtattet hat, die folgende Stelle auszuheben, welche eine offenbar ſehr milde Charakteriſtik des Prälaten enthält: „Paucis fere ad eum aditus patebat; plurimis ac doctioribus peritioribusque viris diffidere eorumque consilia spernere videbatur, quum ipse vel ob solam jam aetatem provectam administrandae tam amplae eique minus notae dioecesi solus vix sufficere posset; plures atque imprimis presbyteros juniores morosius et minus canonice tractabat . . . pluraque prius ac praecipue ab antecessore piae memoriae ad utilitatem et gloriam ecclesiae catholicae bene, legitime ac laboriose instituta turbare conabatur, ita ut ejus administrandi ratio non aedificandi studium, sed quasi destruendi speciem prae se ferret“ (Rheinwald, III, 556). Dieſe Gemütsrichtung trat denn auch beſonders im Verkehr mit der Statsregierung gerade ſo hervor, wie dies früher geſchehen war; ja unter der Einwirkung einer aſketiſchen Frömmigkeit, welche oft genug den Blick verengert, hatte ſie ſich weſentlich verſchärft und verbittert. Auch jetzt wider waren die gemiſchten Ehen der Stein des Anſtoßes, und die Regierung ſah ſich oft genug veranlaſst, den Erzbiſchof an die Konvention zu mauen, deren Billigung die Bedingung ſeiner Erhebung geweſen war. Zunächſt nun ſtellte derſelbe die Gültigkeit der Vereinbarung und der auf ſie gegründeten Inſtruktion nicht in Abrede, ſondern er nahm nur in einzelnen Punkten eine veränderte Auslegung in Anſpruch, wie dies z. B. noch eine an den Aachener Dompropſt Cläſſen gerichtete Verfügung vom 25. Dez. 1836 darlegt (Rheinwald II, 856). Später aber ſprach er es one Rückhalt aus, daſs er die Inſtruktion nur befolgen werde, ſoweit ſie dem Breve gemäß ſei, wärend er das von ihm dem Miniſter gegebene Verſprechen durch die Behauptung zu entkräften ſuchte, daſs er die Konvention gar nicht gekannt und nur der Verſicherung des Miniſters, dieſelbe ſei in Gemäßheit des Breve verfaſst, Glauben geſchenkt habe (vgl. die Schreiben an den Grafen Stolberg vom 18. Sept. 1837

und an den Minister v. Altenstein vom 31. Okt. dess. Jares bei Rheinwald III, 444, 447). Wie sehr dieses Versaren den Unwillen der Regierung erregt habe, werden wir später sehen; hier aber müssen wir noch bemerken, dass der Erzbischof in der Reaktion gegen das von der Regierung mit so großer Mühe zu stande gebrachte Werk nicht allein stand; denn schon im Mai 1836 hatte die Aschaffenburger Kirchenzeitung durch Mitteilung einer offenbar aus der Instruktion an die General-Vikariate geschöpften „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta" Lärm geschlagen (Rheinwald II, 317) und der römische Stul hatte noch einige Monate früher in einer an den preußischen Ministerresidenten gerichteten Note die angeblich von dem verstorbenen Erzbischofe unterzeichnete Instruktion zum Gegenstande einer Beschwerde gemacht, auf welche der Minister am 15. April nur zu erwidern sich veranlasst sah, dass eine von dem Erzbischof den Suffraganen erteilte Instruktion nur in der Einbildung oder Bosheit des Denunzianten existire, und dass, wenn die Bischöfe sich über die Ausfürung des Breve verständigt hätten, es ihre Sache sei, davon dem Papste Rechenschaft zu geben *) (Rheinwald II, 321 ff.). Und eine Kommunikation nach dieser Seite hin fand wirklich statt, indem auf Veranlassung des Ministers sowol der Erzbischof als seine Suffraganen Schreiben an den Papst richteten, deren Zweck es war, sein durch irrige Nachrichten und boshafte Zuträgereien aufgeregtes Gemüt zu beruhigen (Rheinwald II, 349 ff.). Indessen war auch dieser Schritt nicht von Erfolg, ja wir dürfen annehmen, dass gerade die Stimmung des römischen Hofes dazu beigetragen habe, den Erzbischof in jenem sich immer mehr verschärfenden Widerspruche gegen die Konvention zu befestigen.

Hatte nun schon die Frage der gemischten Ehen Anlass zur Störung eines guten Vernehmens gegeben, so geschah dies fast noch mehr durch das Versaren des Erzbischofs gegen die Hermesianer. Die Regierung hatte ihrerseits sich bemüht, durch die geeignete Einwirkung auf die Bonner Professoren eine dem offenkundigen Urteile des Papstes widerstrebende Lehrweise zu hindern, und der Erzbischof seinerseits ließ im Anfang die Dinge gehen, one irgendwie einzugreifen. Im November 1836 aber begann eine Reihe von Maßnahmen, die selbst da, wo sie im Recht begründet waren, durch ihre Form sich anstößig und verletzend erwiesen. Zunächst galt es dem Organ der Hermesianer, der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, deren Censur vom Erzbischof unter der hier sehr bedenklichen Berufung auf das Tridentinum bei Geldbuße und Bann in Anspruch genommen wurde (Irenäus S. 123). Ein anderes Mal musste sich eine von dem Professor Braun vorbereitete Ausgabe der bekannten Schrift von Muratori: De ingeniorum moderatione in religionis negotio, eine Censur gefallen lassen, in deren Folge sie gar nicht in der Erzdiözese gedruckt werden konnte. Endlich wurden im Januar 1837 die Beichtväter der Stadt Bonn instruirt, ihren Beichtkindern zu eröffnen, dass niemand die Schriften von Hermes lesen und kein Theolog Vorlesungen hören dürfe, welche diesen Schriften gemäß seien (Rheinwald III, 442). Teils dieser Vorgang, teils die Einwendungen, welche der Erzbischof gegen die Vorlesungen einiger Hermesianer erhoben hatte, bewogen die Regierung, durch den Kurator der Universität Bonn den Versuch einer Vermittelung machen und namentlich den Erzbischof auffordern zu lassen, dass er entweder den der Hermesschen Irrtümer verdächtigen Professoren zum Zwecke ihrer Rechtfertigung persönliches Gehör gewären, oder eine schriftliche Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit entgegennehmen oder wenigstens ihnen die Punkte bezeichnen möge, in denen er ihre Orthodoxie bezweifle, denn noch war keiner der der Irrlehre bezüchtigten Männer von ihm, wie es einer warhaft geistlichen Obrigkeit gezieмt hätte, näher befragt und zurecht gewiesen worden, obschon er darum oft gebeten worden war. Auch dieser Versuch, ihn auf den Weg der Gerechtigkeit und Liebe zu lenken, blieb jedoch one Erfolg, wenn man nicht etwa als solchen

*) Die weiteren Verhandlungen zwischen dem Gesandten und der Kurie darzulegen, gehört nicht in den Kreis unserer Aufgabe; wir verweisen deshalb nur auf die Noten bei Rheinwald II, III.

eine Reihe von Thesen gelten lassen will, welche den zur Seelsorge zu approbirenden und anderen des Irrglaubens verdächtigen Priestern zur Unterschrift vorgelegt werden und, wie es scheint, den rechtgläubigen Standpunkt gegenüber den hermesianischen Irrtümern darlegen sollten (Theses neoapprobandis et aliis presbyteris . . . propositae, bei Rheinwald III, 461). Diese Urkunde war, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, schon von dem formellen Standpunkte aus von nicht geringem Interesse, insofern sie die Frage rege machte, ob es einem einzelnen Prälaten wol gestattet sei, neben der offiziellen noch eine zweite allgemeine Glaubensformel einzuführen. Sie hat aber auch noch außerdem eine große Bedeutung, indem sie offenbar die Absicht des Erzbischofs bekundete, der Statsregierung die Intercession in einer Frage, die das Schicksal der von ihr früher unter Mitwirkung der geistlichen Obrigkeit berufenen Lehrer so nahe berürte, unmöglich zu machen. Sie fordert nämlich von den Priestern das Gelöbnis des unbedingten Gehorsams in allen die Lehre und Disziplin berürenden Dingen und das Versprechen, von dem Erzbischof an niemand anders als an den Papst appelliren zu wollen, womit augenscheinlich die Einwirkung der Regierung ausgeschlossen werden sollte. Dies freilich war von dem römischen Standpunkte aus, welcher der weltlichen Gewalt keinerlei Recht in geistlichen Dingen zusteht, nur konsequent. Andererseits aber ist es in dem deutschen und im französischen Statsrechte von jeher als ein Recht der Statsregierungen angesehen worden, in Fällen des Missbrauches der Gewalt von seiten der Organe des Kirchenregimentes vermittelnd einzuschreiten, und um so weniger war es der Regierung zu verdenken, dass dieser Schritt des Erzbischofs in ihr nicht geringe Besorgnis erregte, als er gegen Ende Mai ihr bekannt wurde. Und dazu hatte sich inzwischen noch anderweite Veranlassung genug gefunden, denn in Bonn steigerte sich die Aufregung immer mehr, und nur notdürftig wurde die Ruhe äußerlich dadurch erhalten, dass die Regierung den Professoren und Lehrern beider Richtungen das Versprechen abnahm, sich bei allen Handlungen ihres Lehramts der Erwänung der Hermesschen Schriften und der päpstlichen Bulle, sowie jeder Polemik für oder wider das Hermessche System zu enthalten (Rheinwald II, 442). Dazu kam das fortgesetzte, jeder Verständigung unzugängliche Verhalten des Erzbischofs gegen die Lehranstalten der Diözese. Derselbe hatte einigen Studirenden eröffnet, dass von den der Theologie Beflissenen keine anderen Vorlesungen als die des Theologen Klee und des Kanonisten Walter gehört werden dürften, und die Folge dieser Weisung war es, dass im Anfange des Sommerhalbjares die Alumnen des Konviktoriums, als ihnen die von ihnen zu hörenden Vorlesungen bezeichnet werden sollten, gegen die Weisungen ihrer Lehrer sich ungehorsam bezeigten und schließlich bis auf wenige austraten. In änlicher Weise wurde das Priesterseminar in Köln gestört, indem der Erzbischof die Vorlesungen zum größten Teil untersagte und dafür in seiner eigenen Kurie durch zwei kölnische Priester den Alumnen Vorträge halten ließ, welche der Oberpräsident inhibirte, weil für die beauftragten Lehrer die Approbation der Statsregierung nicht nachgesucht worden war (Rheinwald III, 501).

Wärend sich so die Verhältnisse mehr und mehr verwickelten, hatte die Regierung es nicht versäumt, auf vertrautem Wege an den Prälaten mancherlei Vorstellungen und Warnungen richten zu lassen, und als sie noch zuletzt den damaligen Regierungspräsidenten zu Düsseldorf, Grafen Stolberg, mit einem Vermittelungsversuche beauftragte, zeigte sie schon durch die Wal dieses dem Bischofe befreundeten Mannes, wie sehr sie zur Rücksichtnahme geneigt sei. In der Tat schien es denn auch, als ob diesmal ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten, denn der Erzbischof ließ sich zunächst, soviel die Hermesianer betraf, zu einem Abkommen geneigt finden, welches einerseits das auf die Lehrer und das Konviktorium gelegte Interdikt, sowie die Verpflichtung auf die Thesen beseitigen, andererseits aber der päpstlichen Censur über die Hermessche Philosophie diejenige Wirkung sichern sollte, welche sie gehabt haben würde, wenn sie nicht durch einen der Regierung nicht vorgelegten und nicht publizirten päpstlichen Erlass, sondern durch den Index librorum prohibitorum erfolgt wäre (was bekanntlich bereits am 7. Jan. 1836 geschehen war, Rheinwald II, 1). Um vieles schwieriger war es,

über den zweiten Hauptpunkt zu einer ſelbſt nur vorläufigen Einigung zu gelangen. Indeſſen öffnete ſich nach langen mühſamen Verhandlungen, in denen die Unverſönlichkeit der beiderſeitigen Standpunkte deutlich genug zu Tage getreten war, auch hier eine günſtigere Ausſicht, indem der Erzbiſchof in einer unter Mitwirkung des Miniſterreſidenten Bunſen am 16. Sept. abgehaltenen Konferenz ſich bereit zeigte, dem Grafen Stolberg ſchriftlich zuzuſichern, daſs er die gemäß dem Breve und der Inſtruktion an das Generalvikariat im Jar 1834 feſtgeſtellte Praxis beſtehen laſſen und in dem dadurch feſtgeſtellten Geſchäftsgange nichts ändern werde (vgl. das Protokoll bei Rheinwald III, 438). Schon am folgenden Tage erklärte er aber, daſs er ſo viel als möglich das Breve und die Inſtruktion befolgen, wo aber beide nicht zu vereinigen ſeien, ſich nach dem Breve richten werde. Zugleich lehnte er jede weitere mündliche oder ſchriftliche Beſprechung über dieſen Gegenſtand ab, weil er von der gegebenen Erklärung nicht abgehen könne, und ſich nicht in den Fall ſetzen wolle, auf ſeinem Totenbette widerrufen zu müſſen, wie dies ſchon im November des Jares 1836 der trierſche Biſchof von Hommer getan hatte (Rheinwald II, 358). Nachdem in dieſer Weiſe die Verhandlungen ſich zerſchlagen hatten, machte der Miniſter am 24. Okt. einen letzten Verſuch in einem ernſten Schreiben, welches den Erzbiſchof an das von ihm gegebene Verſprechen mante, ihm die Unvereinbarkeit ſeines Standpunktes mit den Landesgeſetzen und dem Statsintereſſe darlegte, und ſchließlich auf die Reſignation als das Mittel, den beſchloſſenen Repreſſivmaßregeln zu entgehen, hindeutete (Rheinwald III, 446). Aber auch auf dieſe letzte Eröffnung erwiderte der Prälat abweiſend, indem er zunächſt geltend machte, die Hermesſche Angelegenheit ſei rein kirchlich. In Beziehung auf die Kontroverſe wegen der gemiſchten Ehen widerholte er, unter Bezugnahme auf die Pflicht des biſchöflichen Amtes, ſeine Erklärung vom 17. Sept., mit der Behauptung, in dem vor ſeiner Wal von ihm gegebenen Verſprechen ſei von der Inſtruktion an die Generalvikariate gar nicht die Rede geweſen. Endlich nahm er für ſich die Gewiſſensfreiheit in Anſpruch und verwarte ſich gegen die Verletzung der Rechte der katholiſchen Kirche und die Beſchränkung der freien Ausübung der katholiſchen Kirchengewalt, indem er, unter Ablehnung der ihm zugemuteten Amtsniederlegung, in weltlichen Dingen Gehorſam gelobte (Rheinwald III, 447).

Nunmehr näherten die Dinge ſich raſch ihrem Ende. Der Prälat wurde am 20. Nov. nach Minden abgeſürt und ein Publikandum der Miniſter der geiſtlichen Angelegenheiten, der Juſtiz und des Innern legte die Gründe dieſer Maßregel dar und verbot zugleich unter Androhung von Strafen den Geſchäftsverkehr zwiſchen dem Erzbiſchof und den Angehörigen der Diözeſe (Rheinwald III, 447). Demnächſt publizirte die Regierung am 25. Nov. eine urkundliche Darlegung des Sachverhältniſſes (Rheinwald III, 379), wärend nur wenige Tage ſpäter der Papſt in einer feierlichen Allokution ſeinen Schmerz über die der Kirche angetane Unbill bekundete (Rheinwald III, 5). Daneben erſchien von ſeiten des römiſchen Hofes eine Statsſchrift, welche die „Darlegung" widerlegen ſollte und mit Geſchick die wunden Stellen in dem Verfaren der Regierung andeutete. Das Volk ſelbſt blieb — obſchon es an Verſuchen zur Aufregung nicht fehlte — dennoch im ganzen ruhig, denn noch war es nicht gelungen, die Maſſen ſo zu fanatiſiren, wie dies ſpäter und zwar gerade mit Hilfe der von uns geſchilderten Ereigniſſe geſchehen iſt. Deſto lebhafter war der Kampf im Gebiete der Litteratur, und in mehr als zweihundert größeren und kleineren Schriften wurde die große und ſchwere Frage, wo das Recht liege, vom Standpunkte bald des kanoniſchen Rechts, das jeden Frieden mit dem State, der nicht eine Unterwerfung desſelben iſt, ausſchließt, bald des abſtrakten Jus circa sacra und der Polizei behandelt. Die Einen (voran der Altmeiſter der Romantik, Görres, im „Athanaſius", Regensburg 1838) umgaben den Prälaten mit der Glorie des Märtyrertums, und gerade entgegengeſetzt züchtigten andere ihn und ſeinen Kaplan Michelis als die Erzfeinde und Verderber des gemeinen Weſens. Der letztere, ein unbedeutender junger Prieſter, hatte einige Jeſuiten in der Erzdiözeſe habilitiren wollen (Rheinwald III, 464), und es war darüber ein großer Schreck, der weſentlich auch dazu

beitrug, einem Teile der Gegenschriften, besonders von evangelischer Seite, jene unfruchtbare Richtung zu geben, die, anstatt gründlich die Tatsachen zu prüfen und mit dem Rechte zu vergleichen, vielmehr alles getan zu haben glaubt, wenn sie dem Gegner die Stichworte Jesuitismus und Ultramontanismus entgegenwirft. Wir nun unsererseits hoffen, im Verlaufe dieses Artikels bewiesen zu haben, dass wir diesen Standpunkt nicht teilen. Andererseits aber dürfen wir auch nicht in umfassende rechtliche und politische Erörterungen eingehen, für die es hier an Raum gebricht. Wir begnügen uns also mit den folgenden Bemerkungen, indem wir, soviel die persönliche Seite der Frage anlangt, lediglich auf die vorstehende Darstellung verweisen.

Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegfürung des Erzbischofs griff, vollzag sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nötig hielt, und es war dies nichts neues und unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand gibt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit von dem State in Anspruch, und wenn sie dabei dem State in weltlichen Dingen untertänig zu sein versichert, so tut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des States anfängt. Wenn nun dagegen der Stat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des States und der Kirche in Konflikt kommen, sa kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter gibt, nur die äußere Macht des States entscheiden und es kann hier auch zu einer tätlichen Hinderung statsfeindlichen Gebarens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Zittern und mit dem ungetrübtesten Bewusstsein des eigenen Rechtes, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Natwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles varhanden, was die Berürung mit dem Prälaten unleidlich machte, ja es war augenscheinlich, dass auf ein friedliches Ayskommen mit ihm nicht gehofft werden dürfe. Hinwiderum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischaf den Bruch der van ihm vor seiner Erwälung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, dass derselbe jenes Versprechen one Rückhalt und mit valler Kenntnis des Sachverhaltes gegeben habe, und dass seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sei, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, wärend der Gegenstand der Zusage, die Konvention über die Ausfürung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deshalb gerügt wurde, weil die Bulle Dum acerbissimas, auf welche dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publizirt worden sei, so konnte wol der Zweifel entgegengehalten werden, ob auch dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schanenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Statsgesetze in Widerspruch gesetzt haben würde. Zu der römischen Kirche das rechte Verhältnis zu finden, ist zumal da, wo neben ihr die evangelische Kirche mit gleichem Recht besteht, eine der schwersten Aufgaben, die Gott an die Lenker der Staten gestellt hat. Wenn wir aber z. B. in der Instruktion, welche der Minister dem Kurator der Universität Bonn zum Zwecke einer oben auch erwänten Unterhandlung erteilte, lesen, dass das preußische Statsrecht wesentlich auf der Einheit der höchsten Gewalt beruhe, und auf dem äußeren Gebiete des freien menschlichen Handelns allein der König die oberste Quelle auch des geistlichen, d. i. des kirchlichen Rechtes sei, sa dass der geistliche Obere nur mit seinem Vorwissen und seiner Zulassung das kirchliche Leben durch Gebot und Satzungen bestimmen könne (Rheinwald III, 509), so mochte dies zwar der Lehre der Schule entsprechen, eine rechte und gerechte Grenzbestimmung aber konnte darin schwerlich gefunden werden.

In der Tat durften ſonach an die Wegfürung des Erzbiſchofs wol ſchwere Beſorgniſſe geknüpft werden. Dieſe ſind denn auch reichlich in Erfüllung gegangen, denn zunächſt war dies die Folge, daſs jener oft nahezu an den Wanwitz ſtreifende Fanatismus gegen die proteſtantiſche Regierung und die evangeliſche Kirche hervorgerufen wurde, welcher jetzt zuweilen von katholiſchen Schriftſtellern als ein erfreuliches Zeichen des ſich hebenden kirchlichen Lebens geprieſen wird, wärend er doch nur ein ſündhaftes Vergeſſen der Gebote der Religion und Sitte war. Ferner aber, und dies war das Bedenklichere, vermochte die Regierung nicht, die eingenommene Poſition zu behaupten *); indem ſie alſo zurückzugehen genötigt war, ſtärkte ſie die Reaktion der triumphirenden Kirche und gab dadurch Veranlaſſung, daſs eine Geſtaltung, die zu ihrer Entwickelung noch gar manche Zeit gebraucht hätte, ſo gezeitigt worden iſt, daſs ſie ſchon nach Ablauf eines Jarzehnts der Kirche als eine willkommene Frucht zufallen konnte. Der kölniſche Handel bezeichnet ſonach eine wichtige Phaſe in der Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Stat und Kirche. Der alte Begriff des jus circa sacra iſt in ihm nicht bloß in Preußen wankend geworden; der Stat hat ſeitdem auf viele wichtige Rechte über die Kirche verzichtet und ſich nur das Recht der Repreſſivmaßregeln vorbehalten, deſſen Bewärung erſt noch zu erwarten ſteht.

Nachdem der Erzbiſchof nach Minden abgefürt worden, wälte das Kapitel unter Berufung auf die hier entſcheidende Stelle des kanoniſchen Rechts einen Verweſer (vicarius capitularis) zur Verwaltung der Diözeſe, und es entſtand dadurch noch eine Incidentverhandlung von Intereſſe, indem der Papſt in dem Breve Ad acerbissimum vom 26. Dez. dieſen Schritt zum höchſten mifsbilligte (vgl. die Schrift: Das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in ſeinem Rechte, Köln 1838). Seitdem wurde alſo das Regiment durch den Generalvikar des Erzbiſchofs fortgefürt, wärend der letztere ſtill und nach ſeiner aſketiſchen Weiſe fromm in Minden und ſeit 1839 in Münſter lebte, wohin ſich zu wenden ihm verſtattet worden war. Inzwiſchen war einer der hauptſächlichſten Streitpunkte beſeitigt worden, indem eine Kabinetsordre vom 28. Januar 1838 (z. B. bei Müller, Lexikon des Kirchenrechts) erklärt hatte, daſs es den Geiſtlichen nur unterſagt ſei, ſich ein förmliches Verſprechen über die Erziehung der Kinder in der katholiſchen Retigion geben zu laſſen, dagegen ſeien ihnen beſcheidene Erkundigungen nicht verboten, und wenn ſie die katholiſche Trauung nicht vornehmen zu dürfen glaubten, habe zwiſchen ihnen und den katholiſchen Brautteilen mit Ausſchluſs alles Verfarens bei den Statsbehörden lediglich der Diözeſanbiſchof zu entſcheiden. In gleicher Weiſe war auch der zweite Streitpunkt beſeitigt, da die meiſten Hermeſianer ſich dem Ausſpruche des Papſtes unterwarfen, andere wenigſtens eine polemiſche Stellung nicht behaupteten. Endlich hatte Friedrich Wilhelm IV. **) im November des Jares 1841 den Erzbiſchof in einem eigenhändigen Schreiben über den Vorwurf, an politiſch-revolutionären Umtrieben teilgenommen zu haben, beruhigt; auch waren ſchon vorher in betreff des Verkehrs mit dem Papſte und des Placets der biſchöflichen Verfügungen Anordnungen getroffen worden, welche deutlich den edlen Willen, Gerechtigkeit zu üben, bekundeten. Dagegen wurde eine Rehabilitation des Erzbiſchofs nicht gewärt, vielmehr vereinigte man ſich, wie verlautet, unter bayeriſcher Vermittelung dahin, daſs der Erzbiſchof den Biſchof von Speier, v. Geiſſel, als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge annahm und ihn durch einen Hirtenbrief einfürte. Seitdem trat derſelbe nur noch als Schriftſteller hervor, indem er im Jare 1843 ältere Predigten und eine Schrift „Ueber den Frieden unter der Kirche

*) Über die ſtattlichen Velleitäten von damals finden ſich bei Mejer a. a. O. Nachrichten.

**) Über die erſten Schritte des Königs und die durch Graf Brühl gefürten Verhandlungen vgl. Bunſen a. a. O. 2, 130 ff.; Friedberg, Grenze zwiſchen Staat und Kirche, 1, 348 ff.; Mejer a. a. O. S. 194 ff. Zum Ganzen vgl. H. Schmid, Geſchichte der katholiſchen Kirche Deutſchlands S. 413 ff.

und den Staaten" erscheinen ließ, die den Standpunkt der Abhandlung von 1817 über die Religionsfreiheit, obschon one allen Anspruch auf wissenschaftliche Haltung, schärfer ausprägt und weiter ausfürt und wegen einiger zelotischer Äußerungen gegen die evangelische Kirche bereits erwänt worden ist. Im Jare 1844 ging er (zum dritten Mal) nach Rom und soll von dort schleunig abgereist sein, um der ihm zugedachten Kardinalswürde zu entgehen. Im Jare 1845 endlich ist er (19. Okt.) gestorben, und der Papst hat ihm in feierlicher Ansprache nachgerühmt, dass er durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden sei. Die vorstehende, mit dem redlichen Streben nach Warheit und Gerechtigkeit verfasste Darlegung wird unsere Leser in den Stand setzen, dieses Urteil zu prüfen. **(Mejer) Richter†.**

Drusen, ein durch erfolgreiches Streben nach politischer Unabhängkeit bemerkenswertes, in der neueren Geschichte des osmanischen States viel genanntes tapferes Bergvolk, welches mit den sogenannten Maroniten gemeinschaftlich den Libanon bevölkert, zugleich aber auch eine merkwürdige, dem Islam entsprossene, ihm jedoch innerlich ganz entfremdete religiöse Gemeinschaft bildet. Über Ursprung und Abstammung dieser immerhin ungewönlichen ethnographischen und religionsgeschichtlichen Erscheinung schwanken die Ansichten, eben deshalb, weil die zwei verschiedenen, dabei in Frage kommenden Momente meistensteils nicht gehörig geschieden werden. Am meisten hat natürlich die Meinung für sich, dass der Kern der heutigen Drusen, welche am Libanon und in dessen nächster Umgebung wonen, ebenso wie die mit ihnen in bunter Mischung angetroffenen Maroniten wirkliche Nachkommen der alten Syrer sind, wobei zeitweise Verbindung mit einzelnen Gliedern fremder Völker, besonders aber wol arabischer Stämme nicht auszuschließen sein wird. Denn gerade Bergbewoner behaupten ihre ursprünglichen Wonsitze am leichtesten und längsten. Obwol sich Kreuzfarer in dieser Gegend ansiedelten, ist doch die Behauptung, dass die Drusen Nachkommen der französischen Kolonie eines Grafen Dreux seien, rein aus der Luft gegriffen. Das Gebiet des Drusenvolkes wird zum osmanischen Paschalik von Akka gerechnet, umfasst das äußere Westgehänge des Libanon, sowie fast den ganzen Antilibanon und erstreckt sich in der Richtung von N. nach S. von Beirut bis Sur (bis zum alten Tyrus) und in der Richtung von W. nach O. vom mittelländischen Meere bis Damaskus. Die Residenz des politischen Oberhauptes, des Großemirs, ist zu Deir el Kammar (Kloster des Mondes) in der Provinz Schuf, das geistliche dagegen, der Scheikh der in die drusische Lehre Eingeweihten (Scheikh el Okkâl oder el Okul), wont nicht in demselben Orte, kommt aber häufig dorthin. Im Hauran (dem Auranitis der griechischen Schriftsteller), östlich von Palästina, vermehren sich die Drusen in neuerer Zeit sehr beträchtlich; auch um Safed, im eigentlichen Palästina, wonen dergleichen. In Ägypten, wo der drusische Religionsglaube zuerst hervortrat, soll es, z. B. in der Umgebung von Kairo, noch jetzt dergleichen geben, aber sie halten sich in tiefster Verborgenheit, weil sie hier nur als verhasste Sekte erscheinen und der weltliche Arm sie leicht erreichen könnte. Am Libanon sind sie eben nicht als Religionspartei, sondern als eine energische, freiheitsliebende Völkerschaft geduldet, obwol man recht gut weiß, dass sie nur Scheinmoslimen sind. In einem ihrer Lehrbücher wird daher auf die Frage: „Was sagen wir von Muhammed?" entschieden erklärt: „Er ist ein Satan und Hurensohn", wärend ein anderes die Frage: „Was ist's mit dem Evangelium, welches bei den Christen ist, und was sagen wir davon?" dahin beantwortet: „Das Evangelium ist war" u. s. w.

Die theologische Encyklopädie nimmt natürlich nur darum und nur insoweit ein Interesse an den Drusen, als sie eine eigene Religionspartei ausmachen, obenein in wunderlicher Durchkreuzung mit Christen zusammenwonen und durch vielfachen, zeitweise selbst innigen Verkehr denselben nahe treten. Denn obwol sie dem äußeren Bekenntnisse nach sich als Moslimen darstellen und deshalb auch von anderen, welche nicht wissen, dass sie ihrem Glauben nach Drusen sind, dafür gehalten werden müssen, sind sie im Herzen doch gegen das Christentum,

wenn auch nicht gerade freundlich, wenigſtens viel weniger feindlich geſinnt, als gegen den Islam, von welchem ſie, obſchon als ein häſslicher Auswuchs, ausgegangen ſind. Schon dieſer Umſtand ſichert ihnen die beſondere Aufmerkſamkeit der europäiſchen Chriſtenheit, zumal wenn man bedenkt, daſs noch in unſerer hochgebildeten Zeit auf der anderen Halbkugel unſerer Erde durch die Mormonen dem chriſtlichen Namen eine ähnliche Schmach wie ſeit dem 11. Jahrhundert dem Islam durch die Druſen angetan wird. Auch der Geiſtesprozeſs, welcher ſich in der Entwickelung des druſiſchen Dogmas und ſeiner inneren Bewegung kundgibt, iſt ein recht warnendes Beiſpiel dafür, daſs ein an ſich richtiger Gedanke, wenn er einmal auf einen abſchüſſigen Abweg ſich verlaufen hat und dabei bis zur äußerſten Konſequenz ausgeſponnen wird, zuletzt geradezu in Albernheit und Unſinn umſchlägt. Erwägt man nun noch, daſs hier ein furchtbarer, frevelhaft genärter Irrtum ſchon mehr als acht Jahrhunderte ſeine Opfer gefunden hat und immer noch findet, daſs er ſie gerade unter dem nüchternſten, mäßigſten, ausdauerndſten und gaſtfreieſten Kriegervolke an ſich kettet, daſs er hingegen von ſeinen Opfern mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit feſtgehalten wird, welche einer beſſeren Sache würdig wäre, auch durch eine zalreiche und eigentümliche Litteratur, welche zwar fremden Blicken verborgen gehalten wird und nur durch zufällige Umſtände in europäiſch-chriſtliche Hände gefallen iſt, entwickelt, begründet und gegen äußere und innere Feinde lebhaft verteidigt wird, ſo begreift ſich leicht, wie faſt jeder, der Paläſtinas und Syriens Boden betritt, das geheimnisvolle Dunkel, in welches die Druſenreligion ſich bis jetzt noch immer zu hüllen vermocht hat, vollends zu zerſtreuen bemüht iſt, in der Regel freilich one allen Erfolg. Denn die Mitglieder dieſes Geheimbundes haben ihre beſtimmten Erkennungszeichen, welche zwar jetzt zum teil aus ihren Schriften zu entnehmen, denen aber, welche jene Gegenden beſuchen, gewönlich unbekannt ſind, ſa daſs ſagar ein J. L. Burckhardt, als er von einem Druſen in dieſer Beziehung ausgeforſcht wurde, den Zweck der an ihn gerichteten Fragen nicht ante (Travels in Syria, p. 305, in der deutſchen Überſ. S. 474). Darum erklärt ſagar Ph. Wolff (Reiſe in das gelobte Land, S. 232), welcher in einer guten Managraphie (Die Druſen und ihre Vorläufer, Leipz. 1845, 8°) ſeine Vertrautheit mit dem fraglichen Gegenſtande kund getan hat: „Über die Religion der Druſen habe ich weder in Hasbeia, einem Hauptſitze der Druſen, noch ſanſt auf dem Libanon etwas näheres oder noch nichtbekanntes erfaren können; denn die Druſen ſind in Hinſicht ihrer Religion höchſt zurückhaltend; wenn man aber Chriſten oder Muhammedaner nach der Religion der Druſen fragt, erhält man nie eine andere Antwort als die, daſs die Druſen gar keine Religion haben“. Die Erkennungszeichen ſcheinen in der jüngſten Zeit onehin eine Abänderung erfaren zu haben. Die meiſten Angaben der Reiſebeſchreiber alſa, ſobald ſie über das jedermann in die Augen Fällige hinausgehen, ſind mit größeſter Vorſicht aufzunehmen, da ſie ſich nicht ſelten nur den Schein des Mehrwiſſens geben, vielleicht auch ſelber Getäuſchte ſind. Die neueſten beachtungswerteſten Verſuche ſind: Churchill, Mount Lebanon: a Ten Years' residence from 1842 to 1852; describing the manners, customs and religion of the inhabitants; with a full and correct account of the Druse religion and containing historical records of the Mountain Tribes (Lond. 1853, 3 Vols. 8°), und G. W. Chasseaud, The Druses of the Lebanon, their manners, customs and history (Lond. 1854). Von den Berichten früherer Reiſenden ſind Carſten Niebuhr (Reiſebeſchreibung v. Arabien, 2. Thl., S. 428 fg.), Volney (Voyage en Syrie etc., T. II, p. 37 sq.), J. L. Burckhardt (Travels in Syria and the holy Land, p. 193 sq., deutſche Überſetzung, beſorgt v. Geſenius, S. 317 fg. und Anmerk. S. 523 ff.), Robinſon (Paläſtina und die ſüdlich angrenzenden Länder, 3 Bd., S. 752 fg.) und die anonyme Schrift: Die heutigen Syrier oder geſellige und politiſche Zuſtände der Eingebarenen in Damaskus, Aleppo und im Druſengebirge (Stuttg. u. Tüb. 1845) vorzüglich empfehlungswert. In allerneueſter Zeit iſt hier und da bei wolmeinenden Menſchenfreunden, in chriſtlich geſinnten Gemütern, bei redlichen Apoſteln europäiſcher Civiliſation, aber auch bei kurzſichtigen Politikern und unkundigen Stimmfürern aller Art die

den Druſen ſchmeichelhafte Anſicht aufgetaucht und des Breitern ausgeſürt, ſie möchten nebſt den Maroniten in dem bald zu verhoffenden Erneuerungsprozeſs des Orients, insbeſondere des moslimiſchen, und noch ſpezieller im türkiſchen Reiche ein bedeutendes, die geiſtig verkammene und ſittlich verderbte Maſſe woltätig durchdringendes Ferment bilden. Inwieweit dieſe küne Erwartung war und berechtigt genannt werden könne, wird ſich für den ruhigen und beſonnenen Beurteiler aus folgender Darſtellung ſehr leicht ergeben. Erfüllte ſie ſich wirklich, was nicht beſonders warſcheinlich iſt, ſa geſchähe es eben nicht durch den Glauben der Druſen, ſandern trotz desſelben, weil Gottes Wege oft wunderbar ſind und „ſein iſt, der da irret und der da verſüret".

Schon der Name Druſen (eigentlich Darus) war ſeinem Urſprunge nach vielen nicht klar und wurde daher ſehr verſchieden abgeleitet. Er kommt unſtreitig von Muhammed ben Iſmael Daraſi her, welcher zuerſt öffentlich zu behaupten wagte, in dem ſatimidiſchen Kaliſen Hakim Biamrillahi ſei die Gottheit in ſichtbarer Geſtalt erſchienen. Nach den Religionsbüchern der Partei ſelbſt kann dieſer Mann zwar ſonſt keine große und lange Wirkſamkeit gehabt haben, und trat ſehr bald in den Hintergrund gegen Hamſa, den eigentlichen Schöpfer und Begründer des Glaubensſyſtems. Aber inſofern ſeine Keckheit den Hauptſatz der Partei öffentlich aufſtellte und verteidigte, konnte van ihm ihr auch der Name werden. In offenbar gezwungener Weiſe wird der Name von den druſiſchen Schriftſtellern ſelbſt vom arabiſchen Verbum darisa (mit So) abgeleitet, daſs er „in Beſitz (des Glaubens) Geſetzte" bedeute, oder ſind dieſem Worte Bedeutungen zugeſchrieben, die es ſonſt nicht hat (ausgehen, ſich unterwerfen): „weil ſie ausgegangen ſind aus allen Völkern und ſich unterworfen haben den Geſetzen unſeres Herrn" (nämlich des Hamſa aber des Hakim"), oder es gleichbedeutend genommen mit darasa (mit Sin), ſo daſs Druſe derjenige hieße, „welcher die Bücher Hamſas lieſt, wie es Pflicht iſt". Gewönlich nennen ſich die Druſen Einheitsbekenner, Unitarier (Muwahhidun), und ihre Lehre das Einheitsbekenntnis (Tauhid), womit allerdings auf den Grnndgedanken ihres Syſtems, an welchen ihre koloſſale Verirrung anknüpft, hingewieſen iſt.

Das Druſentum wird zwar erſt im Jare 407 oder 408 der Hidſchret (1016 bis 17 nach Chr. Geb.) bemerkt und erſt allmählich wichtig, weshalb der arabiſche Schriftſteller Schahraſtani in ſeinem Buche über die Religionsparteien und Philoſophenſchulen nichts davon erwänt, hat aber offenbar ſeine letzte Wurzel in der Lehre der Sekte Batinija (d. i. die Innerer), einer Gruppe von Iſma'ilija (Iſmailiten), welche zu der großen und mannigfaltig zerſplitterten Abteilung der Schia' (Schiiten, Gegenſatz zu Sunna, Sunniten) ynd zwar den Ultras darunter gehören. Die Batinija behaupteten, „daſs jedes Äußere ein Inneres und jede Koranſtelle einen inneren allegoriſchen Sinn habe"; mit Hilfe dieſes Grundſatzes ließ ſich natürlich aus der koraniſchen Lehre alles mögliche herleiten und darin finden. Wie alle Schiiten hingen auch alle Iſma'ilija vorzüglich dem Ali an, deſſen Nachkammen das Imamat (die erſte und höchſte Stelle des Muhammedanismus) nicht entzogen werden dürſe, und unterſchieden ſich von andern Schiiten darin, worauf auch ihre Bezeichnung hinweiſt, daſs ſie Iſma'il nach ſeinem Vater Dſchafar Zadik als rechtmäßigen Imam anſahen. Wenn die Karmaten als diejenige Sekte angegeben werden, aus welcher die Druſen zunächſt abſtammen, ſa iſt das ganz richtig; denn mit dieſem Namen wird eben nur eine ſpätere Nüancirung in der Lehre der viel früher vorhandenen Batinija (oder Bateniten) bezeichnet (ſeit 264 der Hidſchret). Dieſe Karmaten (Karamita) trieben nicht nur das Allegoriſiren auf die Spitze, ſondern miſsbrauchten auch Philoſaphie und Spekulatian, um die Grundſätze von Gerechtigkeit und Ordnung und die Annahme jeder Offenbarung und göttlichen Autorität zu untergraben und zu erſchüttern, lehrten den entſchiedenſten Atheismus und abſoluteſten Materialismus, behandelten dieſe Dinge aber für die Mehrzal ihrer Glieder als Geheimlehre, indem ſie nach Verſchiedenheit der Fähigkeit, der Vorbildung, des Temperaments

u. ſ. w. Stufen der Erkenntnis unterſchieden (daher neun Grade der Einweihung) und überhaupt mit größeſter Schlauheit verſuren, one in der Wal der Mittel irgend bedenklich zu ſein.

Überboten wurden die Karmaten inſofern noch durch die Druſen, als die letzteren gerade in einem höchſt launiſchen, grauſamen, ja wanwitzigen Tyrannen, nämlich dem ſechſten Kalifen der Fatimiden (dem dritten derſelben in Ägypten), die Gottheit perſönlich erſchienen glaubten. Dieſer Kalif nahm bei ſeiner Thronbeſteigung den Ehrennamen Hakim biamrillahi (der durch Gottes Befehl Richtende) an, regierte von 386—411 der Hidſchret, hatte viel mit inneren Unruhen zu kämpfen und kam zuletzt durch Meuchelmord um, nachdem er ſich durch ſeine unſinnige Handlungsweiſe nicht nur die Gemüter ſeiner Untertanen entfremdet, ſondern auch ein Gegenſtand allgemeiner Furcht und zugleich der Verſpottung geworden war. (Eine zeitlang ließ er Tag und Nacht im Palaſte Licht brennen, dann wider ganz und gar keines anzünden; er verſah ſelbſt oft die gemeinſten Polizeifunktionen.) Beim Tode ſeines Vaters, des Kalifen Aſis billah, war er noch ſehr jung (nicht ganz $11^1/_2$ Jar alt); aber ſehr bald entledigte er ſich der Männer, deren Obhut ſein Vater ihn anvertraut hatte. Ein beſtändiger Wechſel der oberſten Beamten war wärend ſeiner 25järigen Regierung an der Tagesordnung und brachte in die Verwaltung Unſicherheit und Inkonſequenz, in welcher Hakim freilich ſelbſt eine große Stärke beſaß, ſo daſs ſeine Verordnungen ſich nicht ſelten durchkreuzten und eine die andere aufhob in raſcher Nacheinanderfolge. Die ſchiitiſche Tendenz desſelben zeigte ſich in vielen ſeiner Handlungen. So ließ er im Jare 391 der Hidſchret einen Mann aus Syrien enthaupten, weil er Ali zu kennen leugnete. Auch im Jare 393 bewies er bei verſchiedenen Veranlaſſungen ſeinen Eifer für den Islam überhaupt und für Ali insbeſondere, fing auch an, die Chriſten und Juden, welche bisher zum teil ſehr einflusſsreiche Stellen bekleidet hatten, zu verfolgen und in raffinirteſter Weiſe zu quälen und zu necken. Allmählich ſchritt er darin immer weiter; ſo nötigte er ſie, Unterſcheidungszeichen zu tragen (die Chriſten blaue, die Juden ſchwarze Kleider und beide ſchwarze Mützen; die Chriſten Kreuze, $1^1/_2$ Ellen lang und 5 Pfund ſchwer, die Juden ſchwere hölzerne Knäuel als Symbole eines Kalbskopfes u. ſ. w.). Chriſtliche Kirchen, z. B. die Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, und die Synagogen der Juden wurden zerſtört, das Glockengeläute der Chriſten verboten u. dgl. mehr. Bis zum Jare 405 der Hidſchret ſollen auf ſeinen Befehl mehr als 30,000 Kirchen und Klöſter in Ägypten und Syrien zu Grunde gerichtet ſein. Der Hinrichtungen geſchahen viele. Dabei wurden Vorkehrungen getroffen, durch eigens dazu veranſtaltete Vorträge die Menge zur religiöſen Anſicht des Herrſchers, zur batenitiſchen Geheimlehre, hinzuleiten und in ſie einzuweihen. Dazwiſchen (im Jare 400 der Hidſchret) entſagte Hakim widerum feierlich den Gebräuchen der Schiiten, und ſchien der in Ägypten beliebten ſunnitiſchen Richtung ſich zuzuneigen. Dieſer ſcheinbare Umſchwung war jedoch von kurzer Dauer, kehrte aber noch einmal (im Jare 403 der Hidſchret) wider, natürlich nur als politiſche Maßregel zu momentaner Beſchwichtigung der ſchwierig gewordenen Gemüter. Vom Jare 404 ab dagegen bis zu ſeinem Tode zeigte er ſeine feindliche Geſinnung gegen die Sunniten. Die ausſchweifende Lebensart der ägyptiſchen Frauen benutzte er als Vorwand, um ihnen das Ausgehen bei Tag und Nacht, das Herausſehen aus Tür und Fenſter zu verbieten, ſo daſs viele, für die niemand ſorgte, aus Mangel an Narung und Kleidung in den Häuſern umkamen. Dieſe Maßregel ſteigerte aber die allgemeine Unzufriedenheit und wurde in ihren letzten Folgen für ihn verhängnisvoll; ſie fürte zu einer Verſchwörung ſeiner Schweſter mit einem hochgeſtellten Beamten, Juſſuf Seïf eddaula ben Dawwas, welcher den verhaſsten Kalifen auf einem ſeiner nächtlichen Spazierritte durch gedungene Mörder beſeitigen ließ.

Von den Druſen wird das Jar 408 (nach anderer Angabe 407) der Hidſchret als dasjenige hingeſtellt, wo Hakims Gottheit ſich offenbart habe; darum heißt es in einem druſiſchen Katechismus (ſ. Eichhorns Repert., 12. Th.,

S. 156 fg.): „Frage. Wie und wann war unſer Herr, Hakim, ſichtbar? Antwort. Er war es im Jar 400 der Flucht Muhammeds. Fr. Und wie war er ſichtbar? Antw. Er war ſichtbar und ſagte, er ſei aus dem Geſchlechte Muhammeds, um ſeine Gottheit zu verbergen. Fr. Und warum verbarg er ſeine Gottheit? Antw. Weil ſein Vorübergehen nur kurz und diejenigen, welche ihn liebten, nicht zalreich waren. Fr. Und wann erſchien er und zeigte ſeine Gottheit? Antw. Nach dem Jare 408. Fr. Und wie viele Jare blieb die Gottheit in Sichtbarkeit? Antw. Das achte Jar ganz und er verbarg ſich im neunten Jare, weil es war das Jar der Trübſal und Vergeltung“. Ein Miſſionär (ein Dâ'i) der batenitiſchen Sekte, Muhammed ben Iſmael Daraſi, in druſiſchen Schriften Neſchtekin genannt, der Angabe nach von Geburt ein Perſer, kam nach Ägypten, trat in Hakims Dienſte und wurde von dieſem ſehr ausgezeichnet, wogegen er das Volk aufforderte, den Kalifen als Gott, den Weltſchöpfer, anzuerkennen, und in einem Buche den Beweis dafür zu liefern ſuchte. Als er aber dies zu Kairo in der Moſchee vorlas, wandte ſich das Volk voller Entrüſtung gegen ihn, ſo daſs er ſich mit Mühe flüchtete (nach einer, aber, wie es ſcheint, unrichtigen Angabe tötete ihn ſogar ein Türke), ein drei Tage dauernder Tumult entſtand und viele von ſeiner Partei umkamen. Der Kalif wagte nicht, ihm offen zu helfen, ſondern hieß ihn nach Syrien entweichen, damit er dort im Gebirge, unter einer ungebildeteren und leichter verfürbaren Bevölkerung, ſeine Lehre verbreite. Dies tat Daraſi daher im Tale Teïm allah, weſtlich von Damaskus und im Gebiete von Paneas. Durch Verteilung von Geld begegnete er dem entgegentretenden Zweifel, wobei er der Genuſsſucht und Leidenſchaft ſchmeichelte, indem er Weintrinken und Unzucht erlaubte und ſeinen Anhängern den Beſitz derer zuſicherte, welche ihren Glauben nicht annehmen würden. Das Dogma der Seelenwanderung war ein Haupthebel ſeiner Theologie; denn die Seele Adams ſollte in Ali ben Abu Taleb, deſſen Seele wider in Hakims Vorfaren und nun in Hakim ſelbſt widergekommen ſein. Nach druſiſchen Nachrichten kam Daraſi mit mehreren Anhängern im Jare 410 der Hidſchret um; andere Mitteilungen laſſen ihn jedoch noch im Jare 411 gegen die Türken kämpfen. Er ſcheint in einer Schlacht von den Türken getötet zu ſein.

Nach einem zweiten verunglückten Verſuche, die göttliche Verehrung Hakims durchzuſetzen, welchen ein gewiſſer Haſan ben Haïdara Fergani, mit dem Beinamen Akhram, mit großer Keckheit unternommen hatte (ſeine Begleitung wurde dabei erſchlagen, er ſelbſt muſste ſich flüchten), verfolgte endlich dieſen Plan ein gewandter Mann, welcher warſcheinlich ſchon bisher die geheime Triebfeder der ganzen Bewegung geweſen und ſich klüglich bisher nur im Hintergrunde gehalten hatte und welcher daher mit Recht von den Druſen noch jetzt als Stifter ihrer religiöſen Gemeinſchaft betrachtet wird, der Filzfabrikant Hamſa ben Ali ben Ahmed, mit dem Beinamen Hadi (der Leiter). Er war von perſiſcher Abkunſt, kam nach Ägypten, nahm ſeinen Aufenthalt außerhalb Kairos bei der Moſchee Bir und warb allmählich und in vorſichtigſter Weiſe Anhänger, von welchen er auch mehrere auf Miſſion in Syrien und Ägypten ausſendete. Offen zu predigen begann er erſt im Jare 408 der Hidſchret, nachdem er ſchon länger (etwa 3 Jare) in Ägypten ſich aufgehalten hatte. Zu ſeinen Proſelyten hatte auch der noch junge Neſchtekin Daraſi gehört; es wäre möglich, daſs er durch dieſen die öffentliche Meinung habe erforſchen wollen und ihn deshalb zu ſeinem frechen Verfaren vielleicht veranlaſst hätte, aber warſcheinlicher beabſichtigte der Schüler, dem Meiſter zuvorzukommen und den zu verhoffenden Vorteil ſich zuzuwenden. Wenigſtens beſchuldigt ihn Hamſa des Hochmutes und der Anmaßung, ſich des Dienſtes der Offenbarung zu bemächtigen; er tadelt es, daſs er ſich über ihn erhoben, indem er ſich Schwert des Glaubens und Herr der Anhänger des Leiters genannt, und ſich ſelbſt für den Imam erklärt habe (er belegt ihn mit Schimpfnamen, wie Kalb, Schwein, Satan). Natürlich fand zwiſchen Hamſa und dem Kalifen eine innige Beziehung ſtatt, und die waren Abſichten des letzteren enthüllten ſich immer mehr. Das Gebet, welches er ſonſt an feſtlichen Tagen in der Moſchee zu halten gewont war, hielt er nicht mehr, die Wallfart nach

Mekka hinderte er unter nichtigem Vorwande, und ſchickte kein Geſchenk mehr zum Schmuck der Kaaba. Wärend die Sekte der Daraſiten (Druſen) unter ſeinem Schutze und durch ſeine offenkundige Begünſtigung ſich bildete und immer größeren Anhang gewann, wuchs auch die Entrüſtung der echten Moslimen, ſo daſs es zu einem Zuſammenſtoß der feindlichen Elemente in kurzem kommen muſste. Als daher im Jare 411 der Hidſchret ein Hauſe von Hamſas Genoſſen, darunter namentlich Berdhaï, in eine Moſchee eindrang und den Kadhi aufforderte, Hakims Gottheit anzuerkennen, wurde der Sprecher getötet und außerdem manche andere. Der Kalif ließ zwar die Täter ergreifen und hinrichten, dagegen wurde Hamſas Wonung von Männern der Gegenpartei angegriffen, ausgeplündert und zerſtört, auch die darin befindlichen Perſonen ermordet; Hamſa ſelbſt entkam ins Chalifenſchloſs und wurde von Hakim verborgen, welcher der ungeſtümen Forderung der Gegner, ihn auszuliefern, mit der Unwarheit auswich, daſs er ihn habe hinrichten laſſen. Der gewandte Sachwalter des Druſentums hat freilich dieſes Ereignis ganz zu ſeinen Gunſten dargeſtellt und benutzt es ſogar als Beweis für ſeine göttliche Sendung. Seit dem Jare 408 der Hidſchret ſuchte der Kalif ſich auch den Schein zu geben, daſs er das Verborgene wiſſe, und zu dem Ende durch ein ſehr weit getriebenes Spionirſyſtem die Geheimniſſe der Leute zu erforſchen, gab vor, daſs er mit Gott in einem beſonderen Verkehr ſtehe, verlangte auch, daſs jedermann bei Nennung ſeines Namens im öffentlichen Gebete in der Moſchee ſich erhebe. Die blinde Menge fing an, erſteres zu glauben und das zweite zu tun, ja ſein Verlangen wol noch zu überbieten, ſo daſs ſich viele aus Eigennutz oder Schwachſinnigkeit bei der Nennung ſeines Namens niederwarfen und ihm auch außerhalb der Moſchee dieſelbe Ehrenbezeugung erwieſen, indem ſie riefen: „O des Einzigen, des Einen! o du, der du Leben und Tod verleihſt!“ Solche frevelhafte Reden ließ er nicht nur zu, ſondern nahm ſie wolgefällig auf und förderte ſie, indem er denſelben Ton anſchlug und ſprach: „Der Nil iſt mein, ich bins, der ihn ſchuf“. Für Juden und Chriſten brachte ſeine nunmehrige Denkweiſe den Vorteil, daſs er nach neunjäriger Verfolgung derſelben duldſamer gegen ſie wurde (im Jare 411 der Hidſchret, ſeinem Todesjare), überhaupt Gewiſſensfreiheit gab und ſogar Chriſten, welche in der Drangſal ſich nur äußerlich zum Islam bekannt, aber dem Chriſtentum nicht wirklich entſagt hatten, die Erlaubnis gab, offen ihren früheren Glauben zu bekennen (6000 machten von der Erlaubnis Gebrauch). Die verſchloſſen geweſenen chriſtlichen Kirchen wurden wider geöffnet und die zerſtörten hergeſtellt, den Chriſten die ihnen genommenen Beſitzungen zurückerſtattet, die harten Geſetze gegen ſie aufgehoben.

Hakim ſoll aus ſeinem Horoſkop geſchloſſen haben, daſs ihm in der Nacht, wo er umkam, und am folgenden Tage große Gefar drohe; ſeine Mutter habe ihn daher dringend abgemant, wärend dieſer bedenklichen Zeit den Palaſt zu verlaſſen, und er ihr zu bleiben verſprochen, aber die Macht der Gewonheit habe dermaßen überwogen, daſs er doch noch, nachdem der größeſte Teil der Nacht vorbei war, auf ſeinem Eſel nach Karafa geritten ſei. Auf dem gewönlich von ihm beſuchten Berge Mokattam blickte er auf zum morgendlichen Sternenhimmel, ſah den Mars am Horizonte heraufſteigen und murmelte vor ſich hin: „Du biſt alſo heraufgeſtiegen, Verfluchter, Blutvergießer! meine Stunde iſt gekommen“. Die gedungenen Mörder, welche auf den Rat ſeiner ihm zürnenden und ihn fürchtenden Schweſter Sitt almulk hier verſteckt waren, fielen über ihn her, töteten ihn und den jungen Sklaven, welchen er als alleinigen Begleiter bis zu dieſer Stelle mitgenommen hatte, verſtümmelten ſein Reittier und nahmen ſeinen Leichnam mit, um ihn in den Palaſt zu ſchaffen, wo er vergraben wurde. Sein plötzliches Verſchwinden in einem Alter von 36 Jaren und 7 Monaten erklärte die darum befragte Schweſter als ein freiwilliges Sichverbergen, um der ihm 7 Tage lang drohenden Todesgefar zu entgehen. Dieſe Woche benutzte ſie, um durch kluge Schritte, reiche Geldſpenden u. ſ. w. Hakims Sone, welcher noch ein Kind war, die Nachfolge zu ſichern. Dann ſchaffte ſie alle aus dem Wege, welche um den eigentlichen Hergang der Sache wuſsten. Bei einem Teile der ägypti-

ſchen Bevölkerung ſtand es übrigens feſt, Hakim ſei nicht tot. Seine Verehrer, die Druſen, hoffen noch immer ſeine Rückkehr. Andere behaupteten, er ſei in die ſketiſche Wüſte gegangen und dort Mönch geworden. Dem Barhebräus wurde zu Damaskus von ägyptiſchen Geſetzlehrern erzält (vgl. Chronic. Syriac. p. 221), wärend der Kalif die Chriſten heftig verfolgt habe, ſei ihm Jeſus erſchienen und von der Zeit an ſei er gläubig geworden, in die Wüſte gegangen und daſelbſt geſtorben. Die ſcheinbar rätſelhafte Weiſe, in welcher er verſchwand, entſprach zu ſehr dem menſchlichen Hange zum Wunderbaren, dazu kamen hier noch verſchiedene Intereſſen ins Spiel (namentlich auch das druſiſche), als daſs nicht das ſpäter bekannt gewordene Faktiſche bei vielen hätte ungläubig aufgenommen werden ſollen. Nach einer von Makriſi mitgeteilten Überlieferung wäre Hakim nicht auf Veranſtaltung ſeiner Schweſter, ſondern durch einen eifrigen Moslim erdolcht worden. An Betrügern, welche ſich für Hakim ausgaben, fehlte es auch nicht; ein chriſtlicher Apoſtat, Scherut, welcher in Geſtalt und Stimme mit demſelben viel Änlichkeit hatte und den Namen Abularab annahm, ſpielte dieſe Rolle 20 Jare lang. Einer Schrift des Hamſa zufolge hatten die Druſen die Sünden der Menſchen als die Urſache davon anzuſehen, daſs Hakim verſchwunden ſei; der Lehrer verbietet ihnen daher, denſelben zu ſuchen oder den Ort, wohin er ſich zurückgezogen habe, erforſchen zu wollen (Silv. de Sacy, Chrestom. Arabe T. I, p. 275, 277, 279). Dieſer Druſengott hatte große dunkelblaue, lebhafte Augen und eine ſtarke, furchtbare Stimme; Unbeſtändigkeit und Grauſamkeit, unbegrenzte Eitelkeit, Neigung zu Torheit, zu Sonderbarkeit und Aberglauben, Mangel alles ſittlich-religiöſen Halts neben einer gewiſſen Klugheit und Urteilsſchärfe, ſelbſt Genialität, auch zuweilen, aber im ganzen ſelten, mit Anwandlungen von Gefül für Gerechtigkeit, Billigkeit und Großmut ſind die hervorſtechenden Züge ſeines Charakters. Möglich, daſs ſeine Gegner ſich in manchen Stücken Übertreibungen zu Schulden kommen ließen; aber wenn man auch ſehr viel darauf rechnen wollte (18,000 Menſchen ſollen Opfer ſeiner Intoleranz und Grauſamkeit geworden ſein), ſo bleibt doch noch genug übrig, um den Fluch zu erklären, welcher auf ſeinem Namen laſtet. Selbſt die geſchichtliche Beweisfürung für ſeine Gottheit, welche in den Klaſſikern der Druſenlehre unternommen wird, läſst für jeden, der zwiſchen den Zeilen zu leſen verſteht, über die ſittliche Verworfenheit, granſame Launenhaftigkeit und den Wanwitz des Hochgeprieſenen keinen Zweifel übrig.

Nach Hamſas angeblicher Offenbarung rechnet die druſiſche Ära (genannt die Jare Hamſas); ihr Anfang wird ins Jar 408 der Hidſchret geſetzt. Seine Wirkſamkeit bei Hakims Lebzeiten fällt eben in dieſes Jar, ſowie in die Jare 410 und 411. Seine erſten Schüler bis zum Jar 408 waren Ali ben Ahmed Habbal, welcher wider den Daraſi gewann, und Mobarek ben Ali. Das Jar 409 iſt aus Hamſas Ära ausgeſchloſſen und erſcheint den Druſen als Jar der Prüfung und Drangſal. Hamſa muſste ſich wärend desſelben verborgen halten; da alſo ſeine Miſſionstätigkeit damals faſt ganz gehemmt war, benutzte er dieſe Zeit zur Abfaſſung einer Reihe von Schriften, welche für das druſiſche Glaubensſyſtem als die grundlegenden anzuſehen ſind. Wichtige Abſchnitte daraus hat Silv. de Sacy in ſeiner Chrestomathie Arabe mit franzöſiſcher Überſetzung bekannt gemacht, in Überſetzung auch vieles daraus ſeinem ausgezeichneten Exposé de la religion des Druzes, T. I und II, einverleibt und daraus Phil. Wolff in ſeiner deutſchen Bearbeitung des Silv. de Sacyſchen Exposé widerholt. Aus dieſen ſchriftlichen Denkmälern ergibt ſich, daſs Hamſa kein gewönlicher Menſch war, am allerwenigſten ein blinder fanatiſcher Schwärmer, ſondern, ſeines Zieles ſich vollkommen bewuſst, mit Konſequenz darauf losſteuerte. Wie es mit ſeiner Überzeugung geſtanden habe, darüber darf man aus ihnen keinen direkten Aufſchluſs erwarten, und wenn ſeine Darſtellung von Begebenheiten, in welchen er als Mithandelnder oder als davon Betroffener beteiligt war, nicht einfach und aufrichtig den waren Tatbeſtand vorlegt, ſo unterſtützt dieſe nicht bloß ſubjektive, ſondern künſtlich verhüllende oder abſichtlich entſtellende Benützung des hiſtoriſchen Stoffes zu apologetiſch-polemiſchen Zwecken allerdings den Verdacht, daſs er ſelber an

den koloſſalen Irrtum wol nicht geglaubt haben möge, deſſen ſyſtematiſche Ausführung und in widerholten Angriff genommene Begründung ſein noch jetzt nachwirkendes Werk iſt. Freilich als etwas gewiſſes iſt es dennoch nicht hinzuſtellen, Hamſa ſei der Warheit und dem Sinn für das Heilige und Gute ſo entfremdet geweſen, daſs er mit vollem Bewuſstſein ſeine läſterliche Gotteslehre erſonnen und in die moslemiſche Welt einzuſüren alle Kräfte aufgeboten habe. Vor einem ganz abſchließenden Urteile warnt namentlich der Umſtand, daſs ſchon lange vor ſeinen Hirngeſpinnſten die ſonderbarſten und lächerlichſten, den Texteswortes des Koran ſchnurſtracks entgegenſtehenden, mit dem moslemiſchen Glaubensſyſtem ganz unvereinbaren Vorſtellungen unter den Muhammedanern Freunde und Verteidiger fanden und vermöge der allegoriſchen Erklärungsweiſe aus ihrem Religionsbuche ſelbſt hergeleitet und durch Ausſprüche desſelben mit mehr oder weniger Schein belegt und geſtützt wurden. Hamſa könnte ſich alſo ſelbſt belogen haben. Dies zu glauben, wird einem freilich ſchwer, wenn man in ſeinen Auslaſſungen über ſeine eigene Würde und Stellung, wie z. B. in der Schrift: „Die Urſache der Urſachen", Behauptungen findet, wie dieſe: „Ich bin die Wurzel der Kreaturen, ich bin der rechte Weg, ich bin derjenige, der ſeinen Willen kennt; — ich bin — der Herr der Auferſtehung und des jüngſten Tages. — — Ich bin der Herr des letzten Ungewitters und durch mich werden alle Belonungen verteilt. Ich bin der, welcher die früheren Geſetze abſchafft und der die Anhänger des Polytheismus und der Lüge vertilgt" u. ſ. w. Wie dem aber auch ſei, jedenfalls beſtätigte ſich an ihm in vollem Maße das evangeliſche Wort vom *blinden Leiter der Blinden*. Ob das *Fallen in die Grube* ein ſo tiefes war, wie es ſeine Gegner behaupten, daſs er z. B. geſchlechtliche Verbindung mit Schweſtern, Töchtern und Müttern erlaubt hätte, läſst ſich nicht entſcheiden; ſeine Schriften, ſo weit ſie bis jetzt bekannt ſind, enthalten dergleichen nicht. Vielmehr empfiehlt er darin eindringlich Reinheit der Sitten und eheliche Treue. Wenn die heutigen Druſen keine blutſchänderiſchen Ehen ſchließen, ſo iſt dies eine notwendige Folge ihres äußeren Bekenntniſſes des Islam, welcher dergleichen nicht geſtattet. Daſs ſie übrigens, wie andere geheime Sekten Syriens, in dieſem Stück übel berüchtigt ſind, iſt nicht zu beſtreiten; aber die Warheit der Beſchuldigung derſelben vorausgeſetzt, könnten ſpätere Fürer der Betörten daran ſchuld ſein, nicht aber ihr erſtes Oberhaupt. Das Jar der gezwungenen Muße Hamſas wurde auch inſofern wichtig, als er in demſelben die bedeutendſten Apoſtel (den ſogenannten zweiten und dritten Mittler) gewann. Durch den Kaliſen gegen Ende desſelben auffallend begünſtigt, forderte er in einem Schreiben den Oberkhadi auf, ſich auf Entſcheidung der Streitigkeiten von Unitariern nicht einzulaſſen, ſondern ſie an ihn zu weiſen, damit er ſie nach dem geiſtigen Geſetz ſchlichte. Noch küner wurde er im Jare 410, ſo daſs er ſein Verſteck aufgab und die in der druſiſchen Hierarchie ihm (dem Imam) zunächſt ſtehenden ſogenannten *Mittler* ausſendete. Es wird auch behauptet, Hakim habe aus Rückſicht auf ihn Daraſi, Berdhaï und mehrere ihrer Anhänger um dieſe Zeit hinrichten laſſen. Dieſe wollten ſich offenbar Hamſas Autorität nicht fügen, ſondern auf eigene Hand ihrer gemeinſchaftlichen Irrlehre Eingang verſchaffen und ſich an die Spitze ſtellen, one Hamſas Geiſt und Klugheit zu beſitzen. Im Jare 411, dem Todesjare des Kaliſen, vielleicht auch noch 412 ſchrieb Hamſa einiges, namentlich eine „Abhandlung über die Abweſenheit (nämlich Hakims)". Doch bald nachher fand er es geraten, ſich zurückzuziehen, und bemühte ſich, in ſeiner Schrift: „Ankündigung und Aufmunterung zu heilen die treuen Freunde der Warheit von der Krankheit und Beſtürzung", die darüber beunruhigten Gemüter zu beſchwichtigen, ſowie vor Abfall und Verfürung, beſonders eines gewiſſen Albarbariſſa zu warnen, auch ſeine Rückkehr in Herrlichkeit und Sieg über ſeine Feinde anzukündigen. Über ſeine weiteren Geſchicke ſchweigt die Geſchichte.

Dem Hamſa ſtand unter den druſiſchen Vorſtänden zunächſt Ismaël ben Muhammed Temimi, der ſogenannte *zweite Mittler*, ebenfalls ein gewandter Schriftſteller über die druſiſche Lehre; auch aus ihm haben Silv. de Sacy und Ph. Wolff längere Abſchnitte in ihre Darſtellung verwebt. Über die Geſchichte

des ſogenannten dritten und vierten Mittlers, Muhammed ben Wahab, mit dem Beinamen Scheikh Ridha, und Abulkhaïr Selama ben Abd alwahhab Samurri, iſt die druſiſche Litteratur ſehr dürftig. Dagegen hat der fünfte Mittler, Moktana oder Behaëddin, großen und nachhaltigen Einfluſs geübt. Er war ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller und ſeine Tätigkeit läſst ſich vom Jar 411 wenigſtens bis zum Jare 430 der Hidſchret nachweiſen. Nach Hamſas Zurücktritt ſtand er im Vordergrunde und ließ kein Mittel zur größeren Verbreitung der Sekte unverſucht. Seine Schreiben gingen im Oſten bis Multan und bis zu den Grenzen Indiens, im Weſten bis nach Konſtantinopel. Zwei darunter ſind an die Kaiſer Konſtantin VIII. und Michael den Paphlagonier gerichtet; er bemühte ſich, ihnen darin zu zeigen, daſs in Hamſa der Meſſias widergekommen ſei. Auch abtrünnige Unitarier, welche das Syſtem entſtellten, ganz vorzüglich aber einen gewiſſen Ibn alcurdi bekämpfte er lebhaft. Die geiſtesverwandten Karmaten in Lahſa zu gewinnen, gelang ihm aber nicht, auch ſonſt ſchlug ihm mancher Plan fehl, und dabei mehrten ſich die perſönlichen Gefaren, ſo daſs auch er ſich zurückzuziehen den Entſchluſs faſste. Dennoch konnte er es nicht laſſen, auch aus der Verborgenheit heraus noch eine Reihe von Jaren für die Aufrechthaltung der von ihm verkündigten Lehre zu wirken. Aus ſeinen zalreichen Werken findet man bei Silv. de Sacy und Ph. Wolff reichhaltige und charakteriſtiſche Auszüge. Darnach hätte Hamſa nicht leicht einen beſſeren Vertreter ſeiner Anſichten wälen können, welcher ſie rein zu erhalten bemüht war und zugleich in ſchwunghafter Form mit ſich fortzureißen wuſste, auch durch Bildung und dichteriſche Phantaſie, durch ſorgfältige Umſicht und Energie, durch Unerſchrockenheit und Ausdauer zu einem geiſtigen Fürer in ſchwierigen Zeiten vorzüglich geſchickt und ſeiner ungewönlichen Aufgabe vollkommen gewachſen war. Auch nach ihm hat es den Druſen nicht an Männern von litterariſcher Tätigkeit gefehlt; aber ſie gelangten nicht zu dem Anſehen der früheren Fürer. Aus ſpäterer Zeit ſtammen namentlich die in Frage und Antwort eingekleideten Entwickelungen ihres Lehrſyſtems, eine Art Katechismen, welche J. G. Ch. Adler im Museum Cuficum Borgianum p. 116 sq. und Joh. Gottfr. Eichhorn im Repertor. für bibl. und morgenl. Lit., 12. Th., S. 155 f. im Originaltext mit latein., bezüglich deutſcher Überſetzung bekannt gemacht haben. Überhaupt ſcheint mit Behaëddins Rücktritt aus der öffentlich ſichtbaren Vorſtandſchaft der Partei Stillſtand, ja Rückſchritt erfolgt zu ſein. Das nach allen Seiten durchgebildete und entwickelte Syſtem war an ſeiner natürlichen Grenze angelangt und ließ höchſtens in unwichtigen Einzelnheiten noch ausſchmückende und erweiternde Nüancen zu. Die Geſchichte der Sekte von da bis auf die Jetztzeit liegt zwar im Dunkeln, aber ſie würde uns warſcheinlich nur von Ausartung durch ſpitzfindige Konſequenzmacherei und von allmählicher Beſchränkung der Sekte auf ein engeres Gebiet, vielleicht auch von Modifikationen des Kultus zu berichten haben.

Das Glaubensſyſtem, wie es ſich aus den Hauptſchriften der Druſen ergibt, würde auf ſeinen kürzeſten Ausdruck zurückgefürt ſo lauten: Es iſt nur Ein Gott, aber die Natur ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften iſt nicht zu ergründen, die Sinne können ihn nicht erfaſſen, noch Worte ihn definiren. Er offenbarte ſich aber den Menſchen unter menſchlicher Geſtalt zu verſchiedenen Zeiten, teilte jedoch dabei die Unvollkommenheit und Schwachheit der Menſchen nicht. Zuletzt erſchien er in der Geſtalt des Hakim biamrillahi und eine fernere Offenbarung desſelben iſt nicht zu erwarten. Um den Glauben ſeiner Bekenner zu prüfen und um die Heuchler von den waren Verehrern zu ſcheiden, verbarg ſich Hakim, aber er wird bald in ſeiner Majeſtät widerkommen, ſein Reich alsdann über die ganze Erde verbreiten und ſeinen treuen Anhängern ewige Seligkeit ſchenken. Das erſte der Geſchöpfe Gottes, ſeine einzige unmittelbare Hervorbringung, die erſte Emanation aus dem ſtralenden Lichte der Gottheit iſt die allgemeine Intelligenz (oder der univerſelle Verſtand); bei jeder Offenbarung Gottes erſchien auch ſie, zuletzt unter der Geſtalt des Hamſa ben Ahmed. Durch dieſen erſten Mittler wurden alle anderen Geſchöpfe hervorgebracht; er hat allein die Kenntnis aller Warheit und teilt allen anderen Mittlern, ſowie ſämtlichen Gläubigen

mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer Faſſungskraft und ihrem Verdienſt, aus dem ihm von Gott ausſchließlich verliehenen Schatze der Erkenntnis und Gnade mit. Nur er hat unmittelbaren Zutritt bei Gott; alle übrigen bedürfen ſeiner als des Vermittlers; er wird von Gott das Schwert empfangen zur Beſiegung ſeiner Feinde, zum Triumphe der waren Religion und zur Austeilung von Belonung und Strafe. Unter ihm ſtehen noch Mittler verſchiedenen Ranges in feſtgeſtellter Folge; auch ſie haben Anſpruch auf Gehorſam und Unterwürfigkeit der Gläubigen. Die Anzal der Menſchen, deren Seelen alle durch die allgemeine Intelligenz geſchaffen wurden, bleibt ſich immer gleich, aber ihre Seelen gehen nach und nach in verſchiedene Körper über. Dabei gelangen ſie auf höhere Stufen, wenn ſie der Warheit huldigen und ſie ſorgſam erwägen; das Gegenteil widerfärt ihnen, wenn ſie dies unterlaſſen. Die früheren Religionen ſind nur Vorbilder der waren und ihre Gebräuche nur Allegorieen; daher müſſen ſie nach Offenbarwerdung der waren Religion abgeſchafft werden. Losſagung von jenen, Warhaftigkeit in Worten, Liebe gegen die Brüder und Unterwerfung unter den Willen Gottes ſind die weſentlichen Pflichten des Einheitsbekenners. (Vgl. auch die ſummariſche Angabe in Silv. de Sacys Exposé, T. I. Introduct. p. I sq., widerholt von Ph. Wolff, Die Druſen, S. 435 f., und in d. Reiſe in das gelobte Land, S. 232 f., desgl. K. Graul, Reiſe nach Oſtindien über Paläſtina, 1. Th., S. 76 f.). One Einſicht in das Detail der einzelnen Glaubensartikel empfängt man freilich in die ganze Anſchauungs- und Betrachtungsweiſe, welche die Druſenlehre durchzieht, keinen vollſtändigen Einblick; namentlich wird erſt beim Einzelnen das Bizarre und Wunderliche derſelben recht fülbar.

Was iſt aber der Kern des Druſismus und wodurch erweckt er vorzugsweiſe Aufmerkſamkeit in der Religionsgeſchichte? Er ſtellt allerdings, da ſich ſeine Anhänger Einheitsbekenner nennen, mit ſtarkem Accent die Einheit des göttlichen Weſens als ſein Hauptdogma hin, aber dieſe iſt, abgeſehen vom Judentum und Chriſtentum, auch ſchon der Grundgedanke des Islams, wie der Anfang ſeines Bekenntniſſes: „Es iſt kein Gott außer Gott", hinlänglich bezeugt. Vielmehr iſt der Begriff der Vermittelung des göttlichen Weſens, welchen der Islam leugnet und worin er der chriſtlichen Idee negirend gegenübertritt, im druſiſchen Syſteme der eigentliche Kardinalpunkt. Überhaupt drängte ſich in den geiſtigen Bewegungen, welche innerhalb der islamitiſchen Welt ſtattfanden, dieſe vom Islam ſtreng zurückgewieſene Vorſtellung mit aller Kraft hervor, ſie ſchloſs ſich zunächſt an Ali und deſſen Nachkommen an, welche man durch eine ununterbrochene Reihe mit dem erſten Verkündiger der Religion und deshalb mit Gott ſelbſt verbunden wänte. Durch allmähliche Steigerung der Vorzüge Alis und ſeiner Nachkommen gelangte man bis zur Vergötterung. Hamſa hat nur auf Hakim angewandt, was vor ihm ſchon über Ali aufgeſtellt worden war.

Bei der Schwierigkeit der metaphyſiſch-theologiſchen Sprache der druſiſchen Schriften und der Dunkelheit ihrer ſpekulativen Vorſtellungen und Entwickelungen iſt es natürlich, daſs auch ſogar der große Arabiſt Silv. de Sacy manche Stelle der erſteren in ſeinem ausgezeichneten Exposé falſch aufgefaſst und manche Nüance der letzteren miſsverſtanden oder verkannt hat. Ein par intereſſante, das Weſentliche des Syſtems berürende Momente der Art hat ſchon Joſ. Müller nachgewieſen (Gelehrte Anz. d. k. bayer. Akad. d. Wiſſ. 1842, Nr. 177—178 oder 15. Bd., S. 388 f.). Bei allem Reichtum der benutzten Quellen gingen ihm doch noch bedeutende Hilfsmittel ab, welche erſt ſeitdem nach Europa gelangten. Schade, daſs es ihm nicht vergönnt war, wie er wollte, nach 40järiger Beſchäftigung mit dem Gegenſtande ihn dadurch bis auf einen gewiſſen Punkt zu erſchöpfen, daſs er in einem dritten Teile ſeines Werkes die wichtigſten Stücke aus den von ihm gebrauchten druſiſchen Schriften auch im Originale als pièces justificatives bekannt machen und ſo das in der Chrestom. Arabe Gegebene vermehren konnte. Aber auch ſo iſt ſein Buch noch immer das beſte über dieſe rätſelhafte Sekte, nachdem er in den darüber früher bekannt gemachten Abhandlungen in den Commentatt. soc. reg. Gotting. Vol. XVI (1808), den Mémoires de l'institut royal (1818)

und de l'acad. des Inscriptions (1831, 1832) ſchon ſchöne Beiträge zur Löſung dieſes der Religionsgeſchichte geſtellten Problems geliefert hatte. Die kürzere Darſtellung des Materials von Phil. Walff iſt gleich empfehlenswert. Unter den vor Silv. de Sacy erſchienenen Werken iſt außer den ſchon erwänten von Adler (Museum Cuf. Borg. Rom. 1782) und J. G. Eichhorn (Revert. der bibl. und morgenl. Lit., 12. Th., S. 108 f.) beſonders zu erwänen: Venture, Hiſtor. Memoire üb. d. Druſen, im Anhang zu Memoirs of baron de Tott (Lond. 1786); J. G. Warbs, Geſchichte und Beſchreibung des Landes der Druſen in Syrien (Görl. 1799); J. v. Hammer-Purgſtall, im Journ. Asiat. 1837, Novemberheft (3. Sér. T. IV. p. 483 sq.). Fleiſcher in der Zeitſchrift der D. Morgenl. Geſellſchaft 6, 392 fg. Dagegen ſind Regnaults Recherches sur les Druzes et sur leur religion (im Bulletin de la société de géogr.) und Gius. Boktis Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da varj istorici arabi in den Fundgrub. d. Orients (1. Bd., S. 27 f.) von geringem Belange. Eine kritiſche Zuſammenſtellung der Nachrichten der orientaliſchen Schriftſteller und der europäiſchen Reiſenden über die Druſen würde immerhin recht belehrend ſein, aber Hauptſache bleibt doch immer, daſs dem Forſcher die vorhandenen wichtigſten Druſenſchriften ſelbſt durch den Druck zur ruhigen und anhaltenden Benutzung dargebaten werden. Ein beurteilendes Verzeichnis derjenigen, von welchen Silv. de Sacy Kunde hatte, liefert er ſelbſt im Exposé, T. I. p. CCCCLIV sq. und die von demſelben ſeinen Arbeiten zu Grunde liegenden hat in der Kürze Ph. Wolff a. a. O., S. 290—291 namhaft gemacht. Darnach befinden ſich Handſchriften in Rom (im Vatikan), zu Paris, zu Wien, zu Oxford und Leyden. Später kamen ganze Sammlungen nach Upſala (ſ. Journ. Asiat. 1841. Dezemberheft. 3. Sér. T. XII. p. 614) und nach München. Über die letzteren hat ſich Joſ. M. Müller (Gel. Anz. d. kön. bayr. Ak. d. Wiſſ. 1842, Nr. 176 f.) in einer ſehr ſchönen Abhandlung verbreitet und namentlich auch den daraus zu ziehenden wiſſenſchaftlichen Gewinn anſchaulich gemacht. Sie waren von Clotbey, dem Vorſtande des ägyptiſchen Medizinalweſens, bei der Occupation Syriens durch das ägyptiſche Heer erworben und dem Könige von Bayern zugeſchickt worden. Darunter befindet ſich manches, was Silv. de Sacy noch nicht gebraucht hat. Mehrere der Handſchriften ſind ſehr wertvoll und wichtig; denn Werke von Hamſa (z. B. die ſehr bedeutende „Enthüllung der Warheiten") und Maktana, alſo den erſten druſiſchen Autoritäten, ſind dabei. Aber auch das Übrige gewärt Aufklärung und Nachhilfe, wa die bisher bekannten Handſchriften lückenhaft oder undeutlich waren und ihre Lesarten auf Schreibfehlern beruhten.

Endlich über den Kultus der Druſen iſt wenig zu ſagen; er wird von ihnen zu geheim gehalten, als daſs genaueres darüber hätte bekannt werden können. Die zu den religiöſen Verſammlungen beſtimmte Zeit iſt am Freitag, d. h. unmittelbar nach Eintritt der Abenddämmerung des Donnerstags. Die Tempel (Khalwa, Halue) ſind one Schmuck und in abgelegenen Gegenden erbaut. Der männliche Teil der Verſammlung wird durch ein Gitter von dem weiblichen getrennt. Vor dem Anfange der einfachen Handlungen, welche den Kultus ausmachen, werden verſchiedene Angelegenheiten der Druſen (politiſche, gemeindliche, perſönlich-individuelle) beſprochen und erledigt. Dann werden Abſchnitte aus ihren heiligen Büchern vorgeleſen und Hymnen geſungen, hierauf Feigen, Roſinen u. ſ. w. gegeſſen auf Koſten der für den Tempel beſtehenden Stiftungen und die Verſammlung geht auseinander. Die vornehmſten Okkals bleiben allein noch zurück, um ſich über die Maßregeln zu beſprechen, zu welchen das ihnen Kundgewordene Veranlaſſung gibt. Im Heiligtum ſoll auch ein angeblich von den Druſen göttlich verehrtes goldenes Kalb in einer Kiſte aufbewart werden, welches man gewönlich für das Bild Hakims erklärt hat. Eine Abbildung davon hat Adler a. a. O. auf Tab. X nach einem im Museum Borgianum zu Rom befindlichen Exemplare aus Meſſing gegeben. Dasſelbe iſt mit geheimen Zeichen und unbekannten Schriftzügen bedeckt, welche an die arabiſche Schrift mehr oder weniger erinnern. Schon Venture (Memoirs of baron de Tott, Appendix p. 98) erklärt jene Annahme, dies Kalb ſei ein Idol der Druſen, für unrichtig, da ihre

Religionsbücher ſich aufs lebhafteſte gegen Bilderdienſt ausſprechen, und Silv. de Sacy (Exposé, T. I. p. 231—232) ſtimmt ihm ganz bei. Das Kalb iſt, wie Venture vermutet, nichts als Symbol der anderen Religionen, welche auch in den druſiſchen Büchern mit dem bildlichen Ausdrucke Kalb und Ochſe bezeichnet werden, oder auch vielleicht, wie Silv. de Sacy glaubt, ein Zeichen des Feindes von Hakim. Höchſt warſcheinlich iſt dieſer Teil des Ritus mit dem Kalbe erſt ſpät in den Kultus eingefürt; der alte und echte Druſismus wuſste nichts davon.

A. G. Hoffmann† (Spiegel).

Druſius, Johannes, der berühmte Orientaliſt und Exeget, einer von den Männern, denen die holländiſchen Univerſitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jarhunderts an und wärend des 17. die auch von den lutheriſchen Theologen Deutſchlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten und viele junge Männer aus allen proteſtantiſchen Ländern an ſich ziehenden Hauptſitze der bibliſchen Wiſſenſchaften geweſen zu ſein, wurde in Oudenaarde in Oſtflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, deſſen Familienname van der Drieſche war, wünſchte, daſs ſein Son Theologe werde. Er ſchickte ihn 10 Jar alt nach Gent, wo er Unterricht in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache erhielt, drei Jare ſpäter nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius ſeine Lehrer waren. Infolge der religiöſen Wirren und Kämpfe wurde der ſehr wolhabende Vater, welcher ein eifriger Proteſtant war, im Jare 1567 in die Acht erklärt; nachdem ihm der größte Teil ſeines Vermögens genommen war (ſ. Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei Curiander, vita Drusii p. 34), ſuchte und fand er in England eine Zufluchtsſtätte. Die Mutter, eine ſtrenge Katholikin, wollte nicht zugeben, daſs der Son dem Vater folge. Sie ließ ihn zuerſt nach Oudenaarde kommen, ſchickte ihn dann nach Dornick (Tournai), doch gelang es ihm am Ende des Jares 1567 ſich der von der Mutter angeordneten Beaufſichtigung zu entziehen und ſich zu ſeinem Vater nach London zu begeben, wo er von tüchtigen Männern Unterricht erhielt, auch in der hebräiſchen Sprache. Von beſonderer Bedeutung für ihn war der Verkehr mit A. R. Cevallier, dem Profeſſor in Cadom, einem in den bibliſchen Wiſſenſchaften ausgezeichneten und der hebräiſchen Sprache kundigen Mann, welcher 1569 nach London kam, hier den jungen Druſius unterrichtete, ihn lieb gewann und, als er bald darauf als Profeſſor der hebräiſchen Sprache nach Cambridge berufen wurde, ihn nicht nur mit ſich nahm, ſondern auch in ſeinem Hauſe wonen ließ. Nach einem Jare etwa kehrte Cevallier in ſein Vaterland Frankreich zurück. Meurſius (Athen. Bat.) gibt an, Druſius habe ihn begleitet und ſei mit ihm nach Frankreich gereiſt; aber dieſe Angabe beruht auf einem Miſsverſtändniſſe der von Coriander mitgeteilten Nachrichten, denen gemäß er mit Erlaubnis des Vaters noch ein Jar in Cambridge blieb, wo er ſich vorzugsweiſe mit dem Studium der griechiſchen Klaſſiker beſchäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich beſuchen, gab aber die Reiſe auf, als er die Nachricht von den Greueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um dieſe Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Übernahme erwünſchter Ämter in Oxford und Cambridge. Er entſchloſs ſich, nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jare alt, die Profeſſur der orientaliſchen Sprachen übernahm. Nachdem er vier Jare mit großem Erfolge als akademiſcher Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird, aus Rückſicht auf ſeine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu ſtudiren. Die Furcht vor neuen Kriegsunruhen bewog ihn, Löwen zu verlaſſen und ſich widerum zu ſeinem Vater nach London zu begeben. Nach dem Frieden von Gent 1576 konnte der Son und bald nach ihm auch der Vater in die Heimat zurückkehren. Das Anerbieten in Statsdienſte zu treten, ſchlug Druſius aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leyden an, wo er Profeſſor der orientaliſchen Sprachen wurde. Hier verheiratete er ſich 1580 mit einer Katholikin Maria van der Varent (Maria Varentia), die der proteſtantiſchen Lehre zugetan war und bald nach der Hochzeit zur proteſtantiſchen Kirche übertrat. Da eine ſorgenloſere Stellung, als er in Leyden gefunden hatte, ihm erwünſcht ſein muſste, folgte er 1585 einem Rufe nach Franecker, wo er bis zu ſeinem am 12. Febr. 1616

(alten Stils) erfolgten Tode als Profeſſor der hebräiſchen Sprache lebte. Eine ruhige Tätigkeit war ihm nicht vergönnt; ſie konnte mitten unter den theologiſchen Streitigkeiten und den dogmatiſchen Gegenſätzen, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu teil werden, der von ſich ſelbſt bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim, nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquies? Christianus sum, φιλαληθής sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franecker 1604, p. 81). Seine Gelehrſamkeit und Tüchtigkeit fand aber überall, wo der theologiſche Standpunkt das unbefangene Urteil nicht trübte, Anerkennung. Als ſich das Bedürfnis kund gab, ſtatt der gebräuchlichen holländiſchen Überſetzung der Bibel, vorzugsweiſe des Alten Teſtamentes, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint-Aldegonde, in einem Briefe an Druſius ſich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Urſprache anzufertigen und zu dieſem Zwecke 1596 eine Kommiſſion niedergeſetzt ward, ſchlugen die frieſiſchen Stände ihn zum Mitgliede derſelben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zur Teilnahme an dieſer Kommiſſion empfohlen, doch löſte ſie ſich bald unverrichteter Sache wider auf, warſcheinlich weil ihre Mitglieder mit Arminius befreundet waren oder doch in Verdacht ſtanden, ſeiner Lehre geneigt zu ſein. Die Synode des öſtlichen Hollands wollte das Werk der Bibelüberſetzung lieber anderen Händen anvertrauen und berief dazu, nach dem Tode des Philipp von Marnix andere Männer, vgl. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri II, p. 52. Im Jare 1600 beauftragten die Generalſtaten unſern Druſius, Anmerkungen zu den ſchwierigen Stellen des Alten Teſtamentes zu ſchreiben, und ſetzten ihm, damit er ungeſtört mit dieſer Arbeit ſich beſchäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 Gulden aus, ſondern erſuchten auch die frieſiſchen Stände, ihn von allen Geſchäften ſeines Amtes zu befreien. Dieſe gingen willig auf dieſes Geſuch ein, hielten ihm ſogar einen Schreiber auf öffentliche Koſten, ſchlugen dem berühmten Manne, der ſa vielen Studirenden der Theologie Franecker zu beſuchen Veranlaſſung war, ſeine 1603 an ſie gerichtete Bitte, ihn aus ſeinem Amte zu entlaſſen, ab, und ſargten ſpäter dafür, daſs Sixtinus Amama, einer ſeiner begabteſten Schüler, unter ſeiner beſonderen Aufſicht ſich weiter auszubilden in den Stand geſetzt ward, um dereinſt ſein Nachfolger zu werden. Wiewol Druſius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, muſste er doch nicht ſelten Vorwürfe über ihr langſames Fortſchreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von ſeiten anderer Theologen zu erdulden, welche ſeine exegetiſchen Ergebniſſe, wo ſie von herrſchenden Annahmen abwichen, als Irrtümer und willkürliche Vermutungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 16 Jare ſeines Lebens ihm vielfach verkümmert. Muſste er ſich doch ſchon im Jare 1600 in einem Briefe an Pancratius Caſtricomius gegen den Verdacht verteidigen, daſs er es mit der proteſtantiſchen Kirche nicht aufrichtig meine. Man ſagte ihm nach, daſs er ein Anhänger der katholiſchen Kirche ſei, was man wol daraus ſchloſs, daſs er ſich nicht entſchließen konnte, die confessio Belgica zu unterſchreiben, gewiſs nur deshalb, weil er nicht alle ihre einzelnen Beſtimmungen als richtig anerkannte. Selbſt die ſittliche Ehrbarkeit ſeines Hauſes und ſeiner Familie iſt angefochten worden. Wir wundern uns nicht, daſs er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit ſtürmiſcher Kämpfe und aufgeregter Leidenſchaften für einen unentſchiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der bibliſchen Wiſſenſchaften ſich zugewandt hatte und bei ſeinen Forſchungen die dogmatiſchen Beſtimmungen der Parteien nicht als maßgebend anerkennen konnte. In der Vorrede zu Henoch sive de Patriarcha Henoch ejusdemque raptu et libro (Franecker 1615, 4°) ſagt Druſius: Haec et alia, quae hoc libro continentur, ut in aliis omnibus a me unquam editis aut edendis subjicio libens ecclesiae catholicae judicio, a cujus recto sensu si dissentio non ero pertinax. Concedatur modo mihi aliqua libertas in exponendo textu, praesertim ubi tanta varietas interpretum est, ut fere nescias quem sequaris. Auch ſonſt beruft er ſich auf das judicium ecclesiae catholicae, die er

den einzelnen Kirchen und kirchlichen Parteien gegenüberſtellt, van denen er in ſeiner gelehrten Tätigkeit ſich nicht beſchränken laſſen will. Daher die Varwürfe und harten Beſchuldigungen, die ihn leider nur zu ſehr erbitterten, deren Ungerechtigkeit im ganzen und graßen nicht nur van ihm, aſt mit harten Warten, aufgedeckt, ſondern auch von Amama und anderen nachgewieſen iſt. Sie genau und im einzelnen zu würdigen und zu brurteilen, würde nur dem geſtattet ſein, der die Zuſtände der holländiſchen Kirche und die Anſichten der Theologen, mit denen Druſius Kämpſe zu beſtehen hatte, durch mühſame Forſchungen kennen zu lernen unternimmt. Vgl. Dieſtel, Geſchichte des Alten Teſtaments in der chriſtl. Kirche (Jena 1869) S. 317—555; beſanders S. 422 ff. und andere Stellen. — Wärend ſeines Lebens wurde nur ein kleiner Teil der Anmerkungen zu den altteſtamentlichen Büchern und zu den Apokryphen bekannt gemacht; nach ſeinem Tode beſorgten Amama und andere die Herausgabe der Anmerkungen. Die zum Pentateuch erſchienen Franecker 1617, 4°; zu Joſ., Richter und Sam., ibidem 1618, 4°; zu Micha, Haggai, Zacharja und Maleachi, Amſterdam 1627, 4°; zu Kaheleth, ibidem 1635; zu Hiob, ibidem 1636. In den Criticis sacris ſtehen die Anmerkungen von Druſius nach denen des Sebaſtian Münſter, Paul Fagius, Vatablus, Caſtalio und Clarius; ſie gehören zu den bedeutendſten und vorzüglichſten Anmerkungen in dieſem graßen Sammelwerke, vergl. Richard Simon, Histoire critiqus du V. T., Paris 1680, p. 499. — Verzeichniſſe der zalreichen Schriften des Druſius, die größtenteils exegetiſchen Inhalts ſind, findet man in Meursius, Athenae Bat. p. 254, in Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri II, p. 59 sqq., in (Niceron) mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII, p. 57 sqq. und ſanſt. Nachrichten über ſein Leben bieten die ebengenannten Werke dar, außerdem vorzugsweiſe Vitae operumque Joh. Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli per Abelum Curiandrum (er war der Schwiegerſon des Druſius), Franecker 1616; auch ſind zu vergleichen Bayle, Diction. hist. et crit., wa auf die Kämpſe und Anfechtungen, welche Druſius zu beſtehen hatte, hingewieſen wird, und Tholuck, Das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, Abth. II, S. 204 ff. und S. 377 f. Anmerk. 11 u. 12. **E. Bertheau.**

Druthmar, Chriſtian, aus Aquitanien, ausgezeichnet durch Gelehrſamkeit und beſonders durch Sprachkenntniſſe, daher mit dem Namen Grammatikus geſchmückt, lebte in der erſten Hälfte des neunten Jarhunderts als Mönch in Corvey, kam darauf gegen die Mitte dieſes Jarhunderts nach Stablo in die Diözeſe Lüttich, erklärte den dortigen Mönchen die heil. Schrift und verfaſste auch für ſie einen Kammentar zum Evangelium Matthäi, welcher ſich varteilhaft auszeichnet durch Klarheit der Darſtellung und Hervorhebung des hiſtoriſchen Sinnes als fundamentum omnis intelligentiae, der zuerſt erforſcht werden müſſe, und dem der myſtiſche untergeordnet ſei. Man begreift nun, daſs er bei falcher Richtung an den betreffenden Stellen des Ev. Matthäi der von Paſchas Radbert vertretenen Lehre von der Wandlung der Abendmalselemente nicht beipflichten konnte. Es herrſcht freilich Streit über ſeine Ausdrücke und die Katholiken behaupten, daſs ſie verfälſcht warden ſind. Die erſte Ausgabe ſeines Kommentars zum Matthäus, von Wimpheling 1514 zu Straßburg beſargt, iſt verloren gegangen. Eine zweite Ausgabe wurde van Secer in Hagenau 1530 veranſtaltet; dieſer Secerſche Text ging über in die Kölner Bibliotheca patrum (Tom. IX) und in die Lyoner M. Bibliotheca patrum (Tom. XV). Darin finden ſich die Warte: hoc est corpus meum, i. e. in sacramento — und transferens spiritualiter corpus in panem et sanguinem in vinum. Dagegen fand Sixtus van Siena in einem Cadex der Franziskanerbibliothek in Lyan die Worte: hoc est corpus meum, h. e. vere in sacramento snbsistens, und transferens corpus in panem et vinum in sanguinem. So wie nun die kathaliſchen Thealagen ſich bemühen zu zeigen, daſs auch der Secerſche Text nichts proteſtantiſches enthalte, worin das indirekte Geſtändnis ſeiner Echtheit enthalten iſt, ſo behaupten wir, daſs auch der Text des Sixtus von Siena das Katholiſche nicht eigentlich enthält. Deswegen möchten wir aber nicht behaupten, daſs dieſer Text dem Secerſchen vorzuziehen ſei; es iſt ja bekannt, wie ſehr auch die Kirchenväter zu einer gewiſſen Zeit im römiſch-katho-

lischen Interesse emendirt worden sind. Der Emendator wagte es aber nicht, die Worte zu auffallend zu ändern; er hätte sich ja dadurch verraten können. **Herzog.**

Dubosc, Peter, Son eines Advokaten am Parlament von Rouen, war geboren 1623 zu Bayeux, studirte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jare Pfarrer der reformirten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefül der Zuhörer zu wirken. Zwar finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde., Rotterd. 1692, 8°, und 4 Bde. ebendas. 1701, 8°) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponiren, die anderen aber sind meist praktische Anwendungen biblischer Tatsachen und Ideeen; so namentlich die treffliche Predigt über die Tränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, dass 1658 das Konsistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt, berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidirte er der Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehasst, wurde er auf eine Verleumdung hin 1664 nach Chalons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Letellier gab, durfte er nach Caen zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Mut und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu verteidigen hatte. Ein Spruch des Parlamentes von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm, sein Amt länger in Frankreich auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Fürst von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Jan. 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegersohn Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Duboscs beifügte (Rotterd. 1694, 8°, und vermehrt 1716, 8°). S. auch Bayle, Art. Bosc. **G. Schmidt.**

Ducange, s. Dufresne.

Dubourg, Anna, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Charakters, der erste protestantische Märtyrer aus den höheren Ständen.

Anna (wol gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jare 1521 in Riom, Dép. Puy de Dôme, geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Saillonx) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft zu studiren. Nachdem er einige Jare als Advokat praktizirt, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die auch durch ihre Freisinnigkeit damals hochberühmte Universität Orleans, wann, läsßt sich nicht sagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schicksale Dubourgs sehr spärlich lauten; auch über seine Wirksamkeit auf der Universität ist nichts bekannt, als dass er die Herzen der Studirenden sich leicht gewonnen habe. Nach der France protest. IV, 335 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuskript Dubourgs über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch dem Protestantismus näher getreten zu sein; in Dubourgs elterlichem Hause war derselbe nicht fremd; zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen und Orleans besonders bewarte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Volmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza. — Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit machte er sich daran, über die vielbestrittenen Lehren zur Klarheit und Warheit zu kommen. Von seiner Kenntnis der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Kirchengeschichte, legen seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugnis ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geistlicher Rat (con-

seiller-clerc) in das Pariſer Parlament *) berufen, unter deſſen unmittelbarer Aufſicht die Univerſität Orleans ſtand. Damals war er noch nicht zum Proteſtantismus übergetreten, er hätte ſonſt die Weihen als Diakonus nicht annehmen können. Aber bald neigte er ſich der neuen Lehre zu; zu Oſtern 1558 ging er zur Meſſe nur ſeiner Dienerſchaft zu lieb und ſpäter nahm er, wie er ſelbſt bekannte, an den Verſammlungen der proteſtantiſchen Gemeinde in Paris teil, feierte auch das Abendmal mit ihnen. Bald ſollte die Zeit kommen, da er ſeinen Glauben offen bekennen mußte.

Von ſeinen Kollegen im Parlament hingen die jüngeren und talentvolleren zum teil auch der Reformation an, andere, wie die Präſidenten Harlay und Séguier, ſtimmten aus Abneigung gegen die Inquiſition für ein milderes Verfaren gegen die Ketzer. Ihnen gegenüber ſtanden die fanatiſchen Blutrichter Minard, Le Maiſtre und St. André, welche ſich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die erſteren, „die Guten“ (wie Beza ſie nennt), die Oberhand. Im Frühjare 1559 kam dieſe Meinungsverſchiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouſe, der Leugnung der Transſubſtantiation angeklagt, waren von der la Tournelle, beſonders auf die Ausfürung Dubourgs, daſs auch die griechiſche Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur zur Verbannung verurteilt worden. Faſt zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbrennen. Dieſen Zwieſpalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin ein Mercuriale **). In den langen Verhandlungen ſchien es, als neige ſich die Mehrzal des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Anſicht zu, die vorhandenen Geſetze möglichſt mild auszulegen und auf eine Verbeſſerung der Geſetzgebung anzutragen. Anton Fumée verlangte offen die Berufung eines freien Konzils. Da wandten ſich Le Maiſtre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König und ſtellten ihm die Miſsachtung ſeiner Edikte und die drohenden Gefaren des katholiſchen Glaubens vor. Der reizbare, auf ſein Anſehen eiferſüchtige König Heinrich II. ließ ſich leicht für ſie gewinnen; onedies waren ſeit dem Frieden von Chateau-Cambréſis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um ſich greifenden Ketzerei Einhalt zu tun (daſs in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Proteſtanten förmlich beſchloſſen wurde, läſst ſich nicht nachweiſen). In einem ſogenannten lit de justice wollte er das Parlament einſchüchtern. Am 14. Juni (Beza und die meiſten haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. ſei ein Mittwoch geweſen) erſchien er unerwartet mit großem Gefolge im Auguſtinerkloſter (die Räume des Juſtizpalaſtes waren zum Hochzeitsfeſt von Eliſabeth, Heinrichs Tochter, mit Philipp II. verwendet). In kurzer heftiger Rede ſetzte er den Zweck ſeines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Auslande hergeſtellt ſei, hoffe er, auch die religiöſe Spaltung aufzuheben; er erwarte, daſs das Parlament ernſtlicher als bisher ſich der Sache der Kirche annehme. Die ſchon begonnenen Abſtimmungen ſollten fortgeſetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, daſs er den König hergefürt, um der Beratung einer ſolch wichtigen Angelegenheit in Perſon anzuwonen. In freimütigſter Rede fürte

*) Das Pariſer Parlament beſtand aus folgenden Kammern oder Senaten:
1) Die grande Chambre, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Univerſität ꝛc. die höchſte Inſtanz.
2) Chambre des enquêtes, die über alle anderen Appellationen in Civilſachen in höchſter Inſtanz zu entſcheiden hatte.
3) Chambre de la Tournelle oder criminelle, die höchſte Inſtanz in Kriminalfällen; zwei Räte der grande Chambre und acht der enquête bildeten abwechslungsweiſe (tour à tour) dieſen Gerichtshof.

Das Parlament beſtand ferner aus weltlichen und geiſtlichen Räten, letztere die Überbleibſel jener Zeit, da Gelehrſamkeit und Rechtskunde beinahe ausſchließlich in den Händen der Geiſtlichen war.

**) So nannte man die ſchon von Karl VII. befohlenen Geſamtſitzungen des Parlaments, welche die etwa ausgebrochenen Zwiſtigkeiten ausgleichen ſollten; ſie wurden ſeit 1551 alle drei Monate an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.

er aus, wie unrecht man tue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch u. s. w. — ungestraft zu lassen, wärend man aufs härteste gegen Unschuldige versare und schloss mit den Worten: Es ist keine Kleinigkeit, die zu verurteilen, die mitten in den Flammen den Namen Christi anrufen.

Heinrich II. fand in Dubourgs Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältnis mit Diana von Poitiers; aufs tiefste beleidigt, befahl er die Verhaftung von Ludwig de Faur und Dubourg; dass er damit die Heiligkeit seines höchsten Gerichtshofes schändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Prozefs sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Recht, dass die Parlamentsglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden dürfen, setzte der König eine Kommission nieder, aus erklärten Gegnern der Protestanten bestehend, und ein Dekret bedeutete Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht one Verhör verurteilt werden wolle. Dubourg sah daraus, dass sein Tod beschlossen sei, aber er hielt es für Pflicht, von jedem rechtmäßigen Verteidigungsmittel, welches ihm seine eminente Rechtskenntnis darbot, Gebrauch zu machen, um so das Versaren seiner Gegner an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Seine Appellationen an die Erzbischöfe von Paris, Sens und Lyon (unter deren Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rat stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben". Ganz Frankreich, auch die Protestanten des Auslandes, waren gespannt auf den Ausgang dieses Prozesses. Der Tod Heinrichs II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommerys, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, dass die Guisen, die konsequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Colignys, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, die Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch echt evangelische Klarheit und Schriftkenntnis ausgezeichnetes Glaubensbekenntnis schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, dass er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfasste und überschickte. Die katholische Partei triumphirte, sie hielt es für den ersten Schritt auf der Ban der Verleugnung. Ein Brief Marlorats (s. d. Art.), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, dass er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntnis zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurteil selbst geschrieben. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Prozesses, weil er erfaren hatte, dass der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu sein. Am 21. Dezember fällte das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urteil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Ketzerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urteil vollzogen; nach einem rürenden Abschiede von seinen Kollegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod.

In seinem Glaubensbekenntnis, das mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jares abgefasten Bekenntnis seiner Kirche ganz übereinstimmt, zeichnet sich die Zeit, da die calvinischen Prinzipien die allein geltenden bei den Evangelischen Frankreichs waren.

Die ausfürlichste Darstellung des Prozesses mit interessantem Detail gibt: La vraye histoire contenant l'iniqne jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc., Anvers (Genève) 1561, 12°. Wider abgedruckt: Mémoires de Condé, London 1743, I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtschreiber:

Histoire des persecutians et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1560 (von Chandieu), Lyon 1563. — Beza, Histoire ecclésiastique und in seinen Icones. Crespin. La Planche etc. — Sonst zu nennen: La France protestante IV. — Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus I. — Baum, Beza II. — Soldan, Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX., Bd. I. — Mignet, Journal des Savants, 1857. — Sein Glaubensbekenntnis ist abgedruckt in: Confessio fidei quam Annas Burgensis etc., Paris s. d., übersetzt: Bekantnuß des hochgelerten theuren und gottsäligen Manns Hannas von Burg s. l. & a. **Th. Schott.**

Duchoborzen, s. griechisch-russische Kirche.

Dudith (Dudich, Dudics), Andreas, von der angesehenen Familie der Horehovicza, zu Ofen in Ungarn geboren (1533), kam, nachdem er in Breslau seine erste Bildung erhalten, nach Verona und lernte in der Nähe dieser Stadt den damals im Exil lebenden Reginald Pole kennen, der sein Freund und Wolträter wurde. Durch ihn trat er in Verbindung mit dem berühmten Paulus Manutius in Venedig und erwarb sich daselbst eine ausgezeichnete Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache. Als Pole, nach der Thronbesteigung der katholischen Maria, in der Würde eines Abgesandten des Papstes Julius III. nach England zurückkehrte, war Dudith sein Begleiter (1553) und hatte Gelegenheit, nicht nur hohe Häupter in der Nähe zu sehen, sondern auch mit ausgezeichneten Männern Verbindungen anzuknüpfen. Nach einem einjärigen Aufenthalte in London bezog er die Universität Paris und widmete sich damals vorzüglich der griechischen Sprache und der peripatetischen Philosophie. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Probst zu Felheviz bei Ofen nnd Domherr. Allein die Liebe zu den Wissenschaften ließ ihm keine Ruhe. Er verschaffte sich die Erlaubnis, nach Italien zu reisen. In Padua legte er sich unter berühmten Lehrern auf das Studium der Rechtswissenschaft, schrieb wärend seines einjärigen Aufenthaltes daselbst mehrere gelehrte Werke und übersetzte die Biographie seines Gönners Pole aus dem Italienischen ins Lateinische (Venedig 1563, London 1690). Über Florenz, wo ihn Cosimo de Medici auf's freundlichste aufnahm, über Paris, wo er der Katharina von Medici einen Brief des Cosimo überbrachte, kam er nach Ungarn zurück, wurde apostolischer Protonotar, Pfalzgraf, bald darauf Bischof von Tinninien, und die ungarische Synode vom Jare 1561 ernannte ihn als einen ihrer Abgeordneten für das Konzil von Trident. Hier erschien er in seinem höchsten Glanze (1562). Seine fünf daselbst gehaltenen Reden nach den drei ersten zu urteilen, die wir uns verschaffen konnten, enthalten durchaus nichts evangelisch-reformatorisches, vielmehr starke Ausfälle gegen die Reformation. Die erste handelt von den Verdiensten Ungarns um das Christentum; in der zweiten und dritten empfiehlt er dringend den Gebrauch des Kelches im Abendmale. Die vierte ist eine Lobrede auf Maximilian, den neuerwälten König von Böhmen. Die fünfte dringt darauf, dass die Bischöfe ihre Residenz nicht verlassen sollen. Von der Aufhebung des Cölibats sprach er nicht zu Trident, obwol er die Absicht hegte, es zu tun; allein es bot sich ihm dazu keine günstige Gelegenheit dar. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung, matrimonium omni hominum ordini, sine exceptione, divina lege permissum esse demonstratio A. D., in welcher Abhandlung er bezeugt, dass er zu Trident gegen seinen Wunsch nicht dazu gekommen, gegen den Cölibat zu sprechen. Wegen seiner Abneigung dagegen hatte er auch nur auf Zureden der Mutter das Bistum angenommen. Noch wärend seines Aufenthaltes in Trident wurde er Bischof von Csanad; nun erhielt er noch ein anderes Bistum, Fünfkirchen, und wurde geheimer Rat und Sekretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Eine Sendung nach Polen, im Auftrage von Kaiser Maximilian, um den König Sigmund August zur milderen Behandlung seiner Gattin zu stimmen, brachte in ihm eine große Umwandlung hervor (1565). Er erglühte von Liebe für Regina Shaß, ein Hoffräulein der polnischen Königin. Er entsagte allen seinen Würden und seinem Stande, sowie auch seiner Kirche, um jenes Fräulein zu heiraten, und siedelte sich mit ihr auf einer angekauften Besitzung im Städtchen Smigla in Böhmen an, um mit ihr den Wissenschaften und dem ehelichen Glücke zu leben. Obwol Paul V. den Bann gegen ihn schleuderte

und sein Bildnis im Rom verbrennen ließ, machten doch später Katholiken den Versuch, ihn in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Kaiser Maximilian, der selbst zur Reformation hinneigte, und gegen den er sich in einer eigenen Schrift rechtfertigte *), blieb ihm nach wie vor gewogen und behielt ihn ferner als Geschäftsträger in Polen, in welcher Eigenschaft er vergeblich sich bemühte, seinem Herrn die Krone dieses Landes zuzuwenden. Auch Rudolf II., sowenig er der Reformation gewogen war, gebrauchte Dudiths Hilfe in seinen Bestrebungen, Polen zu gewinnen. Damals gelang es ihm, einen großen Einfluss in diesem Lande auszuüben. Aber verdrängt durch die Gegenpartei des Stephan Bathori, zog er sich nach Schlesien zurück und siedelte sich in Breslau an (1579), wo er 1589 starb. Nach dem Tode seiner ersten Frau hatte er wider geheiratet. Die vorzüglichsten unter seinen zalreichen Schriften gab Reuter, Prof. in Heidelberg, nebst einem Abrisse seines Lebens heraus, Offenbach 1610. Seine fünf in Trident gehaltenen Reden erschienen 1743 in Halle. Die vollständigste Lebensbeschreibung findet sich in Stiefs Versuch einer ausfürlichen und zuverlässigen Geschichte vom Leben und Glaubensmeinung A. Dudiths. Breslau 1756. Das vollständige Verzeichnis seiner Schriften findet sich in der Memoria Hungarorum von Hordengi. S. besonders den Art. v. Rumy bei Ersch und Gruber. **Herzog.**

Du Fresne, Seigneur du Cange, daher öfter unter diesem zweiten Namen vorkommend, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. Dezember 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orleans, wo er die Rechte studirte, entwickelt wurden. Schon im 21. Jare wurde er Advokat, aber one zu plaidiren; er beschäftigte sich vielmehr mit seinem Lieblingsstudium, der Geschichte des Mittelalters. Nach dem Tode seines Vaters und nach seiner Verheiratung verschaffte er sich, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, die Stelle eines Finanzdirektors in der Generalität von Amiens. Die Pflichten dieser Stelle, die er immer gewissenhaft erfüllte, die Erziehung seiner Kinder, die er selbst leitete, füllten seine Zeit aus. Nachdem er die meisten seiner Kinder verloren, erachtete er, dass sein väterliches Erbgut fortan zu seinem Unterhalte hinreiche, und gab seine Stelle als Finanzdirektor auf, um sich ungeteilt den Studien hingeben zu können. Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drucke übergeben. Denjenigen, die deshalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: mihi cano et Musis. Erst im J. 1657 erschien sein erstes Werk, Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jare, bis er wider als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner litterarischen Tätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1668, als die Pest in Amiens wütete, hatte er sich nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wider verließ, weil er hier die meisten Hilfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Übung wegen öfter Ball spielend, erreichte er one Krankheit das 77. Lebensjar. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain de Près, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Viktor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benediktinern, seinen Freunden, fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichnis der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Fresne suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um Jemand Verdruss zu machen, aber ebensowenig mir selbst". So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mitteilung der Früchte seiner Stu-

*) A. D. Excusatio ad serenissimum regem.

dien. Seinem Freunde Baluze übergab er einst sehr wichtige gelehrte Materialien zur freien Benützung. Auch einem andern Gelehrten, mit dem er weiter in keiner Verbindung stand, erwies er dieselbe Freundlichkeit. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon", sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluss über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der Geschichte an. „Man hat Sie falsch berichtet", entgegnete Mabillon, „gehen Sie zu Du Cange." — „Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt", erwidert der Besucher. — „Er ist mein Lehrer", sagte Mabillon, „doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzuteilen."

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Fresne und seine Verdienste zu würdigen, muss man sich den damaligen Stand der Kenntnis des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Das Zeitalter des sogenannten Wiederauflebens der Wissenschaften mit seiner Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, ebensowenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren unbekannt, was ihren Ursprung und den sie beseelenden Geist betrifft. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existirte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Fresne umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden Glossarien mediae et infimae latinitatis und mediae et infimae graecitatis. Beide sind wahre Encyklopädieen, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntnis der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium gibt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwickelung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Öffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig, dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Fresne einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, dass jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Gloss. erschien 1) in Paris 1678, 3 Bde. Fol.; 2) in Frankfurt a. M. 1681 und 1710, 3 Bde. Fol.; 3) in Venedig 1733—1736, 6 Bde. Fol., Opera et studia Monachorum O. S. Bened.; 4) ein Abdruck davon ist die Baseler Ausgabe von 1762. Der Benediktiner Carpentier lieferte im J. 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden, 5) ein Auszug aus Du Fresnes und Carpentiers Werken erschien in Halle 1772—1784, 6 Bde. von Adelung; 6) die neueste Ausgabe ist von Henschel, cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum, 7 Tom., Paris 1840—1850 bei Firmin Didot. Das griech. Gloss. erschien Paris 1688, 2 Bde. Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des Chronicon Paschale, Paris 1688, Venedig 1729. Vgl. über ihn Perrault im Journal des savants; Du Pin in der Bibl. des auteurs ecclésiastiques; Niceron. Chaufepié und besonders Léon Faugère, Essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange, Paris 1852. **Herzog.**

Duguet, Jakob Joseph, ist am 9. Dezember 1649 zu Montbrison an der oberen Loire in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Kongregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roche zu Paris hielt er mit seinem Gehilfen bei mehreren Schriften, Abbé

von Asfeld, Konferenzen über die Geschichte und Disziplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (Conférences ecclésiastiques in 2 Quartbdn.) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Kongregation eine Verdammung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben mussten, trat er aus und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (s. Jansenismus) in den spanischen Niederlanden. Mit Quesnel blieb er in steter Verbindung und sah dessen réflexions morales zum N. T. vor dem Drucke durch. Dass er an der streng-augustinischen Lehre festhielt, beurkundete er durch seine Réfutation du système de Nicole touchant la grace universelle, in-12, 1716, und durch seine widerholte Protestation gegen die Bulle Unigenitus. Gegen die Verirrungen des Jansenismus, namentlich die Konvulsionen, erklärte er sich. Nach vieljähriger Arbeit in verschiedenen Verstecken starb er zu Paris den 25. Okt. 1733.

Unter seinen zalreichen Schriften erwänen wir mit Übergehung der anderen Parteischriften nach der Zeitordnung 1) die widerholt aufgelegten: Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saintes mystères, 1 Vol. in-12, Paris 1707. Lettres sur divers sujets de morale et de piété, 3 Vol. 1718, später bis auf 10 Bände ausgedehnt. Explication du mystère de la passion, 2 Vol. in-12, Paris 1722; in der Ausgabe v. 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz die Monotonie, aber die Gedehntheit der jansenistischen Schriftsteller, zu deren besten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Stil vor, rühmen aber, dass er das Raisonnement und die Genauigkeit Nicoles mit der Milde und Grazie Fenelons vereinigt habe. — 2) Schriften über die hl. Schrift: Explication de la Genèse, 6 Vol. in-12, Paris 1732, und Explication du livre de Saül, 4 Vol. in-12, eod. — Expl. de Joh, in-12, 4 Vol. 1732. — Expl. de plusieurs pseaumes (Davids), 4 Vol. in-12, Paris 1733. — Expl. des XXV premiers chapitres d'Isaïe, 6 Vol. in-12, Paris 1734. — Expl. des livres des rois et des paralipomènes, 8 Vol. in-12, Paris 1738. — Règles pour l'intelligence des Saintes écritures, 1 Vol. in-12, Paris 1716.

Seine Biographie findet sich in der zweiten, von Goujet besorgten Ausgabe seiner Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain, 1739 in-4; sie war für einen Prinzen von Savoyen geschrieben, wurde aber in Frankreich verboten. — André, Bibliothekar von d'Aguesseau, gab heraus: L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages. 1 Band von 490 Seiten 12°, Paris 1764. **Reuchlin** †.

Duldung, s. Toleranz.

Du Moulin, Peter (Molinaeus), bekannt als unerschöpflicher Polemiker der französischen reformirten Kirche, wurde geboren 1568 im Schlosse Buby, an den Grenzen der Normandie, wo sein Vater, Prediger zu Orleans, bei Mornay eine Zuflucht gefunden hatte. Der ihn zur Zeit der Bartholomäusnacht, in der Gegend von Soissons, bedrohenden Gefar entging der junge Du Moulin durch die Ergebenheit einer Dienstmagd, die ihn vor den Verfolgern verbarg. Seine ersten Studien machte er in der protestantischen Akademie von Sedan; von Paris, wo er sie fortzusetzen gedachte, vertrieben ihn die Unruhen der Ligue; 1588 begab er sich nach England, vier Jare später nach Leyden. Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht, um Gott zu danken, dass er ihn während der Überfart beschützt, lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf den jungen Gelehrten; er erhielt eine Anstellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf als Professor der Philosophie. Da er sich aber bewusst war, er sei seine Dienste der Kirche seines Vaterlandes schuldig, ließ er sich 1599 zu Paris ordiniren, und nahm zu Charenton eine Kaplansstelle an bei der Schwester Heinrichs IV., Katharina, Gemalin des katholischen Herzogs Heinrich von Bar. Diese Fürstin, gedrängt, ihren evangelischen Glauben abzuschwören, vertraute die Verteidigung desselben Du Moulin an. Eine deshalb 1602 veranstaltete Konferenz mit einem Konvertiten, Palma Cayet, der nur schwach den Katholizismus verteidigte, wurde durch höheren Befehl unterbrochen (s. Narré de la conférence verbale et par escrit tenue entre Mess. P. Du Moulin et Cazer [sic] par Archibault Adaire, gentilhomme escossois, Gen 1603, 8°). In demselben Jare disputirte Du Moulin schriftlich mit dem

Theologen de Beaulieu über die Meſſe und die Lehre von der Kirche (Cartel de defy du sieur de Bonin, surnommé de Beaulieu, envoyé au sieur du Moulin, avec les responses (Genf 1606, 8°), und ſchrieb gegen einen portugieſiſchen Franziskaner ſeinen gründlichen, aber in dem heftigen und ſatiriſchen Tone der damaligen Polemik verfaßten Traktat gegen das Fegfeuer: Eaux de Siloë pour esteindre le purgatoire, 1602. Mehrere gegen die Schrift publizirte noch heftigere Satiren widerlegte er in dem Accroissement des eaux de Siloë, ponr esteindre le feu de purgatoire, et noyer les satisfactions humaines et les indulgences papales (Larochelle 1604, 8°).

Da Katharina kurz darauf ſtarb, kehrte Du Moulin nach Paris zurück; die Univerſität von Leyden bot ihm eine theologiſche Kathedra an; Moritz von Naſſau und ſelbſt die Synode von Angers und Mornay unterſtützten dieſen Ruf; Du Moulin lehnte ihn ab; er blieb Prediger zu Paris, wo er mehrmals zu öffentlichen Diskuſſionen mit katholiſchen Theologen aufgefordert wurde, ſo mit dem Jeſuiten Cotton über die Dogmatik und Moral des Jeſuitenordens (Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton, avec les solutions, et 64 demandes proposées en contréchange, Larochelle 1607, 8°, Genf 1635, 8°); ferner mit dem Jeſuiten Gontier über die Transſubſtantiation (Véritable narré de la conférence entre les sieurs Du Moulin et Gontier, 1609; Genf 1635, 8°), welche letztere Du Moulin noch beſonders bekämpfte in ſeiner Apologie pour la sainte cène du Seigneur, Genf 1610, 8°. Den Dominikaner Coeffeteau, welcher dieſe Apologie angriff, widerlegte Du Moulin in ſeiner Anatomie du livre du sieur Coeffetean etc. (Genf 1625, 8°).

Inzwiſchen wurde Heinrich IV. ermordet; Du Moulin hielt zu Charenton eine Lobrede auf ihn, in welcher der rüſtige Verteidiger der Reformation nichtsdeſtoweniger die Proteſtanten ermante, mit den Katholiken Frieden und Eintracht zu halten. In der reformirten Kirche ſelber wurde jedoch bald darauf dieſe Eintracht durch heftigen Zwieſpalt geſtört. Tilenus, Profeſſor der Theologie zu Sedan, beſchuldigte die Reformirten Frankreichs und namentlich Du Molin, die Ubiquität zu behaupten. Eine zu Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, dieſe Anklage zu beweiſen; er erſchien nicht, und ſein Beſchützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du Moulins Bitte, dieſen auf nichts beruhenden Streit in der Stille beizulegen, nicht ein; er verbot ſogar der Akademie von Sedan, die zu ſeiner Herrſchaft gehörte, fernerhin die franzöſiſchen Synoden zu beſchicken. Tilenus änderte jedoch ſeine Abſicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs ſelber; er forderte die Pariſer Prediger zu einer Konferenz auf, an der Du Moulin teilnahm, und die im höchſten Grade heftig war. Der Streit wurde hierauf vor mehrere Synoden gebracht; die Genfer und der König von England miſchten ſich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine ſo dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Chriſto, zu bewegen; der Herzog von Bouillon ſelber riet Tilenus, ſich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins beſchloſs, um das Andenken dieſer traurigen Streitigkeiten auszulöſchen, die Schriften Tilenus' und Du Moulins zu unterdrücken. Erſt 1617 verſönten ſich beide Parteien, durch gegenſeitige Unterſchreibung einer aus den Schriften beider gezogenen Theſe, welche ihre gemeinſame Lehre ausſprach.

Wärend dieſer Polemik hatte Du Moulin die gegen die römiſche Kirche nicht vernachläſſigt. 1612 gab er zu Larochelle, in 8°, ſein Accomplissement des prophéties heraus (auch Sedan 1624, 8°), worin er, beſonders aus dem Überhandnehmen der Jeſuiten, auf große Zerrüttung in Stat und Kirche ſchließt und zu zeigen ſucht, wie durch die Verbreitung der katholiſchen Irrtümer die Weisſagungen des Daniel, des Paulus (1 Tim. 4, 1—4; 2 Theſſ. 2, 1—11) und der Apokalypſe verwirklicht ſeien. Da er in dieſem Buche durchgängig Rückſicht nahm auf eine Schrift des Königs von England Jakob I., für welchen er ſchon früher eine Apologie gegen Bellarmin (Défense de la foy pour Jacques I., Larochelle 1604 und 1612, 8°) und 1614 einen beſonderen Traktat gegen die Einmiſchung des Papſtes in das weltliche Regiment geſchrieben (de monarchia temporali papae, Lond., 8°), berief ihn Jakob 1615 zu ſich, um einen Entwurf einer Vereinigung

aller reformirten Kirchen auszuarbeiten; diese Idee hatte Du Moulin in einer zwei Jare vorher gehaltenen Konferenz ausgesprochen; Mornay unterstützte sie durch sein Ansehen; es blieb jedoch bei der Idee. Du Moulin veröffentlichte in demselben Jare 1615 eine zweite Ausgabe seiner Apologie des Königs von England, welche auf Befehl Ludwigs XIII. mit Beschlag belegt, auf Verwendung des englischen Gesandten aber freigegeben wurde. Zu dieser Zeit predigte der Jesuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformirte Glaubensbekenntnis, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angefürten Bibelstellen seien nicht auf dieselben anwendbar. Gegen diese Anklagen, welche Arnoux in einer Reihe von Sätzen zusammenfasste, schrieb Du Moulin zuerst seine Défense de la confession de l'Eglise reformée de France (Charenton 1617, 8°) und dann sein Bouclier de la foy (ib. 1617, 8°; 3. Ausg. 1619, Genf 1624, 8°; deutsch Bremen 1643, 8°), in welchem sehr ausfürlichen Werke sämtliche Glaubensartikel der beiden Kirchen diskutirt, die katholischen mit Kenntnis und Scharfsinn bekämpft, und die reformirten mit Beweisen aus der Bibel und den Kirchenvätern begründet werden. Das bouclier de la foy gehört zu den vollständigsten Kontroversschriften der franz-reform. Theologie, ist aber in Form und Ton veraltet, so dass die neue Ausgabe (Paris 1845, 12°) füglich hätte unterbleiben können. Da Arnoux sich weigerte, auf mehrere von den Pariser Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, schrieb Du Moulin seine Fuites et évasions du sieur Arnoux jésuite (Charenton 1619, 8°); ferner verteidigte er gegen ihn die Prädestination in dem Traktate de la juste providence de Dieu (Genf 1624, 8°). Seine Schrift über das Abendmal, unter dem Titel de la toute-puissance de Dieu et de sa volonté (Larochelle 1617, 8°), gab Anlass zu einem neuen Streite mit dem Dominikaner Coeffeteau; auf diesen folgte das Jar darauf eine der in jener Zeit so häufigen Konferenzen, welche von angesehenen Personen berufen wurden, um sich über die streitigen Punkte aufzuklären; Du Moulin disputirte vor zwei Edelleuten mit dem Professor de Raconis; beide gaben hierauf Berichte über das Gespräch heraus, worin jeder dem andern vorwarf, er habe zuletzt die Flucht ergriffen; der Bericht Du Moulins hat den Titel: Véritable narré de la conférence entre les sieurs D. et de Rac. et de la forme de la rupture, Larochelle 1618, 8°.

1617 war Du Moulin von der National-Synode von Vitré beauftragt worden, mit mehreren anderen Theologen ein Einigungsprojekt aller reformirten Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dortrecht beizuwonen; die Delegirten erhielten aber die zu dieser Reise nötige königliche Erlaubnis nicht. Du Moulin ließ daher durch einen Freund die Denkschrift gegen den Arminianismus vorlesen, die er für die Synode bestimmt hatte; diese sprach ihm dafür öffentlich ihren Dank aus; die Schrift erschien unter dem Titel Anatomie de l'Arminianisme, Leyden 1619 und mehrmals. Auf der Synode von Alais 1620 betrieb Du Moulin abermals die Verwerfung der arminianischen Lehre; er verfasste sogar eine Eidesformel zu diesem Zwecke, die von den Anwesenden unterschrieben wurde. Diese heftige Maßregel verwickelte den streng calvinistischen Du Moulin in neue Zwistigkeiten mit Tilenus und andern Remonstranten. Er wurde zu derselben Zeit selbst politischer Umtriebe angeklagt; ein Schreiben an den König von England, worin er diesen um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz anrief, veranlasste Ludwig XIII., auf Anstiften der Jesuiten, ihm nachstellen zu lassen. Von einem Freunde gewarnt, konnte er nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog von Bouillon diesmal eine Anstellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris. Zu Sedan verfasste er, wie schon früher zu Paris, mehrere kleine erbauliche Traktate, in denen sich lebendige Frömmigkeit und festes Vertrauen auf Gott in Not und Verfolgung aussprechen, und die man mit mehr Befriedigung liest, als manche seiner polemischen Schriften. Folgende verdienen noch immer empfohlen zu werden: Héraclite ou de la vanité et de la misère de la vie humaine, Larochelle 1609, 12°; Théophile ou de l'amour divin, ib. 1609, 12° (beide zusammen Genf 1624, 8°); Familière instruction pour consoler les malades, Briefe und Gebete, Genf 1625, 8°; besonders aber der an die Glieder der Pariser reformirten Kirche gerichtete trost-

reiche Traktat: Du combat chrestien ou des afflictions, 3. Ausgabe, Genf 1624, 8°.

Nachdem sich Du Moulin hierauf eine zeitlang zu London aufgehalten, kehrte er 1626 nach Sedan zurück, wo er von nun an, als Professor der Theologie, ruhiger, obgleich nicht untätig, den Rest seines Lebens zubrachte. Seine in dieser Zeit verfaßten Schriften sind, bis auf wenige Ausnahmen, polemischer Natur. Die vorzüglichsten sind: Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme, Sedan 1627, 4°, 3. Ausg., Genf 1633, 4°, in England geschrieben, um eine 1620 gegen den König von England gerichtete Schrift des Kardinals Duperron zu widerlegen; ein reiches historisches Material, gründliche Kenntnis des christlichen Altertums und scharfsinnige Dialektik dienen dem Verfasser, um das Vorgeben der katholischen Theologen zu bestreiten, das Papsttum nebst seinen Dogmen von der Kirche, den Heiligen, der Hierarchie, den guten Werken, den Sakramenten, habe seinen Ursprung in der Bibel und sei auf göttliche Einsetzung gegründet; — Anti-barbare, ou du langage inconnu tant ès prières des particuliers qu'au service public, Sedan 1627, 8°, satirischer Traktat gegen die Gebetsformeln in lateinischer Sprache und gegen das Verbot der Bibel; — Du juge des controverses, Sedan 1630, 8°; in jener polemischen Zeit wurde gewönlich die Frage aufgeworfen, wem die höchste Autorität zustehe, über die streitigen Punkte zu entscheiden; Du Moulin antwortet, die Bibel allein sei oberste Richterin, sie besitze die hiezu erforderlichen Eigenschaften, one der Vervollständigung oder der Erklärung durch die Kirche zu bedürfen; — an diese Schrift schließt sich: Des traditions et de la perfection de l'Ecriture sainte, Sedan 1631, 8; Genf 1632, 8°; — Theses de imaginibus et idolis eorumque cultu, in dem thesaurus disputat. theol. Sedanensium, Bd. I, S. 262 u. f.; — Iconomachus, Sedan 1635, 8°; — Abrégé des controverses, en sommaire des erreurs de l'Eglise romaine, Sedan 1636, 8°; — Hyperaspistes, seu defensor veritatis, gegen den Jesuiten Silvester Petrasancta, Genf 1636, 8°; — Anatomie de la Messe, Sedan 1636; 2. Theil 1639, 8° (2. Ausg. Genf 1638, 8; die 3., Elzevirsche, 12°, enthält nur den 1. Teil, der 1637 von Du Moulins Son Ludwig in's Lateinische übersetzt wurde und auch bei Elzevir erschien, 12°; auch ins Deutsche und Englische übersetzt; eine neue Ausgabe erschien 1851, Paris, 2 Bde. 18°), das bekannteste Werk unseres geistreichen und künen Polemikers; nicht nur wird darin die Lehre vom Meßopfer auf's gründlichste widerlegt, sondern auch das Unnatürliche und Widersinnige der scholastischen Argumente für die Transsubstantiation mit beißender Satire anschaulich gemacht. Das Aufsehen, das diese Schrift machte, war außerordentlich; sie wurde von den Katholiken so sorgfältig unterdrückt, daß sie, obgleich mehrmals gedruckt, zu den bibliographischen Seltenheiten gehört.

1640 predigte Du Moulin in Gegenwart mehrerer Kapuziner, was zur Veröffentlichung seiner satirischen Schrift über den Ursprung und die Regeln des Kapuzinerordens Anlaß gab: Le capucin, traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs veeux etc., s. l. 8; auch die von den Mönchen gehaltenen Predigten gab er heraus, Genf 1641, 8°. Nach allen Seiten hin kämpfend, geriet er auch mit Grotius in Streit; er schrieb gegen dessen Ansicht, der Antichrist sei nicht der Papst, sondern Caligula: Strigil adversus commentationem Gratii ad loca de Antichriste, unter dem Pseudonym Hippol. Fronte Caracotta, Amsterd. 1640, 8°. Zuletzt fing er Streit an mit Amyrault, über dessen hypothetischen Universalismus, gegen den er seit 1638 mehrere Schriften publizirte, namentlich: Examen de la doctrine des Messieurs Amyrault et Testard, touchant la prédestination et les peints, qui en dépendent, Amst. 1638, 8°; Eclaircissement des controverses Salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu, etc.; Leyden 1648, 8°, u. s. w. Dieser Zwist drohte die Kirchen zu entzweien, bis die Dazwischenkunft der Genfer und ein Beschluß der Synode von Alençon ihm ein Ende machte. Die wichtigeren der letzten litterarischen Arbeiten Du Moulins sind: eine Sammlung von 100 seiner zu Paris und Sedan gehaltenen Predigten, Dix décades de sermens, Genf 1643 u. f., 8° (schon früher hatte er einige Predigten herausgegeben, z. B.

1625, Genf, 8°), — und die vollständige französische Ausgabe seines in seiner Jugend zu Leyden gehaltenen Kursus über Philosophie (Sedan 1644, Rouen 1661, 18°), dessen einzelne Teile seit 1596 schon mehrmals, teils lateinisch, teils französisch erschienen waren. Du Moulin teilte die Philosophie in Logik (Dialektik), Physik und Ethik; er behandelt sie, one über Aristoteles hinauszugehen, auf ganz elementare Weise; der Ethik mischt er einige psychologische Untersuchungen bei, die von untergeordnetem Werte sind. Er starb den 10. März 1658, nachdem er bis in seine letzten Tage, obgleich 81järig, sein Amt als Professar und als Prediger versehen. — Aymon, Synodes nationaux de France, Bd. II, S. 273 u. f., gibt die unvollständigen Titel noch mehrerer anderer Schriften Du Moulins an, die wir nicht ausfindig zu machen wusten. Über sein Leben gibt es nur die kleine Schrift von Armand, Essai sur la vie de D. et sur quelquesuns de ses écrits; Straßburg 1846, 8°.

Du Moulin hatte mehrere Söne, von denen der älteste, Peter, sich gleichfalls als theologischer Schriftsteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jare alt, als königlicher Kaplan und Kanonikus van Canterbury starb. Seine Hauptschriften sind: Vindication of the sincerity of the protestant religion, gegen die Jesuiten, und der erbauliche, das religiöse Gesül sehr ansprechende Traktat De la paix de l'âme et du contentement de l'esprit; neue Ausgabe Amsterd. 1675, 18°; wider abgedruckt Paris 1840, 8°. **C. Schmidt.**

Dungal. In dem Artikel über Claudius von Turin ist des Schotten Dungal Erwänung getan, der um 828 seine responsa contra perversas Clandii sententias verfaßte (herausgeg. von Pap. Masson, Paris 1608, 8°, und in der Bibl. PP. Max. Bd. XIV). Van den Lebensumständen dieses Mannes ist wenig bekannt. Einzelne, teils unsichere Notizen über einen Dungal, der ane Grund reclusus bei der Abtei van St. Denis genannt wird, finden sich in der Histoire littéraire de la France, Bd. IV, S. 493 u. f. Diesem, welchem die Verfasser der Hist. litt. die responsa zuschreiben, scheinen aber bloß einige lateinische Gedichte (bei Martène et Durand, amplissima collectio etc., Bd. VI, S. 811 u. f.) und eine Epistola ad Carolum Magnum de dupliei eclipsi solari (bei d'Achery, Spicilegium, Bd. III, S. 324 u. f., neue Ausg.) anzugehören. Es ist zu vermuten, daſs die responsa eher von einem Dungal geschrieben sind, der in einem Dekrete Lathars van 823 als Lehrer der Schule zu Pavia genannt wird. In diesem Werke nun, das an Ludwig den Frommen und seinen San Lothar gerichtet ist, wird zwar Claudius bestritten und die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien verteidigt, aber dennoch der Grundsatz ausgestellt, daſs diese Verehrung nicht in abergläubische Anbetung ausarten soll, damit der Ehre, die Gott allein gebüre, kein Abbruch geschehe. Dungal teilte hierin die Ansichten der damaligen fränkischen Kirche, wie sich dieselben in den libris carolinis ausgesprochen finden, und wie sie auch von Hincmar von Rheims entwickelt worden sind.

S. über ihn Bähr, Geschichte der römischen Literatur S. 573 u. f.; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl., 1, 118. **C. Schmidt.**

Dunin (Martin von), Erzbischof von Gnesen-Posen, wurde am 11. Nov. 1774 im Dorfe Wal bei Xava in Polen geboren und, da er noch zweiundzwanzig Geschwister hatte, für den geistlichen Stand bestimmt. Nachdem er 1793—1797 im Collegium Germanicum zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er zuerst Kananikus zu Wislica, dann zu Wloclawek, 1808 in Gnesen, 1824 in Posen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialschulrat bei der Regierung bekleidete. Der Erzbischof von Wolicki nahm ihn zu seinem Weihbischofe an. Nach dessen Tode 1829 wurde er Kapitularvikar und Administrator des Erzbischofs, 1831 Erzbischof. Als solcher starb er am 26. Dez. 1842. Bemerkenswert ist er wegen der unter seiner Verwaltung gefürten Streitigkeiten über die gemischten Ehen.

Die Grundsätze des kanonischen Rechtes über salche galten in voller Strenge in den polnischen Bistümern und wurden durch Benedikt XIV. unterm 29. Juni und 8. August 1748 in besonderen Erlassen für Polen eingeschärft (Bullarium Magnum, ed. Luxemburg. Tom. XVII, fol. 230, 272). Durch einen

zu Warschau am 13. (24.) Februar 1768 zwischen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeschlossenen Traktat jedoch (vgl. Jacobson, Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts, Bd. I, Th. I, S. 29, 30) wurde die Anwendung der bisherigen Bestimmungen verboten: gemischte Ehen sollten von niemandem verhindert, die Kinder aus denselben nach der Religion der Eltern so erzogen werden, daſs die Söne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten; die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn sich der Pfarrer einer römisch-katholischen Braut weigere, solle der Geistliche des anderen Teiles kopuliren. Die Wirkung dieser Bestimmung war eine mildere Praxis, welche seit der preußischen Besitznahme durch Einführung des allgemeinen Landrechts (Theil II, Tit. II, § 76 folg.) noch befestigt wurde. M. v. Dunin selbst gab darüber als Kapitularverweser unterm 20. Januar 1830 ein Zeugnis: „Wir attestiren, daß in dieser Posenschen Diözese Gebrauch ist, diejenigen Ehebündnisse, welche von Personen verschiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer- und einem Akatholiken anderseits, geschlossen werden, von dem katholischen Pfarrer selbst dann, wenn die Braut katholischer Religion ist, in der katholischen Kirche jederzeit einzusegnen, niemals aber von solchen Personen ein Versprechen zu fordern, daſs die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen“ (vgl. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen in Deutschland und insbesondere in Preußen, Leipz. 1838, S. 45). Von Seite des römischen Stules ist eine förmliche Approbation dieser Praxis niemals erfolgt, indessen bestand sie doch unter Konnivenz des Papstes, bis das bekannte Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 über die gemischten Ehen erschien, und sich daran die kölnischen Differenzen (s. den Artik. Droste) knüpften. Nun begann im J. 1836 auch Dunin mit dem preußischen Gouvernement eine Unterhandlung, um das Breve auf Posen-Gnesen ausgedehnt zu haben, oder, da dies abgelehnt wurde, eine besondere päpstliche Bestimmung für das Erzbistum zu erlangen, falls man ihm nicht gestatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies nicht gestattet wurde, entschloſs er sich, durch die päpstliche Allokution vom 10. Dezember 1837 in der Streitsache des Erzbischofs von Droste bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem behuf erließ er ein Circular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unterm 30. Januar 1838 und demnächst ein kürzeres unterm 27. Februar d. J. in lateinischer Sprache (Jacobson a. a. O. S. 55—57), und machte dem Könige davon Anzeige. Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Kultusministerium unterm 25. Juni 1838 deren Annullirung ausgesprochen, über den Erzbischof aber eine Kriminaluntersuchung verhängt wurde. Das Urteil des Oberappellationsgerichts zu Posen (23. Februar 1839) lautete wegen Überschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe eines halben Jares und Amtsentsetzung. An Stelle der Festungsstrafe setzte der König den Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher aber verließ v. Dunin die Residenz, um sein Amt wider zu verwalten. Er wurde deshalb verhaftet und nach Kolberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. im August 1840 restituirt wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine Circulare zu modifiziren. Eine Herstellung der Praxis von vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Wenn aber die Circulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe assistiren, bevor die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen sei, so bestimmte nun ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (in der Berliner allgem. Kirchenzeitung 1840, Nr. 74), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß Bestimmung des Landrechts Th. II, Tit. XI, § 442 ihre Assistenz versagen. Darauf folgten widerholte Bestätigungen und Erläuterungen unterm 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allg. Kirchenzeitung Nr. 65, 67) und 24. Febr. 1842. Das Endergebnis des Konflikts war der Sieg des römischen Prinzips, der Stat erlangte indes, daſs seine Gesetze nicht willkürlich übertreten werden durften. Der Standpunkt der Kirche und des States in den außerdem hierbei zur Sprache kom-

menden Gesichtspunkten, namentlich die Frage über die Kompetenz der Behörden in bischöflichen Angelegenheiten, findet sich in einer päpstlichen Allokution vom 13. September 1838 und einem dadurch veranlaßten Publicandum der Regierung vom 30. Dezember d. J. Beide sind öfters gedruckt, namentlich bei Rintel, Verteidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin, Würzburg 1839, S. 154 folg., 210 folg., wo sich auch andere Materialien zur Geschichte dieses Streites abgedruckt finden. Außerdem vgl. man die Biographie von Pohl, Martin v. Dunin, Erzbischof von Posen und Gnesen, Marienburg 1843.

(Meier) H. F. Jacobson †.

Duns, Johannes Scotus, ist in Duns, an der südlichen Grenze Schottlands (nach Matthäus Veglensis), nach anderen in Dunstane in Northumberland oder (nach Wadding) in Irland 1260 oder 1274 geboren, wurde in dem Franziskanerorden, besonders von Wilhelm de Vuarra (Varra), in der Theologie herangebildet, als dessen Nachfolger im Lehramte er in Oxford nach dem Abgange Varros nach Paris mit außerordentlichem Erfolge wirkte. Er soll an 3000 Zuhörer gehabt haben. Sein Scharfsinn zog besonders an, so daß er, wie Wadding sagt, als ein neuer Oedipus erschien. In Oxford schrieb er den Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense; ungefär im J. 1301 ging er als Professor nach Paris, wo er wider über die Sentenzen las; diese Arbeit wurde später unter dem Titel der Reportata Parisiensia herausgegeben. Den Doktorgrad erlangte er 1305 durch eine zu gunsten der unbefleckten Empfängnis der Maria mit den Dominikanern auf Befehl Clemens V. siegreich gefürte Disputation, welche zur Folge hatte, daß die Pariser Universität bei ihren Promotionen die Anerkennung der unbefleckten Empfängnis durch einen Eid verlangte. Er wurde dann von dem Ordensgeneral Gonsalvus nach Köln geschickt, wohin er sich — sehr bezeichnend für seinen Mönchsgehorsam — sofort von einem Ort in der Umgegend von Paris, wohin er einen Ausflug gemacht hatte, one auch nur nach Paris zurückzukehren und seine Schriften zu ordnen oder von seinen Ordensbrüdern Abschied zu nehmen, begab. Als Grund dieser Berufung nach Köln wird einmal die Bekämpfung der Begharden angegeben, sodann auch die Bekämpfung der Dominikaner, besonders ihrer Leugnung der immaculata conceptio der Maria; auch wird erwänt, er habe in Köln eine Universität gründen sollen. Auf das glänzendste wurde er in Köln empfangen; es war ihm indes nicht mehr vergönnt, lange dort zu wirken; er starb 1308 am Schlage. Wie sein Lebensgang im einzelnen dunkel ist, so haben sich an sein Leben Sagen angeschlossen, die für ihn sowie für seine Zeit bezeichnend sind, sofern Maria, sowie seine ekstatische Frömmigkeit, hier eine große Rolle spielt. So soll er in seiner Jugend sehr schwerfälligen Geistes gewesen sein, bis eine Erscheinung der Maria im Traume seinen Verstand erleuchtet habe. Ebenso soll bei seiner Doktordisputation das Marmorbild der Maria sich gegen ihn verneigt haben; es geht endlich die Sage, daß er lebendig begraben sei; man habe ihn, da er häufig in Ekstase gewesen sei, für tot gehalten, als er in Köln in einem solchen Zustand gelegen habe. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Wadding, Lyon 1639, in 12 Bänden Folio, welche bei den Citaten benutzt ist. Cavellus hat sein größestes Werk, das opus Oxoniense, herausgegeben. Wie umfassend Scotus gebildet war, beweist der mannigfaltige Inhalt seiner Schriften. Er ist nicht nur in den Schriftstellern seiner Zeit und des Mittelalters vor ihm, sondern ebenso in den Kirchenvätern, besonders Augustin, bewandert und mit der arabischen Philosophie, besonders dem Averroes und Avicenna bekannt (wie auch einer seiner Schüler, Joannes a Landuno, ein Anhänger des von Duns dem Avicenna vorgezogenen Averroes wurde). Von den griechischen Philosophen hat er besonders den Porphyrius (quaestiones in quinque universalia Porphyrii) und vor allem Aristoteles bearbeitet, dessen Bücher de anima und Metaphysik er kommentirt hat; die quaestiones zu der Physik des Aristoteles sind warscheinlich unecht. Er hat die Logik im Anschluss an Aristoteles, die grammatica speculativa, meteorologische Fragen behandelt. Alle Arbeiten der bezeichneten Art sind in den 4 ersten Bänden gesammelt. Er war ferner in der Mathematik, Optik, Astrologie nicht unbewandert. Von der größesten Be-

deutung ſind aber ſeine beiden Kammentare zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense Tom. V—X, und ebenſo die Reportata Parisiensia, Vorleſungen, deren Text von ihm ſelbſt herrürt und nicht blaß von der Hand eines nachſchreibenden Schülers, die übrigens Wadding van ſatſchen Zutaten gereinigt hat (cfr. Varrede zum Tom. XI), endlich die Quodlibeta (Tom. XII).

Es iſt bekannt, in welchem Gegenſatz Duns zu Thomas ſteht, ein Gegenſatz, der auf der verſchiedenen Richtung der beiden Männer ruhte. Wenn Thamas noch mehr geneigt war, die Notwendigkeit in Gott hervorzuheben, ſo betont Duns überwiegend die Freiheit; wärend Thamas überwiegend das Allgemeine intereſſirte, blieb Duns mit Vorliebe bei der Betrachtung des Einzelnen ſtehen, one deshalb Nominaliſt zu werden. Wärend Gott und Welt bei Thamas in einem mehr ſubſtantiellen Verhättnis ſtehen, betant Duns überwiegend die freie Kauſalität Gottes. Wärend Thomas die Trinität mehr modaliſtiſch zu faſſen geneigt war und die göttlichen Eigenſchaften nicht beſtimmt real unterſchieden wiſſen wollte, ſo blieb Duns bei der Unterſcheidung der Eigenſchaften wie der trinitariſchen Perſonen. Mit einem Worte, Duns zeigt überall mehr Intereſſe für das Konkrete, Einzelne, Perſönliche, vertritt mehr den Standpunkt des Willens, betont auch ſtärker die Fähigkeit des Menſchen, Gatt zu erkennen, verſucht eine Schätzung der Willens- und Erkenntniskräfte des Menſchen, aus der ſeine Gottverwandtſchaft ſtärker hervorleuchtet. Es hat das alles ſeinen Hauptgrund darin, daſs er den Begriff des Unendlichen anders als areapagitiſch zu beſtimmen ſucht und nicht anerkennen will, daſs Endlichkeit nur Beſchränktheit in ſich ſchließe und alle Beſtimmtheit nur aus der Negation hervorgehe. Dieſe Vorausſetzungen ſind es, welche ihn in den Hauptfragen der damaligen Zeit, in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Natürlichen zum Übernatürlichen, in der Erkenntnistheorie, die in der Frage nach der Gatteserkenntnis gipfelt, in dem Streite des Realismus mit dem Nominalismus, in der Lehre von Gott und ſeinem Verhältnis zur Welt und den Menſchen von Thomas abweichen ließen. Wir dürfen hiebei freilich die Grenzen nicht überſehen, welche dem Denken des Scotus geſteckt waren. Er kannte ſich dem areopagitiſchen Gottesbegriff nicht völlig entziehen und dieſer wurde ihm in ſeinen Beſtrebungen hinderlich; nicht minder fürte ihn die einſeitige Betonung der göttlichen Willkür in mancherlei Widerſprüche mit ſeinem Streben nach einer innigen Vereinigung des Natürlichen und Übernatürlichen, des Göttlichen und Menſchlichen. Wir wollen ſeine Lehre noch im einzelnen betrachten und zwar zunächſt ſeine Erkenntnisthearie, ſowie das Verhältnis van Philoſophie und Thealagie.

Schon in der Erkenntnistheorie tritt der Wille ſtark hervor. Die Erkenntnis beginnt nach ihm zwar mit der Natwendigkeit. Einmal, inſoweit das Objekt Einfluſs auf den Erkenntnisprozeſs ausübt, ſteht dasſelbe nicht in der Wal des Intellektes. Ebenſo was die Zuſtimmung zu einer Warheit angeht, ſo verhält ſich auch da der Intellekt nicht frei. Er ſtimmt dem Waren bei, secundum evidentiam ipsius rei; in ſeiner Gewalt iſt es nicht, ſtärker oder ſchwächer zuzuſtimmen; vielmehr hängt er darin gänzlich von dem Objekt, das den Intellekt bewegt, ab (Opus Oxon. I, 1, 1, Nr. 4). Inſoweit ferner der Intellekt eigene Tätigkeit ausübt, agirt er mit Natwendigkeit. Er bringt den in ihm potentialiter liegenden Begriff mit Notwendigkeit hervor. Der Intellekt verhält ſich hier überall unwillkürlich. Aber gewönlich fürt eine notwendig und unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis andere mit ſich, die noch indistinctae ſind und von denen ſie ſelbſt auch nicht klar geſondert iſt. Da kommt es darauf an, ob der Wille den Intellekt bei einer Erkenntnis feſthält oder nicht. Die intellectio prima, auf welche ſich der Wille richtet, wird mit Hilfe des Willens, der das agens superius respectu intellectus iſt, und den Intellekt zu intenſiverer Tätigkeit veranlaſst, erſt zu einer eingehenden und klaren. Von dem Willen hängt alſo ab, ob wir zu klarer Erkenntnis kommen, ob wir die intellectio secunda gewinnen, da die intellectio prima, die unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis, nach nicht klar iſt. Die Erkenntnis alſa iſt hier auch ethiſch beſtimmt. Nur wenn die Seele mit all ihren Kräften, vorzüglich auch mit dem Willen bei der Erkenntnistätigkeit iſt, kann dieſe deutlich werden (Rep. S. 411 f.).— Betrachten wir nun zunächſt die Erkenntnistheorie des

Duns, soweit sie sich auf die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die Philosophie, bezieht, um zu sehen, wie dieselbe in die Theologie einmündet! Da die Seele als zufällige in ihrer Erkenntnis von den äußeren Objekten abhängt und nicht aus sich selbst allein alle Erkenntnis gewinnen kann, so kommt vor allem der Gegensatz von Subjekt und Objekt in Frage und insbesondere die Art, wie wir zur Erkenntnis von realen Objekten kommen. Unsere Erkenntnis geht, ihrer empirischen Entstehungsweise nach, aus von den unwillkürlichen Sinneseindrücken, welche an sich noch konfus sind (Ox. I, 3, 2, Nr. 22, S. 409). In der Seele selbst unterscheidet Duns die Phantasie von dem Intellekt. Zunächst veranlasst die Anregung von seiten des Sinnenobjektes die Phantasie, ein Phantasma oder eine sinnliche Vorstellung zu bilden, die Phantasie ihrerseits aber regt den Intellekt dazu an, vermöge seiner Tätigkeit die in ihm potentiell vorhandenen Begriffe zu aktualisiren. Das passive Verhalten der Seele gegenüber dem äußern Erkenntnisobjekt beschränkt sich hienach darauf, dass sie durch das Objekt zur Produktion angeregt wird. Es ist schließlich der Intellekt, welcher durch eigene Tätigkeit die in ihm als intellectus possibilis liegenden allgemeinen Begriffe (species, principia) aus der potentia essentialis zu aktuellen erhebt. Aus der species phantastica für sich kann noch keineswegs das Allgemeine erkannt werden, denn wenn auch das Allgemeine in dem Konkreten sein esse hat, so kann es doch nicht als besonderes von dem Einzelnen unterschiedenes, als idem omnibus aliis singularibus, als ein vielem Einzelnen gemeinsames erkannt werden, wenn es nicht schon abgesondert in Intellekte existirt (Rep. S. 47 f.). Der Intellekt würde gar nicht darauf kommen, die allgemeinen Begriffe von den einzelnen sinnlichen Vorstellungen abzutrennen, wenn sie nicht gewissermaßen angeboren in ihm lägen, denen übrigens zugleich ein reale esse entspricht, und die durchaus nicht nominalistisch gefasst werden dürfen. Wenn wir so nach Duns vermöge des Intellektes von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen sollen, so verlangt er auch wider den umgekehrten Weg. Von dem allgemeinsten Begriffe der Metaphysik, dem Begriffe des ens soll durch divisio zu den conceptus communiores, den genera und species bis zu dem Einzelnen herabgestiegen werden, denn die Erkenntnis des Allgemeinen ist auch erst dann vollkommen wenn es in seinen Verbindungen mit dem Einzelnen völlig erkannt ist (Ox. I, 3, 2, Nr. 22. S. 409—412). Auf diese Weise ist ein wissenschaftliches System möglich, indem einmal von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen aufgestiegen wird, und dann wider die allgemeinen Prinzipien durch die genera und species hindurch mit dem Einzelnem zu einer Einheit verbunden sind. Dem entspricht auch seine Ansicht von dem Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander. Sie müssen sich auf Erfarung und auf allgemeine Grundsätze stützen. So die Physik, so die Mathematik, von der er bemerkt, dass per impossibile vorausgesetzt, dass kein Gott wäre, doch die mathematischen Gesetze Geltung behalten müssen (Rep. S. 23). Trotzdem aber müssen sie doch, wie die Prinzipien aller einzelnen Wissenschaften, auf allgemeinere zurückgefürt werden, wenn nicht das Erkennen ein konfuses, weil fragmentarisches, bleiben soll. Die allgemeinsten Prinzipien enthält die Metaphysik. Erst durch sie werden die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften begründet. So steigen also die einzelnen Wissenschaften zur Metaphysik hinauf, um ihre letzte philosophische Begründung in ihr zu finden, insbesondere in den Bestimmungen der Begriffe des ens und der causa materialis, efficiens, finalis (Ox. I, 3, 2, S. 411), wie man andererseits auch von der Metaphysik zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigen kann. Allein schon bei dem Begriff der divisio zeigen sich ihm für die Durchfürung dieser Anschauung eigentümliche Schwierigkeiten. Einmal bemerkt er, dass zwar eine strenge Einteilung, die von den Prinzipien zu den genera und von den genera zu den species fürt, möglich sei, allein bei den species hört die Einteilung auf, da die unter dasselbe fallenden Individuen infinita sein können, wärend das genus nur eine festbegrenzte Anzal von species unter sich hat. Mit Recht teilt er der divisio die Aufgabe zu, die partes proportionem habentes ad totum, quae vel constituunt (totum) vel sub eo continentur, zu bezeichnen. Der Trieb vom Allgemeinen zum Besondern zu kommen, d. h. einzuteilen, ist ihm darin begründet, dass das

genus unter sich viele species confuse befaſst. Quidditas ut confuse continens omnes partes est ratio divisibilitatis (Ox. t. VI, L. 2, 3, 6, Nr. 17, S. 414, 415). Hienach wird das Allgemeine selbst erst vollkommen klar erkannt, wenn es in Verbindung mit den unter dasselbe fallenden species erkannt worden ist. Allein es will doch nicht scheinen, daſs sich durch die Einteilung die Eigentümlichkeiten der species erschöpfen lassen, es bringen vielmehr die species noch etwas neues zu dem Allgemeinen hinzu, das nicht notwendig aus den allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden kann, die species superaddit entitatem (Ox. t. VI, S. 415). Wenn nun die differentia specifica eine selbständige zum allgemeineren Begriffe hinzukommende Realität ist, und wenn ebenso das Einzelne als ein Besonderes, Positives für sich gefaſst wird (wie er denn sagt: natura sistit in individuo tanqnam entitate perfectiori et realiori qnam sit entitas speciei, Rep. 212), wenn das Allgemeine an sich indifferent ist gegen die unter dasselbe fallenden Individuen, und die Individuen nicht per species erkannt werden können, so ist schon hiemit der Weg, durch Teilung die konkreten Begriffe zu gewinnen, bedeutend eingeschränkt, indem zwar wol gesagt werden kann, daſs die allgemeinen Begriffe für das Einzelne gelten, aber nicht mehr, daſs das Konkrete aus dem Allgemeinen ableitbar ist. Hieraus folgt, daſs die konkreten Begriffe, sowie die Begriffe der Individuen zusammengesetzt sind aus der für sich selbständigen Realität des allgemeinen Begriffes und der ebenfalls selbständigen spezifischen Differenz, resp. individuellen Eigentümlichkeit. Diese Ansicht ist insofern von der größesten Bedeutung, als sie eine der areopagitischen Auffassung diametral entgegengesetzte ist und keineswegs zugäbe, daſs je weiter ein Wesen sich von dem Allgemeinen entferne, es umsomehr an Realität einbüßen müsse. Noch schwieriger wird jene systematische Weltbetrachtung, die Anerkennung des geschlossenen Zusammenhanges in der Welt für ihn durch die Tendenz einer so starken Betonung des Einzelnen, daſs der Zusammenhang in der Welt der Zufälligkeit ausgesetzt wird. In der Zusammensetzung der endlichen Dinge aus allgemeinen und konkreten Realitäten soll sich ihre Zufälligkeit aussprechen und die Verknüpfung der verschiedenen Realitäten, aus denen ein Individuum besteht, ist nicht durchaus von der Notwendigkeit beherrscht, vielmehr hat in bezug auf den Zusammenhang der Welt die göttliche Willkür ihre Stelle. Wenn z. B. der Begriff der Seligkeit auch Realität hat, so folgt doch nicht, daſs derselbe mit jedem Menschen verbunden sein müsse. Man kann demgemäß auch nicht aus dem Begriff des Menschen ableiten, daſs er auch selig sein müsse. So kann man auch nicht sagen, daſs die Prinzipien der Astrologie notwendig in jedem Falle zur Geltung kommen. Die allgemeinen Prinzipien sind nicht schlechthin ausnahmslos für jeden Fall maßgebend; aus dem Allgemeinen kann man nur auf Allgemeines, aber nicht unbedingt auf Einzelnes schließen; es werden nicht in primis principiis virtualiter omnes conclusiones scibiles gewuſst. Non est scientia nisi ut in pluribus; der ordo dispositus kann nur für die Mehrzal der Fälle gelten (Rep. S. 230). Die Folge davon ist, daſs die empirische Erkenntnis den Vorzug gewinnen muſs, daſs nur ex effectu gewuſst werden kann, für welche bestimmte Fälle ein Gesetz gilt. Wir werden hier an die induktive Methode gewiesen. Hier wird die Gültigkeit des Allgemeinen angezweifelt, und wenn man erwägt, daſs die reale Welt eine zusammengesetzte ist, so kann man die Tragweite des Satzes ermessen, der den Zusammenhang in der Welt in die Hand der göttlichen Willkür stellt. Die Folgen davon werden uns deutlich werden namentlich im ethischen Gebiete. Das Interesse, das ihn hier leitet, ist das, den persönlichen Gott nicht in seinem freien Handeln beschränkt sein zu lassen (das selbst von jedem Naturgesetz eine Ausnahme soll machen können, Rep. S. 230) und entsprechend der göttlichen Willkür der Freiheit des Menschen eine Stelle zu reserviren, deren Taten und damit zusammenhängende Erfolge ebenfalls, wie die göttlichen, erst ex effectu gewuſst werden können. Es ist das praktische Interesse, das ihn mit dem theoretischen in Zwiespalt setzt, das seine Sätze von der Erkennbarkeit des systematischen Zusammenhanges der Welt erschüttert und ihn dem Empirismus nähert. Indes läſst er sich hiedurch doch keineswegs hindern, der Metaphysik ihre volle Geltung zu lassen,

ihr die Aufgabe zuzuschreiben, die letzten Ursachen, die allgemeinen Prinzipien zu erkennen, und er hält an dem bezeichneten Verhältnis der Metaphysik zu den übrigen weltlichen Wissenschaften fest. Aber freilich ist mit der Metaphysik die letzte Erklärung für die Welt noch nicht gefunden. Selbst der letzte und höchste Begriff des ens, wie ihn die Metaphysik hat, trägt noch Zufälligkeit an sich, da er, insofern er als genereller Begriff angesehen wird, alle zufälligen Weltdinge unter sich befasst, für die zufällige Welt Geltung hat, per accidens gilt. Da aber unser Geist auf Erkenntnis des Unendlichen angelegt ist, kann er sich nicht mit dem Zufälligen, Unvollkommenen oder damit begnügen, die allgemeinsten Ursachen für die materielle Erscheinungswelt, wie sie die Metaphysik auffinden kann, zu erkennen. So wird von der Metaphysik die Theologie vorausgesetzt. In dieser Ansicht bestärkt ihn wider seine praktische Richtung; unsere Erkenntnis soll dazu dienen, uns zu beseligen; denn unser Geist ist zur Gotteserkenntnis angelegt. Aber hier gilt natürlich noch in weit höherem Maße, was schon von dem weltlichen Erkennen galt, dass unsere Seele nicht unabhängig von dem Objekt zu erkennen vermag. Soll der Mensch Gott erkennen, so muss Gott sich ihm mitteilen und so sehr Duns schon bei dem weltlichen Wissen die Evidenz und Gewissheit betonte, so meint er doch im Anschluss an Augustin, dass das theologische Wissen eine um so höhere Gewissheit habe, ein je höheres Objekt sich hier mitteile. Es geht hieraus zugleich hervor, wie er bemüht ist, die Offenbarung als eine unserem innersten Bedürfnisse entsprechende, das Übernatürliche als ein für uns Naturgemäßes zu behaupten, wie er denn auch von einem dignificare unserer natura superior (des Intellekts) durch die göttliche Mitteilung redet (Rep. S. 22). Der persönliche Gott soll sich den Personen in Taten offenbaren. Duns gibt zwar eine natürliche Gotteserkenntnis zu; allein dass auch diese vor allem auf der Offenbarung Gottes in der Schöpfung ruht und auch nicht one eine ursprüngliche Mitteilung Gottes an uns gedacht werden kann, versteht sich für Scotus wol von selbst, und ebenso bleibt nach ihm one eine besondere historische Offenbarung Gottes doch alles das, was natürlich über ihn etwa gewusst werden kann, Fragment und insofern konfus. Wenn er freilich so sehr auf der Notwendigkeit göttlicher Mitteilung besteht, dass wir nach ihm auch nicht einmal was unser Ziel sei, geschweige denn den Weg zu dem Ziel, mit natürlichen Kräften erkennen können, wärend doch unser Ziel nichts anderes ist als die volle Erkenntnis und Liebe Gottes (Ox. Prol. I, Nr. 6), so weist das auf eine Fremdheit des Natürlichen und Übernatürlichen (s. u.). — Die Erkenntnistheorie des Duns mündet also in die Theologie aus. Da keine der weltlichen Wissenschaften bis zu den letzten Gründen aufzusteigen vermag, die in Gott sind, so ist es die Theologie, welche, weil sie allein zur höchsten Erkenntnis zurückfürt, das menschliche Wissen vollendet und die höchste vornehmste Wissenschaft ist. Indessen ist Duns schon weit mehr als Thomas bemüht, die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Metaphysik, hervorzuheben. Die Theologie befasst sich im wesentlichen nur mit der Erkenntnis von Gott und mit dem Verhältnis Gottes zu der Welt, wärend die allgemein metaphysischen Grundsätze, soweit sie in dem Verstande enthalten sind, sowie die Erfarungserkenntnis insoweit von der Theologie unabhängig sind, als sie nicht, um ihre Prinzipien begründen zu können, auf Gott zurückgehen müssen. Es zeigt sich auch hier, wie er den auch sonst hervortretenden Versuch macht, das Weltliche, Natürliche durch das Übernatürliche vollendet werden, one deshalb die Selbständigkeit des Natürlichen untergehen zu lassen. Gegenüber von Thomas tritt schon ein größeres Interesse an der selbständigen Betrachtung der Welt hervor. In der Erfarung, sowie in den in dem Intellekt angelegten und realistisch gedachten Begriffen sind Prinzipien für eine selbständige weltliche Wissenschaft gegeben. Zugleich kann man sich freilich nicht verbergen, dass bei seiner Lehre von der Willkür Gottes gegenüber der Welt, es ihm schwer werden musste, den Zusammenhang der Welt aus den Prinzipien in Gott wissenschaftlich zu verstehen, was ein Grund mehr für die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften sein konnte. Das fürt ihn sogar gelegentlich soweit, dass er Theologie und Philosophie auseinanderreißt, entsprechend dem, was oben bemerkt wurde, dass von der göttlichen Willkür die Gesetze der

Welt durchbrochen werden können; es soll ein Satz in der Philosophie gelten können, der für die Theologie nicht war ist (cfr. Rep. S. 848, Nr. 18).— Was seine genaueren Bestimmungen über die Erkennbarkeit Gottes angeht, so widerholt er oft genug, dass Gott secundum rationem deitatis, d. h. nach dem Begriff seines innersten Wesens nicht erkannt werden könne, dass es für uns einen conceptus quidditativus von Gott nicht gebe, weil unsere Begriffe das schlechthin einfache simpliciter simplex nicht erreichen, ja er geht sogar soweit, selbst der Offenbarung zuzuschreiben, dass sie uns Namen (Rep. S. 123, Nr. 10) für Gott mitgeteilt hat, welche das göttliche Wesen bezeichnen, one dass wir ihren Inhalt distincte verstehen. Er streift also hier wol an die Vorstellung, dass die übernatürliche Offenbarung für die Vernunft nicht zugänglich ist. Auch bemerkt er weiter, dass die Theologie es mit vielem zufälligen zu tun habe, welches natürlich nicht als in sich war, sondern nur als faktisch auf Grund der fides infusa gewusst werden kann, meint aber, dass wir in Beziehung darauf trotzdem Gewissheit erreichen können, weil man dieses im ersten theologischen Objekt, d. h. in Gott, erkennen könne (Ox. prol. 3, Nr. 28, S. 106 f.). Hierhin gehört alles das, was als durch die Willkür Gottes bestimmt erkannt werden soll. Wenn an diesen bezeichneten Punkten teils die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens in Abrede gestellt wird, teils die göttliche Willkür dem vollen Begreifen in den Weg tritt, so betont er trotzdem sehr stark, dass uns teils mit Hilfe einer außerordentlichen Offenbarung, teils auf natürlichem Wege Erkenntnis Gottes gewärt sei. — Insbesondere um die Trinität, in welcher die Gotteserkenntnis gipfelt, zu erkennen, wofür zwar in uns eine Anlage vorhanden ist, die wir aber one Offenbarung nicht zu entwickeln vermögen (Rep. S. 55), bedarf es einer fides infusa. Dieser Glaube ist zunächst Glaube an die mitgeteilte Offenbarung, welcher noch nicht evidentia ex se hat, die dem Wissen zuzuschreiben ist, sondern evidentia ex auctoritate revelantis (Rep. S. 17). Aber aus diesem Glauben, dessen Inhalt in der Schrift und Tradition sufficienter gegeben ist, wobei übrigens die Tradition der Kirche der Schrift vorgezogen wird (Ox. prol. qu. 2, S. 63), soll sich ein Wissen entfalten. Er verspottet die Ansicht solcher, welche ein Wissen von göttlichen Dingen uns versagt glauben, als den Standpunkt einer vetula (Rep. S. 16) und bestreitet sogar, dass unser Wissen gegenüber dem der Seligen scientia subalternata sei, da die Offenbarung den Zweck habe, uns durch Erkenntnis zu beseligen. Er betont so stark die Erkenntnis, dass er sagt, es sei wärend des Erkennens der Glaube mit dem Wissen so verbunden, dass er in der Potenz bleibe und nicht aktuell hervortrete (Rep. S. 17, Nr. 11). Übrigens meint er, dass nur die fides infusa so mit dem Wissen sich vereinigen lasse, mit dem die Theologie es zu tun hat, nicht etwa die fides acquisita, die ihm unter dem Wissen steht, weil sie unsicher ist (Rep. S. 17, Nr. 13). — Was nun die natürliche Erkenntnis angeht, so soll von Natur über Gott das gewusst werden können, was secundum conceptum communem sibi et creaturae gewusst werde (Ox. prol. I, Nr. 16. Rep. S. 44), ferner die Schöpfung (Rep. 249), wenn auch Aristoteles sie nicht erkannt habe, wie denn die Philosophen noch nicht alles aufgestellt haben, was per rationem naturalem erkannt werden kann, ebenso auch vieles falsche. Allein wie bemerkt, wird diese natürliche Erkenntnis erst durch ihren Zusammenhang mit der übernatürlichen vollendet und bliebe one diesen ein Fragment und insofern confusa. Dass ihm übrigens auch die natürliche Erkenntnis Gottes sich an seine Offenbarung in seinen Taten anschließt, zeigt sich aus der Art, wie er glaubt das Dasein Gottes erweisen zu können. Es hängt das zugleich damit zusammen, dass für ihn Gott wesentlich Wollender ist, der in uns angelegte Begriff des ens also, als Begriff eines Allgemeinen noch keineswegs den Begriff Gottes völlig erschöpft, da Gott als ens singulare, als wollendes Wesen nur actuali existentia, d. h. nur durch Beweise seiner Willenstätigkeit erkannt werden kann. Hierin dürfte auch der letzte Grund dafür liegen, dass er den ontologischen Beweis bei Seite setzt. Von Gott aus angesehen d. h. für das göttliche Erkennen sei ja freilich in sich klar, dass Gott sei, aber für den menschlichen Standpunkt lasse sich aus dem bloßen Begriff Gottes als des höchsten Seins seine Existenz aus dem angegebenen Grunde nicht bewei-

sen. Der Begriff des ens primum ist ein aus ens und primum zusammengesetzter und deshalb dem einfachen göttlichen Wesen nicht adäquat. Ebenso hat auch für ihn der Beweis, dass weil die Warheit Existenz habe, Gott aber die Warheit sei und also existiren müsse, keine Geltung, weil zwar die Warheit gewiss an sich objektiv existire, für unsern Intellekt aber erst Existenz gewinnen könne, wenn ihr Inhalt erkannt sei. Der Begriff Gottes aber secundum rationem deitatis fehlt uns, und so kann auch der Beweis nicht gelten. Auch hier erhellt wider, ein allgemeiner Begriff vermag das Wesen Gottes nicht zu erschöpfen. Ebenso leugnet auch Duns, dass auf der via negationis oder durch Analogie Gott irgendwie erkannt werden könne, denn ein bloß negativer Begriff von Gott gebe eben noch keine Erkenntnis, und um Gott in Analogie mit der Kreatur setzen zu können, müsste man schon vorher sowol Gott in sich als auch die Kreatur in sich erkannt haben, um dann beide zu vergleichen (Rep. 42, 43). Man mag auch hieraus sehen, wie sehr ihm daran liegt, eine positiv bestimmte Gotteserkenntnis zu gewinnen. Er lässt nur den kosmologischen Beweis gelten, der ex effectu auf die Ursache zurückschließt; aus dem Vollkommenen muss das Unvollkommene seine Unterschiede haben, da es von demselben abhängt. Da die causa posterior immer imperfectior ist, muss die vollkommenste erste Ursache ein ens infinitum perfectum sein, denn unser Verstand kann sich nur bei einer solchen beruhigen, über welche als letzte keine mehr hinausgeht. Die Zweckmäßigkeit der Welt ferner macht es nötig, dass das primum effectivum in finem cognitum, d. h. exemplariter verursacht, als zweckvolles zugleich primum exemplans ist, Musterbilder entworfen hat. Er sucht dann noch zu beweisen, dass dieses primum ens das einzige in seiner Art sein müsse, was im Begriff der letzten Ursache von selber liege, die eben totalis causa effectus sein soll (Rep. 29—32). Sie ist simpliciter primum. In diesem Beweise zeigt sich zugleich, wie es die Anerkennung der positiven Bestimmtheit der Welt ist, welche ihn dazu führt, auch in Gott selbst Unterschiede anzunehmen. In Gott soll eine intellectio distinctorum, tot primitates quot posterioritates sein, er ist das totum virtualiter continens perfectiones, das communissimum virtute, d. h. nicht das logisch, sondern das virtuell Allgemeine, die in sich bestimmte Ursache alles endlichen (Rep. S. 198, Nr. 29—32). In diesem Beweise trifft die via causalitatis mit der via eminentiae zusammen. — Wenn Duns auch behauptet, dass wir Gott nicht comprehendere können, so gibt er doch zu, wir können ihn apprehendere (Rep. S. 122). Er sucht zu zeigen, dass die uns zu Gebote stehenden Begriffe nicht ungeeignet seien, göttliche perfectiones attributales, und relationes selbst innergöttlicher Art zu erfassen. Zwar ist kein Begriff, sofern er Gattungsbegriff ist, auf Gott anwendbar (Ox. I, 8, 3, Nr. 16), weil ein solcher durch die differentia specifica eingeschränkt werden könnte. Wir haben aber solche Begriffe, welche dadurch, dass ihnen ein unendlicher Grad, also intensive Unendlichkeit zugeschrieben wird, den Gattungscharakter verlieren, und einer Einschränkung durch die spezifische Differenz nicht mehr unterworfen sind. Solche Begriffe sind perfectiones simpliciter, welche alle potentialitas ausschließen, was z. B. von dem Begriff einer bloß extensiv unendlichen Linie nicht, dagegen von dem Begriff des ens, der Intelligenz, des Willens und der ihnen entsprechenden veritas und bonitas wol gesagt werden kann (Ox. I, 8, 3, Nr. 21). Dadurch, dass Gott unendliches Sein hat, ist er ein ens singulare. Durch die graduelle Steigerung ins Unendliche wird der Begriff des ens ein solcher, dass man ihn nicht mehr mit dem übrigen ens in eine Gattung stellen kann. Gott ist nicht ens communissimum, er hat nicht logische Allgemeinheit. Durch die unendliche Steigerung des Begriffs des Seins wird ihm vielmehr eine durchaus einzigartige virtuelle Allgemeinheit zugeschrieben, d. h. eine solche Kraft des Seins, vermöge deren er alles endliche Sein hervorbringen kann (Rep S. 79, 80). Ebenso kann Gott unendliche Intelligenz zugeschrieben werden und Duns ist keineswegs der Meinung, dass z. B. der Wille dadurch, dass er eine bestimmte, von der Intelligenz unterschiedene Größe ist, auch in der Unendlichkeit seines Wollens beschränkt sein müsse (Rep. S. 233). Bestimmtheit und Unendlichkeit schließen sich vielmehr nicht aus, Gott hat unendlichen Willen und unendliche Intel-

ligenz, und Duns behauptet, daſs wir dieſe Unendlichkeit Gottes erkennen können, weil uns ſonſt, die wir uns nur bei dem Unendlichen beruhigen, die Seligkeit verſagt wäre (Rep. S. 121). Wenn nun aber ſo durch intenſive Steigerung erreicht werden kann, daſs durch die derſelben fähigen Begriffe perfectiones attributales bezeichnet werden, ſo entſteht für ihn die Frage, wie dieſe Prädikate Gottes untereinander verbunden werden können, one Schädigung der göttlichen Einfachheit. Auch hier lehnt er wider ab, daſs ſie untereinander das Verhältnis von genus und differentia specifica haben können, ſodaſs z. B. der Wille als eine ſpezifiſche Art des göttlichen Seins anzuſehen wäre. Er will aber jedenfalls dieſen unendlichen Prädikaten ihr beſtimmtes Sein nicht abſprechen, und neigt dazu, da ſie in das Verhältnis logiſcher Unter- und Überordnung nicht gebracht werden können, ſie in einer ſolchen Wechſelwirkung zu denken, daſs ſie einander völlig gegenſeitig durchdringen; die verſchiedenen Attribute ſind Beſtimmtheiten ein und desſelben Weſens, one deshalb bloß für unſern Verſtand unterſchieden zu ſein. In Deo non accipitur ratio vitae et intellectualitatis a realitate diversa sed ab eadem re diversimodo considerata (Rep. S. 196), d. h. der Begriff der Intelligenz des Lebens ꝛc. ſtammt bei Gott nicht aus verſchiedenen Realitäten, ſondern ganz aus derſelben, die man nach verſchiedenen Seiten betrachtet, womit übrigens nicht geleugnet wird, daſs dieſe verſchiedene Betrachtungsweiſe ex natura rei hervorgehe, d. h. einen objektiven Grund habe (Rep. S. 195, Nr. 23; S. 233, Nr. 8 und 9). Hiermit hat das Erkennen Gottes ſeine Grenze erreicht. Er iſt ſich auch deſſen bewuſst, daſs dieſe Begriffe nicht hinreichen, um das göttliche Weſen völlig zu erfaſſen. Wie wenn man von einem Dreieck ſage, daſs es die erſte Figur ſei u. ſ. w. (Rep. 44), man wol ſolches geſagt habe, was allein von dem Dreieck gelte, damit aber doch nicht das Weſen des Dreiecks ausgeſprochen ſei, ſo ſagen auch dieſe Begriffe wares von Gott aus, one deshalb das Innerſte ſeines Weſens zu treffen. Es ſcheint eben ſeiner Anſicht von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis die ſchlechthinnige Einfachheit Gottes ſehr im Wege zu ſtehen, ſo energiſch auch die bezeichneten Verſuche ſind, dieſen Begriff zu Gunſten der Erkennbarkeit Gottes einzuſchränken, welche bei Duns auf der Anerkennung des Satzes beruht, daſs Unendliches und Beſtimmtes in Gott ſich nicht ausſchließen, daſs ebendeshalb Unterſchiede in Gott möglich ſeien. Es iſt das Intereſſe an Gottes geiſtigem und ſittlichem Weſen, welches ihn bewegt, das Beſtimmte nicht nur als aus der Negation hervorgehend anzuſehen.

Auch in der Lehre von Gottes Weſen und Eigenſchaften ringt er mit der Schwierigkeit, die Einfachheit mit den Unterſchieden zu verbinden. Letztere läſst er offenbar als reale gelten, um aus denſelben die Unterſchiede in der Welt verſtehen zu können. Hauptſächlich iſt es der Unterſchied von Intellekt und Wille, der wie in der Anthropologie, ſo auch in der Theologie, die Hauptrolle ſpielt. Auf ihn fürt er auch die trinitariſchen Unterſchiede zurück, indem Verſtand und Wille gleichmäßig aus der ihnen gemeinſamen Einheit hervorgehend gedacht werden. Es gebe zwei Produzirte und ein Produzirendes in dem innergöttlichen Weſen (Rep. S. 41). Er ſagt geradezu, die Unterſcheidung der Attribute ſei das fundamentum respectu distinctionis emanationum personalium. Der innere Unterſchied von Wille und Intellekt als dem produzirten, als essentia volitiva und intellectiva von dem Produzirenden ergibt die drei trinitariſchen Seinsweiſen (Ox. I, 26, Nr. 55; I, 8, 4, Nr. 6 und 7). Die erſte Perſon iſt improducta und wird von ihm nicht ſelten im Anſchluſs an Auguſtin als die memoria bezeichnet, wiewol er bemerkt, daſs die memoria dem Intellekt näher ſtehe als dem Willen, da die memoria die intelligentia habens essentiam sibi praesens ſein ſoll (Rep. S. 38, Nr. 12). Wenn man daher die memoria nicht als parens für Intellekt und Willen auffaſſen wolle, ſo würde man den Vater beſſer als die mens bezeichnen, die foecunditas habe ad gignendum et spirandum (Ox. I, 3, 9, Nr. 3 und 5, S. 614f.). So wird alſo die mens, ſofern ſie Willen und Intellekt aus ſich hervorgehen läſst, als Vater bezeichnet. Darnach ſcheint dann freilich der Vater die urſprünglich Son und Geiſt in ſich enthaltende Monas zu ſein. Allein das iſt doch wider nicht ſeine Meinung. Viel-

mehr ist der Vater die Essenz in ihrer unmittelbaren Form, welche zu bewusster und gewollter Seinsweise im Sone und Geiste sich erhebt. Wenn auch die zwei letzteren insasern praduzirt sind, ats sie die unmittelbare Seinsweise der Essenz voraussetzen, diese ats Objekt Intelligenz und Willen natwendig bewegt, so sind sie doch im Prozess des Erkennens und Wollens zugleich aktuell und sich selbst bewegend. Auch ist die unmittelbare Seinsweise noch nicht die vollkommene, sodass diese vielmehr die beiden anderen zur Ergänzung bedarf und das götttiche Wesen erst in allen drei Seinsweisen vollendet ist. Die Essenz soll als einsache so mit den Persanen verbunden sein, dass eins per identitatem transit in alterum neutro corrumpente alterum, sadass also die Personen als drei natwendige Seinsweisen der Essenz erscheinen, wadurch der Vorstellung einer compositio in Gottes Wesen vorgebeugt werden soll (Rep. S. 64, Nr. 4; S. 183, Nr. 13). Die Essenz würde hiernach in Farm des Vaters ats die in unmittelbarer Weise die foecunditas in sich enthattende (Rep. 162), in Form des Sanes als die bewusste, in der des Geistes ats die wallende erscheinen. Zur Verdeutlichung verweist er auf die Seele, die plures partes organicas informat, oder in ihren verschiedenen Vermögen als ein und dieselbe wirksam ist. Die echt scholastischen Aussürungen über das Verhättnis der Personen zu ihren proprietates und retationes zielen darauf hin, der Person eigene Subsistenz zu geben: die Personen haben vor allem Erkennen rem incommunicabitem, die proprietas ist ihm ein modus se habendi, den die essentia fundat, und die essentia mit der proprietas zusammen sall die Person kanstituiren (Rep. S. 187, Nr. 15), womit gesagt ist, dass die Person eine eigentümtiche Seinsweise der Essenz sei, die einsache Essenz also in drei Seinsweisen sich darstellen sall. Auch der Begriff der Unendtichkeit wird diesem Verhältnis entsprechend bestimmt; die trinitarischen Bestimmtheiten haben nicht schlechthinnige Unendtichkeit, wie die Essenz, aber doch sind sie perfectiones, denen man secundum quid Unendlichkeit zuschreiben kann, wie sie ja auch um Unterschiede in eodem, d. h. in demselben Wesen zu bleiben, einander nicht schlechthin, sondern nur secundum quid entgegengesetzt sein müssen (Rep. S. 142, 187; cfr. 233, 234). Die Essenz ist ittimitata in omnibus, quae sunt principia propriarum operationum Dei, d. h. die essentia als votitiva und ats intetlectiva ist trotz ihrer eigentümlichen Bestimmtheit als Seinsweise unendlich (Ox. I, 26, Nr. 55). Auch hier will er wider eine bestimmte Unendlichkeit der unterschiedenen Personen. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, dass wenn er die trinitarischen Unterschiede auf mens (memoria) intettectus, voluntas zurückfürt, er die Unterschiede Eigenschaften annähert, wie er denn auch die verschiedenen Eigenschaften trinitarisch verteilen will, potentia, sapientia, bonitas oder aeternitas, species, amor etc., und umgekehrt andererseits auch wider z. B. dem Vater und Son Willen zuschreiben zu müssen meint (Quodl. T. XII, S. 456). Offenbar ist ihm die Hauptsache in der Trinitätslehre, dass Gatt als wissender und wallender gedacht werde. Gottes Wissen und Wallen von sich selbst und das damit verbundene Sichgenießen ist ein notwendiger Prozess in Gatt, der aber zugleich die höchste Freiheit und Unabhängigkeit Gottes ermöglicht. Gattes Erkennen seiner selbst hat im Gegensatz zu dem unsrigen volle Aktivität in dem Sinne, dass er alles aus sich setbst zu erkennen vermag; das Objekt, das seine Intelligenz wie seinen Willen notwendig bewegt, ist eben seine Essenz (Rep. S. 198, Nr. 9; S. 71, S. 10, Nr. 34; S. 12, Nr. 40; S. 84, Nr. 5), welche sich aus ihrer unmittelbaren Existenzweise (als Vater) in der intelligenten Seinsweise (im Sone) zum Selbsterkennen und in wollender Seinsweise (im Geiste) zum Sichsetbstwollen erhebt. Gott ist hiernach sich selbst wissendes und wollendes Subjekt, ist in diesem Sinne Einheit von Objekt und Subjekt, ist samit abgeschlossen in sich, ist a se zwar nicht in dem positiven Sinne, dass er sich setbst hervorbringt, weil dieser Begriff widerspruchsvoll sei (da das esse a se principiative zu haben unmöglich sei, quia nihil principiat se ipsum, Rep. 162, Nr. 10; cfr. S. 194, Nr. 20), sondern nur negativ so, dass er von keinem andern stamme, volle Genüge in sich habe. Als sein Wesen wird hier Selbsterkenntnis und Sichsetbstwollen ausgefasst; also ist hier Gatt wesentlich der sich selbstbehauptende, selbstgenügsame, in sich selige, von der Welt völlig

unabhängige, daher er auch (Rep. S. 80, S. 235) den modus praedicandi ad se, von dem modus praedicandi ad alterum auf das bestimmteste unterscheidet. — Auf diese völlige Freiheit Gottes, auf seine Selbstbehauptung gegenüber der Welt kammt es ihm vor allem an, und er weiß die Selbstgenügsamkeit Gottes gegenüber der Welt nicht besser auszudrücken, als indem er ihre Schöpfung als für Gott zufällig erklärt und aus der göttlichen Willkür ableitet. Freilich wird nun der wesentlich so sich selbstbehauptende Gott der Welt fremd gegenüberstehen, es wird sein innerstes Wesen endlichen Geistern verschlossen bleiben, und aufs engste hängt damit zusammen, dass er den sittlichen Geschöpfen gegenüber der Gesetzgeber ist, der ihnen selbst fremde Gesetze durch äußere Auktorität auferlegt. Hier ist das immediatum principium, über das man nicht hinauskommt, die voluntas, und es würde nach ihm Sache des indisciplinatus sein, nach weiteren Gründen forschen zu wollen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23 f.). Aber wie Duns im Gegensatz gegen Thomas mehr die Freiheit Gottes betont, so will er doch andererseits nach mehr als jener der Welt Anteil an dem göttlichen Sein, so an der göttlichen Vernunft und Vollkommenheit überhaupt geben, soweit es sich mit der um der göttlichen Selbstgenügsamkeit willen angenommenen Zufälligkeit der Welt verträgt. Er erklärt sich daher näher folgendermaßen. Er gibt zu, dass schon in der Essenz virtualiter omnia causabilia enthalten seien, die er als imitantia (Rep. S. 201; vgl. Ox. I, 35 qu. un. Nr. 8) suum esse bezeichnet, ihr werden modi participabiles zugeschrieben (Rep. S. 201), d. h. durch die Vielseitigkeit der Essenz ist es möglich, dass jedes Ding auf eine Art an dem Sein teil habe, und zwar sind es die verschiedenen positiven Vollkommenheiten des göttlichen Seins, an denen die Dinge teil haben sollen, es machen also nicht nur die verschiedenen Grade des Teilhabens an dem göttlichen Sein die Unterschiede der Dinge aus. Nach ihrem spezifischen esse sollen die Dinge in der Essenz begründet sein, nicht etwa so, wie man sagen könnte, dass alle Farben an der weißen mehr oder weniger teil hätten, womit das Wesen der einzelnen Farbe noch nicht bestimmt sein würde (Rep. S. 201). Übrigens damit, dass die Dinge als causabilia in der Essenz enthalten sind, ist keineswegs schon ihr effectus gegeben, da sonst die Freiheit der göttlichen Aktion aufgehoben wäre. Ebendeshalb schränkt er auch die Bemerkung des Augustin, dass Gott sei, was er hat, dahin ein: was er intrinsece aber ad se habet (Rep. S. 76). Duns bemerkt weiter, dass wie die Essenz selbst notwendig erkannt wird, so auch diese in der Essenz enthaltenen causabilia. Das objectum primum (die Essenz) facit omnia alia cognita in intellectu (Ox. prol. 3, Nr. 22). Die Essenz facit quidditates in intellectu notas, und ebenso die in den quidditates enthaltenen besonderen Wahrheiten. Dieses Erkennen ist als ein notwendiges anzusehen, da jeder Akt des Intellektes, der dem Willen vorhergeht, naturaliter et non liber ist (Ox. I, 5 q. un. Nr. 12—14. 39, 5, Nr. 7, S. 1294). Die Ideen sind also zunächst notwendige Produkte des Intellektes, sofern er die in der Essenz liegenden causabilia zu seinem Inhalte hat. Diese Ideenlehre zeigt auf das deutlichste, wie sehr es ihm auf das Einzelne und Besondere ankommt, es gibt Ideen der spezifischen Differenzen, die ihm eine besondere perfectio sind, Ideen der Individuen, die durchaus nicht bloß der Negation ihr Dasein verdanken, ebenso Ideen der Gattungen, Ideen selbst von Accidenzen, so der Teile eines möglichen Ganzen und zwar charakteristisch genug in doppelter Weise, Ideen der Teile für sich, die er für adäquat hält, und der Teile, sofern sie dem möglichen Ganzen zugehören, die er für inadäquat hält (Rep. S. 209—212). Aus der Notwendigkeit dieser Ideen aber folgt nun keineswegs schon die Notwendigkeit des ideatum, d. h. die Realisirung des Inhaltes der Idee (Ox. I, 36, 1, Nr. 3 und 4). Vielmehr sind an sich die Ideen nur dem Verstande zugehörig und der Wille ist ihnen gegenüber frei, keine Idee gibt für den Willen schon eine bestimmte Direktive, dass er sie realisiren müsse oder nicht, ebendarum bestreitet er auch den Unterschied zwischen praktischen und theoretischen Ideen, da eine jede Idee praktisch ist, insofern der Wille sich auf ihre Realisirung richten kann quia secundum eam natum est produci (Rep. S. 208, 212). Hiernach also würde der göttliche Intellekt in den Ideen die Elemente möglicher Welten mit Notwendigkeit erkennen, von

dem Willen aber würde es abhängen, ob er die Ideeen realisiren will und in welchem Zusammenhang er die zu realisirenden einzelnen Ideeen untereinander verbinden will. Duns bemerkt auch mehrfach, dass der Intellekt dem Willen affert die Ideeen oder die möglichen complexiones von Ideeen; jedoch ist natürlich, dass der intellectus die complexio contingens, d. h. die Verbindungen, welche von der Willkür gewält werden, nicht erkenne, bevor die Willkür sich entschieden hat. Nur die Warheit illius complexionis kann die Intelligenz mit Notwendigkeit erkennen, cujus notitia includitur in terminis, d. h. der Wille kann sich über die Gesetze der Logik in der Bestimmung der Verbindungen der Ideeen untereinander nicht hinwegsetzen (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 14. 20). Im übrigen aber hat die Intelligenz vor der Entscheidung des Willens über die zufälligen Verbindungen, die der Wille bestimmen wird, cognitionem neutram (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Dass nun, nachdem der Wille entschieden hat, Gott auch die von dem Willen bestimmten künftigen connexiones der zu realisirenden Ideeen erkenne, versteht sich für Duns von selbst; die Frage, wie diese Erkenntnis zustande kamme, beantwortet er dahin, dass man entweder annehmen könne, dass der Intellekt die Entscheidung des Willens erkenne, oder aber, um nicht discursus in dem göttlichen Denken einzufüren, könne man sagen, dass in der essentia die ratio intelligendi illam complexionem sei, das esse volitum unmittelbar in der Essenz erkannt werde. Diese letzte Ansicht, der er sich zuneigt (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23), könnte man so verstehen, dass der Wille sich auf die unmittelbar in der Essenz liegenden Möglichkeiten richte, one auch nur die Möglichkeiten von der Intelligenz angeboten erhalten zu haben. Und dazu würde stimmen, dass der Wille nach ihm auf sein Objekt one Vermittelung des Intellektes sich richten kann (Ox. I, 45, 1, Nr. 2 f.). So würde dann bei der Entstehung der Welt die Intelligenz überflüssig und erst nachher die Welt als gewollt von der Intelligenz erkannt werden. Es würde dann die Welt Produkt allein der Willkür sein, da sie es am Ende allein sein würde, welche beliebige Möglichkeiten aus der Essenz hervorhöbe. Jedoch kann sich Duns zu dieser Ansicht nicht bekennen, da doch jedenfalls diese Möglichkeiten, welche die Willkür realisirt, notwendig in der Essenz begründet und der Inhalt der Ideeen sind, und es sich nur um die complexio der Ideeen handelt. Duns beschränkt also die willkürliche Entstehung der Welt auf ihr „dass" und auf den in ihr geordneten Zusammenhang, wärend er entschieden die Weltideeen als einzelne der göttlichen Essenz und Vernunft notwendig entstammen lässt, durch welche letztere auch die Willkür bei Bestimmung des Weltzusammenhanges soweit beschränkt wird, als die logische Notwendigkeit es fordert. Es ergibt sich hieraus übrigens, dass Gott ein doppeltes, ein notwendiges und ein zweites durch den Willen bestimmtes Erkennen der Welt habe. Die Kreatur erscheint ihm als producibilis und als producta in esse actuali. Diese doppelte Form des Erkennens soll die Unveränderlichkeit desselben nicht stören; Gott sieht das Notwendige und das Zufällige, durch den Willen bestimmte, auf gleiche Weise ewig in der Essenz, wie unser Auge die verschiedenen Objekte, von denen das eine notwendig, das andere durchaus zufällig erscheint, gleich sieht (Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Er überschaut alles mit einemmale, hat eine distincta cognitio distinctorum, hat die Ideeen infinitorum individuorum (Rep. 213) und erkennt auch das Zusammengesetzte als solches; es ist in ihm ein intuitives comparare der extrema secundum unionem et distinctionem (Rep. S. 219). Gott bedarf auch nicht der Zeitentwickelung, um die Teile der Zeit zu erkennen, da er die Zeit mit ihren Teilen auf einmal überschaut (Rep. S. 214, Nr. 33). Indes macht er hier im Interesse der Realität der Weltentwickelung die Bemerkung, dass Gott die Dinge nicht in bezug auf das esse existentiae so ewig vor sich schaue, als ob sie schon geschehen wären, weil sie sonst zum zweiten Mal geschehen würden, wenn sie wirklich geschehen (Ox. I, 39, 5, Nr. 9), wie er denn auch in die Bestimmung des göttlichen Willens die Zeit mit aufnimmt, wann das Einzelne geschehen soll. Es zeigt sich hierin wider ein größeres Interesse an der selbständigen Weltwirklichkeit, als sie der neoplatonisch-areopagitische Gottesbegriff gestatten würde. Die Art, wie Duns den Anteil der göttlichen Vernunft und Willkür bei Hervorbringung der Welt verteilt, zeigt deutlich, dass er das Einzelne

vor allem hochschätzt; weil die Individuen und die species ihm nicht mit logischer Notwendigkeit aus den genera folgen, die species vielmehr selbst wider mehr als besondere Arten angesehen werden, kann er es von dem Willen abhängig machen, ob mit der Idee eines genus die Idee einer spezifischen Differenz oder eines Individuums verbunden werden soll, da letztere zu dem Allgemeinen noch etwas neues hinzubringen. Zugleich aber kann doch durch die mit dem Einzelnen verbundenen allgemeinen Ideeen ein Zusammenhang festgehalten werden, wärend im Einzelnen als solchem die Willkür freien Spielraum behält. Wenn er ferner darauf Gewicht legt, dass die Dinge in sich selbst begrenzt seien, so will er damit nicht die Schranke der Negation zu dem alleinigen Grund der Unterscheidung der göttlichen Essenz von der Welt machen, wie besonders daraus erhellt, dass er dem Menschen unendliches Vermögen des Willens und der Intelligenz zuschreibt (Ox. I, 2, 7, Nr. 18, S. 325). Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ihre Unvollkommenheit d. h. ihre Zusammensetzung ab, und es hat den Anschein, dass er die Zusammensetzung als den Grund der Unvollkommenheit der Welt oder weltlichen Dinge ansieht, wärend er in den positiven Vollkommenheiten, welche sie von Gott haben und die sich in den bestimmten einzelnen Wesen darstellen, ihren Vorzug sieht. Das Hauptgewicht in der Welt fällt ihm auf das Einzelne; der Zusammenhang, der der Zusammensetzung angehört, steht in zweiter Linie. Wie das notwendige Wollen Gottes seiner selbst mit dem zufälligen Wollen der Welt sich reime, darüber hat Duns bemerkt, dass beides in einem Subjekte stattfinden könne, weil necessitas und contingentia keine differentiae essentiales im Willen seien, sondern nur circa actionem zur Geltung kommen, sich also auf verschiedene Objekte beziehen (Rep. S. 84, Nr. 6; S. 85, Nr. 4). Gegen die Meinung des Thomas von dem notwendigen Schaffen Gottes bemerkt er, dass das Notwendige aus der Natur hervorgehe und ebendarum das Veränderliches notwendig aus seiner Natur Schaffende sich selbst verändern würde. Auch würde die Freiheit der causa secnnda durch die Notwendigkeit der Schöpfung aufgehoben (Ox. I, 39, q. nn. Nr. 12). Die Notwendigkeit der Weltschöpfung glaubt er nur in dem Sinne gelten lassen zu können, dass was Gott will, ungehindert und notwendig geschehen muss. Dagegen meint er, könne die Willkür one Veränderung neues schaffen, das erst in der Zeit hervortritt, weil der Wille zugleich fest bestimmen könne, wann etwas geschehen solle, ihm also nicht notwendig der Effekt sofort zu entsprechen brauche. Tunc creavit pro quando voluit illud esse, aber non expectat tempus pro qno producat volitum, sondern von selbst tritt es dann seinem Wollen gemäss in die Wirklichkeit, wann er will. Das passum verhält sich dann wol anders zu seinem agens, aber nicht umgekehrt. Durch diese Unterscheidung des effectus und der voluntas sucht er der Lehre von der ewigen Schöpfung zu entgehen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23 und 24; Rep. S. 250, 251). Auch aus der Zufälligkeit der Welt glaubt er gegen ihre ewige Schöpfung argumentiren zu können, weil nur das Notwendige ewig ist. Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ferner auch ihre Unvollkommenheit ab; die Welt kann nicht die Vollkommenheit des göttlichen Wesens haben, weil nicht das göttliche Wesen, sondern der göttliche Wille der Grund ihrer Wirklichkeit ist. Weder die höchste substantielle Güte noch die höchste accidentelle Güte hat Gott den Weltdingen gegeben, aber deshalb kann Gott doch nicht als neidisch angesehen werden, da er einmal, wie Duns hier betont, an den Son die Vollkommenheit seines Wesens mitgeteilt hat, und ferner durchaus kein debitum diligendi hat; neidisch ist aber nur der, der Schuldiges versagt. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Duns durch die Ableitung der Welt aus der göttlichen Willkür sich bestimmen lässt, dem Optimismus entgegenzutreten, da ihm die Zufälligkeit der Welt keinen sichern Anhaltspunkt für ihre Güte geben kann (Rep. 231). Freilich will andererseits Gott, fieri, quod imitatur ipsnm (Rep. 237), und dem entspricht die Annahme eines unendlichen Vermögens des Menschen in Beziehung auf Willen und Intelligenz, das one Einwirkung Gottes nicht völlig aktualisirt werden kann. Demgemäss wird auch Gottes Wirksamkeit in der Welt in doppelter Weise aufgefasst: einmal macht er gegen Thomas geltend, dass die Gegenwart Gottes in der Welt als causa officiens et conservans an sich noch nicht eine essentielle Gegenwart voraussetze,

weil er als ſolche per potentiam in den Dingen ſei, mit dem Willen in der Welt wirke, der eine actio in distans zulaſſe (Ox. I, 37, q. un. S. 1282). Er betont dies umſomehr, als er vor allem den Willen des Menſchen, aber auch die andern Welturſachen in ihrer Selbſtändigkeit gelten laſſen will. Denn weder wo Negation einwirkt, wirkt Gott rein aus ſich, noch ſoll die Mittelurſache völlig fehlen bei dem quae respectiva sunt, d. h. was nach der voluntas ordinata gegenſeitig aufeinander einwirkt (Rep. 226), womit freilich andererſeits doch wider nicht ausgeſchloſſen ſein ſoll, daſs die göttliche Allmacht im Wunder ſich unmittelbar one Zwiſchenurſache und one darum ſich zu verändern, betätige, wie er denn die göttliche Allmacht darin finden will, daſs Gott überhaupt jederzeit auch unmittelbar one alle Mittelurſachen das wirken kann, was er mit Mittelurſachen wirkt (Rep. S. 95, Nr. 7). Weil aber die Welt doch an Gottes Weſen Anteil haben ſoll, bemerkt er weiter, daſs Gott omni rei illabitur ratione suae illimitationis (Rep. 217), und daſs er in dieſer Weiſe in allem per essentiam ſei, was er (Ox. Tom. VI, L. II, 9, 2, Nr. 17) als ſelbſtverſtändlich vorausſetzt. —

Beſonders intereſſant iſt noch ſeine Anſicht von dem Verhältnis Gottes zu den Menſchen und der Menſchen zu Gott, inſofern auch hier der Gegenſatz von Willkür und Vernunft auf das deutlichſte eingreift. Sehen wir auf das Ziel, welches den Menſchen beſtimmt iſt, ſo beſteht es in der Gewinnung der Seligkeit durch die Erkenntnis und beſonders die Liebe Gottes, mit welcher eine vollkommene delectatio verbunden iſt (denn auf das beſtimmteſte unterſcheidet er ſowol in Gott als auch bei den Menſchen das Wollen als Aktivität und den mit dem vollbrachten Wollen verbundenen Genuſs, Rep. 25). Es iſt nicht zu verkennen, daſs dieſes Ziel dem Menſchen natürlich und in ſeinem Weſen begründet iſt, und wenn auch die Erſchaffung, das Daſein des Menſchen von der göttlichen Willkür abhängt, ſo kann dieſes Ziel nicht willkürlich, ſondern es muſs vernünftig ſein, wie ja unſere volitio est ordinata ad finem ultimum, der principium et finis omnium iſt (Ox. I, dist. 48). Die Offenbarung in Schrift und Tradition, welche uns unſer Ziel und den Weg zu demſelben beſtimmt, entſpreche der lex naturae, ſei rationabilis (Ox. prol. II, Nr. 7). Um ſo unbegreiflicher wird dann freilich auf der anderen Seite der Satz, daſs das göttliche praeceptum lediglich von der Willkür Gottes ausgehe, daſs er auch ein anderes Geſetz hätte geben können nach der voluntas absolnta, und daſs die volnntas ordinata, welche dieſes Sittengeſetz gegeben habe, durch die Willkür beſtimmt ſei. Eben dadurch ſind wir dann an die gottgeordnete Auktorität gewieſen, welche das praeceptum Dei allein kennt, und das Gute wird dann zum Gehorſam gegen die äußere Auktorität der Kirche. — In ſeiner Lehre von dem Urſtand und von der Sünde tritt derſelbe Gegenſatz hervor. Er nimmt in dem Menſchen eine Anlage für die göttliche Wirkſamkeit an, wenn er bemerkt, daſs der Menſch von vorneherein zu ſeiner gedeihlichen Entwickelung einer übernatürlichen Hilfe bedurft habe: superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam quam ipsa possint active producere (Rep. S.22, Ox. prol. I, 33). Die Vorausſetzung dieſer Meinung iſt, daſs der Menſch, deſſen Ziel die Einigung mit Gott iſt, zu Gott nur kommen kann, wenn er ſich ihm mitteilt. Ferner zeigt ſich darin ſeine ſittliche Richtung, daſs er nirgends zugibt, ſoſehr er die Unumſchränktheit göttlicher Willkür betont, daſs, weil Gott dieſe außerordentliche Hilfe verſagt habe, der Menſch gefallen ſei, ſondern vielmehr umgekehrt bemerkt, daſs weil der Menſch gefallen ſei, Gott fortan ihm die Hilfe verſagt habe. Freilich auf der anderen Seite, wenn er ſagt, daſs der Wille von Haus aus die Begehrungen des appetitus sensitivus zu befriedigen geneigt ſei, und daſs deshalb eine übernatürliche Gabe hätte hinzukommen müſſen, quo finis fieret delectabilior, als das delectabile des appetitus sensitivus, ſo liegt hierin zugleich wider, daſs unſere ſinnliche Naturanlage nicht dem höchſten Zweck entſprochen hätte, wenn ihr nicht ein außerordentliches Gegengewicht entgegengeſetzt worden wäre. Da ſie aber von Gott ſtammt, kann ſie nicht Produkt ſeines ethiſchen Willens ſein, ſondern nur zufälliges und darum unvollkommenes Produkt ſeiner Willkür, wie auch der Menſch im Urſtand nicht unſterblich geweſen wäre, wenn ihm Gott nicht durch übernatürliche Mittel dazu

verholfen hätte (Ox. II, 29, q. u. Nr. 4 u. Nr. 5). Im übrigen betont er besonders die Freiheit des Menschen, dos zeigt sich in dieser Auffassung des Urstondes insofern, ols die Sünde zu der carentia justitiae debitae, d. h. zum Verlust der Gerechtigkeit wird, welche wir mit Hilfe des donum superadditum hätten behaupten können. Ferner wird niemals durch die Sünde der Wille völlig verdorben (corrumpitur) (Rep. S. 395a), do dieser seine natürliche Freiheit behauptet. Nichts naturale quod intrinsecum est naturae wird durch die Sünde verdorben. Die concupiscentia ist für sich keine Sünde, sofern sie eine pronitas in appetitu sensitiva ist (Ox. II, 32, 1, Nr. 7, S. 948). Sie ist Sünde, insofern sie in dem appetitus rationalis ist, d. h. im Willen, denn da alles andere notwendig ist, so kann die Sünde nur im Willen sein (Rep. 410). Die voluntas, deren Zaum jene übernatürliche Gabe war, ist aber nur geneigt, nicht genötigt, dem appetitus sensitivus nachzugeben, und das ist das materiale peccati originalis. Es erhellt, dass Duns, um der Freiheit mehr Raum zu geben, die Folge des Falles auf das Zurückfallen in den notürlichen Zustand reduziren möchte, der freilich mit der Bestimmung des Menschen in bedenklichem Widerspruch steht. Die Sünde ist nur möglich, wenn die Welt zufällig ist, weil nur unter der Voraussetzung, dass die causa remota contingens sei, die Freiheit des Willens ols eine duplex contingentia ihre Stelle finden konn. Dass auch der Begriff der Sünde durch die Unebenheit alterirt wird, welche zwischen dem Willen und der Vernunft Gottes besteht, zeigt sich, indem sie einmal als das Verfehlen des dem Menschen von Natur und nach Gottes Vernunft bestimmten Zieles angesehen wird (s. o.), sodann ober ols das Abweichen von einem willkürlichen Gebote Gottes, olso als Mangel an auktoritätsmäßiger Unterwerfung unter ein Gebot, dessen Gegenteil Gott, wenn er es gewollt hätte, ebenso hätte gebieten können und das wir nur durch eine äußere Auktorität kennen lernen könnten. Es ist sehr deutlich, wie diese letzte Bestimmung der Sünde praktisch von der größesten Bedeutung werden kann, indem sie dann Ungehorsam gegen die gottgeordnete Auktorität der Kirche wird. — Auch in der Heilslehre zeigt sich dieser Gegensatz von innerer Notwendigkeit und Willkür. Do unser Wille durch die Sünde unstät und schwach geworden ist, so haben wir zwar noch die Fähigkeit, gutes zu tun und bis auf einen gewissen Grod Gott zu lieben (Tom. VI, Ox. II, 7, Nr. 1, S. 566). Aber wir können nicht mit den natürlichen Kräften Gottes Walgefallen verdienen; er leugnet, dass die actio meritoria in potestate nostra sei. Demgemäss wird uns etwas, das zur Liebe dispanirt, gegeben, wodurch unsere Liebe zu Gott soweit aktuell werden kann, dass die Vorbedingung für die infusio gratiae, oder caritatis — denn beides ist ihm dasselbe — gegeben ist. Das Subjekt muss so weit vorgeschritten sein, dass es susceptivum wird für die gratiae infusio (Ox. 1, 17, 6, Nr. 4, S. 990). Es zeigt sich olso ouch hier derselbe Gedanke, dass das Übernatürliche mit dem Natürlichen sich zu einer Einheit verbindet, es erhellt das deutlich aus der Art, wie er die Vereinigung der praeexistens caritas mit der infusio denkt. Die remissa caritas wird durch die infusio zur intensa, das soll aber nicht in der Weise geschehen, doss die remissa ols Potenz ongesehen wird, welche durch die infusio zum vollen actus erhaben wird. Er will es vielmehr in der Weise denken, dass die göttliche Mitteilung als eine nova realitas zu der caritas praeexistens hinzukommt, sicut partes vel gradus non quidditativi sed individuales (Ox. I, 27, 5, S. 986, q. 6, Nr. 4, S. 990). Zwar additur gradus gradui (Rep. S. 101, 102). Das soll aber nicht bedeuten, dass die neu hinzugetane Liebe nicht doch als eine besondere Substanz angesehen werde, die sich mit der vorher im Menschen existirenden Liebe, welche ols solche bestehen bleibt (primus gradus manet) zur unigeneitas verbindet. Man mag hieraus erkennen, wie sehr es ihm darum zu tun ist, sowol das Übernatürliche, Neue der christlichen Offenborung festzuhalten, einen Wendepunkt für das christliche Leben anzunehmen als auch das Natürliche nicht in dem Übernatürlichen untergehen zu lassen, sondern das erstere als empfänglich für das letztere zu betrachten. Daher diese wunderbare Vereinigung eines graduellen Fortschrittes mit dem Setzen eines neuen Prinzips durch die infusio. Zugleich aber ist deutlich, dass in dieser mehr dem Mystischen zuneigenden Anschouung nicht die Willkür Gottes, sondern seine Wesensverwandtschaft mit dem

Menſchen hervortritt. Die durch göttliche Eingießung gewonnene Liebe, aus welcher auch Liebesakte hervorgehen, iſt ein habitus supernaturalis, quo habens acceptatur a Deo et quo actus elicitus ejus acceptatur tanquam meritorius, und iſt geordnet zum ewigen Leben, tanquam meritum condignum ad praemium (Ox. I, 17, 5, Nr. 22). Intereſſant iſt der Grund, welchen Duns für die acceptatio Gottes (Rep. S. 97) angibt. Gott liebt ſich nämlich als objectum primarium, lieben wir alſo Gott, ſo kann dieſe Liebe Grund dafür werden, daſs Gott uns liebt. Um der Hinneigung zu dem Centrum willen, werden wir alle für Gott acceptabiles. Hier muſs auffallen, daſs auch dieſe Beſtimmung, um derenwillen wir bei Gott angenommen werden, offenbar nicht aus der göttlichen Willkür entnommen iſt. Es iſt die göttliche Selbſtbehauptung, welche hier einſeitig in den Vordergrund tritt. Wenn hier das göttliche Sichſelbſtwollen als der Grund der Liebe zu den Geſchöpfen angegeben wird, ſo iſt damit zwar einer proſuſen Liebe Gottes geſteuert, aber eine völlig uneigennützige Selbſtmitteilung Gottes nicht erreicht. Das Hervortreten der göttlichen Selbſtbehauptung ſteht ferner inſofern mit der Willkür in Zuſammenhang, als die willkürliche Erſchaffung der Welt, überhaupt die Willkür Gottes gegenüber der Welt von ihm im Intereſſe der Selbſtbehauptung Gottes angenommen wird (ſ. o. S. 744). Ebendeshalb aber, weil in Gott als das letzte die Selbſtbehauptung erſcheint, die Liebe dem Sichſelbſtwollen Gottes untergeordnet iſt, weil Gott ſich der Welt nicht völlig in uneigennütziger Liebe mitteilt, wird er ſo doch immer wider als der Welt fremd angeſehen, und Duns vermag nicht die allgemeinen Grundſätze, welche eine Einheit des Natürlichen und Übernatürlichen anſtreben, in ſeiner Gnadenlehre feſtzuhalten. Die Willkür Gottes, die voluntas absoluta, welche immer alles hätte anders machen können, als es iſt, hebt alle innere Notwendigkeit auf; die unmittelbare Folge davon iſt, daſs das, was von Gott nach der voluntas ordinata für die Menſchen wirklich gewollt wird, nur aus einer göttlich geordneten Auktoritätsquelle erfaren werden kann. Hier liegt der Grund, warum Duns eine Hauptſtütze für die Auktorität der römiſchen Kirche wurde. Der ſchuldige Gehorſam gegen Gott wird zum Gehorſam gegen die Kirche, von deren Geboten der Einzelne durchaus abhängt, und die Freiheit des Menſchen, welche er nicht aufgeben will, kann ſich ſchließlich nur in dem Gehorſam gegen die Kirche betätigen.

Mit der Willkür Gottes hängt es weiter zuſammen, daſs das Verhältnis zwiſchen dem Maß der Freiheit, welches dem Menſchen zur Erreichung ſeines Zieles zu Gebote ſteht, und den Heilstatſachen durchaus im Unbeſtimmten gelaſſen iſt, wie ſchon aus der Bemerkung hervorgeht, daſs Gott auch den purus actus naturalis des Menſchen hätte annehmen, auch one meritum die Seligkeit hätte geben können, was er nur nach der potentia ordinata nicht gewollt hat, worin zugleich ſchon liegt, daſs das Verdienſt Chriſti auch durchaus keine Notwendigkeit in ſich hat (Rep. S. 95). An ſich hätte es genügen können, daſs der Menſch debuit satisfacere per amorem nobilioris objecti (Gottes) in infinitum, sicut peccavit amore ignobilioris objecti, wenn ihm Gott übernatürliche Liebe eingegoſſen hätte (Rep. 500, 501). Mit der Willkür, ſowie mit der Betonung der Freiheit des Menſchen hängt ferner zuſammen, daſs ſich Duns der Annahme des Thomas von der völligen sufficientia des meritum Chriſti widerſetzt; da Chriſtus nur nach der menſchlichen Seite hin hat verdienen können, ſo kann ſein Verdienſt nur endlich ſein, und da die Prädeſtinirten ſchlechthin prädeſtinirt ſind, ſo iſt das Verdienſt Chriſti auch nicht der Grund ihrer Prädeſtination; nachdem vielmehr Gott die Prädeſtinirten erwält hatte, ſah er ihren Fall voraus und fand dann, daſs zur Heilung des Falles Chriſtus, der übrigens auch abgeſehen vom Fall, und außer allem Zuſammenhang mit der zu erlöſenden Menſchheit an ſich ſchon zu der höchſten Glorie prädeſtinirt war, die Gefallenen durch ſein Verdienſt wider herſtellen könne. Hieraus folgt aber ſelbſtverſtändlich, daſs ſein Verdienſt nur auf die Prädeſtinirten ſich ausdehnt und nur ein von Gott willkürlich gewältes Mittel iſt, die von Ewigkeit her feſtſtehende Prädeſtination zu realiſiren (Rep. 496, 497). Charakteriſtiſch iſt ferner, daſs er das Verdienſt Chriſti in unmittelbare Beziehung zu den kirchlichen Sakramenten ſetzt, indem er bemerkt, daſs dasſelbe totalis causa

meritoria für die prima gratia, d. h. für die gratia baptismalis sei, so daſs hier keine andere dispositio von seiten des Empfangenden erforderlich ist, wenn sie allerdings auch bei den Erwachsenen de congruo vorausgesetzt wird, daſs Christus dagegen in Beziehung auf die gratia poenitentialis nur ut causa principalis, aber nicht totalis meruit, weil hier noch verlangt wird, daſs unser Wille cooperetur merito passionis Christi, endlich daſs Christus durch seine Leiden uns die Türe zur Glorie geöffnet habe, welch letzteres übrigens nur eine Wirkung der faktischen passio, nicht der praevisa passio ist, also für die alttestamentliche Zeit noch nicht galt (Rep. 498). Wenn wir nun bedenken, daſs einmal bei Annahme der Kindertaufe das Hauptgewicht auf das Sakrament der Pönitenz fällt, für welches die satisfactio Christi nicht völlig genügt, daſs ferner der, welcher der Vergebung der Sünden teilhaftig geworden ist, und dem dann die Gnade Gottes eingegossen ist, selbst merita de condigno hervorbringen kann, daſs auch Maria und die Heiligen meruerunt nobis (Rep. 500), so dürfte deutlich sein, wie sehr er das Verdienst Christi beschränkt. Zugleich aber ist die Wirksamkeit des Verdienstes Christi durchaus an die Kirche resp. den die Kirche vertretenden Priesterstand gebunden, da ja die übernatürlichen Gnaden wesentlich in den Sakramenten mitgeteilt werden, von denen die für das Leben der Erwachsenen wichtigsten die Eucharistie, bei welcher der Priester die Macht hat corpus Christi conficiendi, der ordo, das Sakrament der Pönitenz ausschließlich vom Priester gehandhabt werden. Was das letztere angeht, so verlangt er das Beichten aller Todsünden und behauptet im Gegensatz gegen den Lombarden, daſs der Priester nicht nur ostendit peccatum esse dimissum (Rep. 717), sondern selbst als judex die Sünden vergibt, während die Laien sich seinem Gerichte zu unterwerfen, und den zeitlichen Strafen, welche er ihnen auferlegt, sich zu unterziehen haben (Rep. 744 f.). Wenn auch die läſslichen Sünden nicht bekannt zu werden brauchen, so ist jeder doch gehalten habere in voto voluntatem implendi praecepta ecclesiae (Rep. 747). Die Abhängigkeit von der Kirche tritt noch schärfer hervor dadurch, daſs er den Begriff der intentio des Priesters, ohne welche das Sakrament keine Wirksamkeit hat, gegenüber dem Thomas, welcher bemerkt hatte, non requiritur mentalis intentio sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta, dahin verschärft, daſs sich der Priester der heiligen Handlung völlig bewuſst sein, und bei der Verwaltung den Zweck haben müsse, welchen Christus bei der Einsetzung hatte, daſs er das müsse tun wollen, was die Kirche in dem Sakrament tun wolle, wenn Duns auch nur statt einer actualis zwar nicht eine habitualis, aber doch eine virtualis intentio verlangt (Rep. 604—606). Wenn ihn hiebei zugleich das Interesse leiten mag, daſs der Priester sich während der Verwaltung als Organ der Kirche wisse, so wird die Abhängigkeit der Laien von der Person des Priesters als des Vertreters der Kirche doch durch diese Bestimmung gesteigert. Denn die Wirksamkeit des Sakramentes hängt ihm davon ab, daſs es von dem Priester als kirchliches gewollt ist. — Mit der göttlichen Willkür hängt die Vereinzelung der sittlichen Gebote zusammen, welche die Kirche diktirt, ferner die Veräußerlichung der Sittlichkeit in dem Dienst einzelner kirchlicher Werke, Unterschätzung der an die Welt der ersten Schöpfung naturgemäß sich anschließenden sittlichen Tätigkeit, die Überschätzung der kirchlichen consilia, ferner die Unklarheit in der Bestimmung des sittlichen Verdienstes. Ebenso hat er in bezug auf den Gegensatz von Auktorität und Freiheit in seiner kirchlichen Richtung das willkürlich gegebene Gesetz, dessen Notwendigkeit wir nicht einsehen können, betont, und sich dadurch mit seinen früheren Auseinandersetzungen über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen in Widerspruch gesetzt. So sehr die angenommene Willkür Gottes gegenüber der Welt zunächst zur Begründung des kirchlichen Auktoritätsstandpunktes dienen konnte, so lag doch zugleich in der Annahme, daſs auch das Sittliche entgegengesetzt hätte sein können, der Keim für eine ausgedehnte Skepsis zum mindesten für den Gegensatz des Vernunftnotwendigen und der willkürlich angenommenen Kirchenlehre, der Keim für die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, mit einem Worte für den Verfall der Scholastik. — Auf der anderen Seite freilich ist der Vorzug nicht zu verkennen, daſs sich in Duns die Idee der Persönlichkeit, der sittlichen Freiheit

mächtiger regt, was besonders in seiner Christologie sich spiegelt, in welcher die menschliche Entwickelung der Person Christi stark betont wird. Die menschliche Persönlichkeit Christi soll das Vermögen haben, sich an das verbum anzuschließen, sich zum Bestimmtwerden durch dasselbe zu bestimmen, daher er auch menschliches Werden und Leiden in Christo anerkennt. Indem sich die menschliche Natur zum Gehorsam bestimmte, wurde sie dadurch für Gott assumptibilis. Daher seine Christologie zum Adoptianismus neigt. Es erhellt zugleich, wie Duns in seiner Christologie seine Gedanken der Vereinbarkeit des Natürlichen und Übernatürlichen verwertet, indem er die menschliche Natur Christi für die Einwirkung Gottes empfänglich setzt. Auch darin zeigt sich die Hochschätzung der Persönlichkeit, dass er Christus als Selbstzweck unabhängig von seinem Werke erwält sein lässt, wiewol hiedurch sein Zusammenhang mit der Menschheit gelockert wird (Rep. 224). Umsomehr hat er aber andererseits für das Entstehen der menschlichen Natur Christi die Bedeutung der Maria gesteigert, die als Mutter Christi nach ihm der unbefleckten Empfängnis bedurfte, welche er damit verteidigt, dass die natürliche Erzeugung nicht die notwendige Ursache der Erbsünde sei, dass im ersten Momente der Zeugung Maria zwar nach nicht gerecht aber darum doch nicht ungerecht gewesen sei und Gott durch außerordentliche Gnade aller Sünde zuvorkommen konnte. Diese Annahme ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der Zustand des Menschen nach dem Fall wesentlich nur als carentia justitiae originalis, die ein donum superadditum ist, aufgefasst ist; und es ist hiemit die Erbsünde als der Grund für die jungfräuliche Geburt Christi aufgegeben (Rep. III, 3, 1, Nr. 10, S. 434 f.). Wie in der Lehre von der Person Christi das Verhältnis seiner Prädestination, vermöge deren er für sich erwält ist, zu der historischen Form seiner Geburt von der Jungfrau Maria, durch die er in den Zusammenhang mit der Menschheit gebracht wird, so zeigt auch seine Bestimmung, dass die einzelnen Menschen zuerst erwält seien, und dann erst bestimmt sei, von wem sie geboren werden (Ox. II, 20, 2, S. 822), wie sehr er geneigt ist, zunächst die Einzelnen für sich und dann erst den ebenfalls durch die göttliche Willkür bestimmten Zusammenhang der Menschen mit der Menschheit ins Auge zu fassen, was offenbar mit der starken Betonung der Freiheit des einzelnen Individuums zusammenhängt. — Überhaupt ist seine Lehre von der Prädestination in mehrfacher Beziehung interessant. Dass er die prädestinirende Willkür durch das Gesetz des logischen Widerspruches will begrenzt sein lassen, ist nicht zu leugnen; darum leugnet er auch, dass Gott einen Stein hätte erwälen können (Ox. II, 7, Nr. 18). Sodann wird einmal gesagt, dass die Prädestination allein der Grund sei, warum Gott wolle, dass der Prädestinirte libero arbitrio bene utitur, und ausdrücklich leugnet er, dass der vorhergesehene gute Gebrauch der Freiheit auf die Erwälung Einfluss übe, da dieser vielmehr Folge der göttlichen Erwälung sei (Ox. I, 41, qu. un. Nr. 10 u. f.). Andererseits aber (Ox. L. I, d. 44, qu. un. S. 1369) soll die reprobatio, damit Gott nicht grausam sei, das peccatum finale praevisum zum Grunde haben (Ox. I, d. 41, quaest. un. Nr. 11. 12). Überhaupt bemerkt er in Beziehung auf die Sünde, dass sie nicht in der göttlichen Vorherbestimmung ihren Grund habe, indem er ihr gegenüber eine voluntas efficax Gottes leugnet und nur ein velle remissum, eine permissio Gottes, zugeben will, d. h. dass Gott will, dass er weder wolle noch nicht wolle, dass Einer Sünde tue. Das velle remissum bezieht sich nur auf das Objekt, Gott will dem Objekt, auf das sich das Wollen bezieht, Freiheit, die Möglichkeit eigener Kausalität lassen (Rep. S. 237). Nur unter der Voraussetzung des vorhergesehenen demeritum der Kreatur will Gott die rectitudo nicht, und bestimmt, dass die aus der ersten Sünde folgende Sünde Strafe der Sünde sei (Ox. L. II, 37, 2, S. 998, 999). Die Erwälung wird ferner gegenüber den Mitteln, die zu ihrer historischen Vermittelung dienen, so absolut gefasst, dass diese durch die voluntas consequens oder ordinata bestimmten Mittel der schlechthin feststehenden Erwälung der Einzelnen gegenüber als zufällig erscheinen, wiewol sich zugleich wider das Bedürfnis, eine vernünftige Weltordnung anzunehmen, geltend macht, wenn er bemerkt, dass der intellectus offert leges voluntati, durch deren Annahme die voluntas absoluta zur ordinata

wird. Wenn auch die Annahme der Geſetze von dem Willen abhängt, ſo ſind die von dem Intellekt dargebotenen Geſetze doch gewiſs nicht unvernünftig (Ox. I, 44, q. un. S. 1368 f.). Auch hier zeigt ſich übrigens, daſs ihm die Einzelnen für ſich wichtiger ſind, als die Art, wie dieſelben in den Weltzuſammenhang eingeordnet werden, daſs er alſo für das Einzelne ein höheres Intereſſe hat, als für den Weltzuſammenhang. Endlich fürt ihn das Intereſſe, die göttliche Freiheit, möglichſt ungehindert zu denken, dahin, auch ſelbſt in bezug auf die Erwälung wider zu behaupten, Deum in nunc aeternitatis libere velle quod vult, daſs er prädeſtiniren könne und nicht prädeſtiniren könne, nur beides nicht simul, weil das ein logiſcher Widerſpruch wäre (Ox. I, 40, 3, S. 1330). Wir ſtellen uns Gott falſch vor, wenn wir ſeinen eigenen Willen nicht als ewig frei, ſondern die Entſcheidung als vergangene denken. Wenn ihn hiebei auch das richtige Intereſſe leiten mag, daſs Gott in jedem Augenblick lebendig ſein ſoll, wie er denn auch bemerkt, daſs die Unveränderlichkeit des göttlichen Wiſſens ſich durchaus nicht decke mit der impossibilitas aliter se habendi, ſo iſt er doch hier ſehr nahe an die Grenze der in der arabiſchen Philoſophie vorkommenden Meinung gekommen, daſs Gott vermöge ſeiner Allmacht in jedem Momente die Welt immer aufheben und neu ſetzen könne. Er macht darum auch hier Halt, indem er immer wider die voluntas absoluta durch die, die Weltordnung beſtimmende voluntas ordinata einſchränkt. Auch in ſeiner Prädeſtinationslehre iſt der Kampf der Willkür mit der Vernunft nicht zu verkennen.

In dem Gedankenbau des Duns tritt in bezug auf das Problem, das die Scholaſtiker vor allem beſchäftigte, nämlich Gott und ſein Verhältnis zur Welt zu erforſchen, der Verſuch in den Vordergrund, Gott als das in ſich vollendete, ſein ſelbſt völlig mächtige Subjekt aufzufaſſen und dem entſprechend Gott und Welt beſtimmter zu unterſcheiden, auch der Welt eine größere Selbſtändigkeit zuzuſchreiben, als es in einer dem Emanatismus oder Pantheismus zuneigenden Denkweiſe möglich iſt, wie das ſeine Betonung des Willensprinzips zeigt, ſowie der Umſtand, daſs die Freiheit des Menſchen in der Gnadenlehre, in der Lehre vom Sündenfall, in der Chriſtologie, ſofern ſie dem Adoptianismus zuneigt, Berückſichtigung findet. Deshalb legt er auch auf das Einzelne das Hauptgewicht, wie das ſeine Prädeſtinationslehre, nicht minder ſeine Ideeenlehre, auch ſeine Erkenntnistheorie zeigt, deshalb erkennt er die Selbſtändigkeit der Mittelurſachen an, ſchreibt in ſeiner Lehre von dem göttlichen Wiſſen und Wollen der Weltentwickelung Gott ein Intereſſe für die Wirklichkeit der Weltentwickelung zu, betont die Selbſtändigkeit der weltlichen Wiſſenſchaften und findet in dem Menſchen ein unendliches Vermögen der Intelligenz und des Willens. Eben dieſes letztere zeigt aber auch, daſs er die Selbſtändigkeit der Welt nur behaupten will, weil ſie in ſich Wertvolles hat, und eben darin liegt zugleich wider ihr Band, das ſie mit der Gottheit verbindet. Er ſtrebt deshalb auf der Baſis einer größeren Selbſtändigkeit der Welt und des Menſchen, eine Einheit des Göttlichen und Kreatürlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen an, wie wir das in der Anerkennung der Weſensgemeinſchaft Gottes und der Welt, darin, daſs er in den einzelnen Dingen poſitive göttliche Vollkommenheiten fand, in der Aufgabe der Welt, Gott nachzuamen, in ſeiner Beſtimmung des Verſtandes, ſofern der Menſch für höhere Einwirkungen von Natur angelegt ſein ſoll, ſowie des Zieles des Menſchen, des Guten als eines dem göttlichen Weſen Entſprechenden, in ſich Vernünftigen, ferner in der entſprechenden Auffaſſung des Böſen, in den allgemeinen Grundſätzen der Gnadenlehre, wie in der Chriſtologie, ſofern Chriſtus als Menſch ſich für das Verbum empfänglich zeigte, endlich im Verhältnis der weltlichen Wiſſenſchaften zur Theologie, des Glaubens zum Wiſſen, ſowie in ſeinen Verſuchen eine Erkennbarkeit Gottes zu erweiſen, geſehen haben. Allein der Zeitgeiſt, der in geſetzlicher Auktorität befangen war, ſowie von dem areopagitiſchen Gottesbegriff ſich nicht völlig losſagen konnte, hinderten ihn, dieſe fruchtbaren Gedanken durchzufüren. Gott iſt für ihn ſeinem innerſten Weſen nach doch am Ende den Menſchen verborgen, er erkennt und will ſich als die essentia, die kein endliches Weſen kennt: weil Gott ebendeshalb ſich mehr ſelbſt behauptend gegenüber der Welt verhält, als ihr ſich

ſelbſt völlig mitteilt, ſo wird der uns ſeinem Inhalt nach unverſtändliche göttliche Wille für uns in Willkür umgewandelt; weil ein für uns erkennbarer natwendiger Inhalt des göttlichen Willens fehlt, entſteht eine Kluft zwiſchen dem vernünftigen, natwendigen Intellekt und dem Willen. So hebt er ſeine früheren Poſitionen ſelbſt wider auf. Die Welt wird zufällig und dadurch unvollkommen; der Zuſammenhang in ihr iſt dem Zufall unterworfen. Gottes Fremdheit gegenüber der Welt ſpricht ſich ſchon in der actio in distans aus, noch mehr aber in dem ſittlichen Gebiete. Nur aus ſeinen faktiſchen Kundgebungen laſſen ſich ſeine willkürlichen Gebote erkennen. Wie der letzte Inhalt des göttlichen Willens ein Rätſel blieb, ſo fehlt für unſeren Willen ein vernunftnotwendiger Inhalt; es bleibt uns alſo nur die Form des Willens, welche durch äußere Auktorität und farmalen Gehorſam mit Inhalt erfüllt werden kann. Wir werden an die einmal gottgebene Auktorität gewieſen, die Kirche, daher die Wirkung der Gnade, des Werkes Chriſti, der Sakramente von der Kirche abhängt, das Gute zum Gehorſam, das Böſe zum Ungehorſam gegen die Kirche, d. h. den in der Kirche geoffenbarten Herrſcherwillen Gottes, ſittliche Freiheit Freiheit zum Gehorſam gegen die Kirche wird, daher die Veräußerlichung der Sittlichkeit in einzelnen geſetzlichen Vorſchriften; daher in der Erkenntnistheorie empiriſtiſche und ſkeptiſche Neigungen, da die Willkür keine feſten Geſetze kennt, das in ſich Notwendige zu erſchüttern droht, daher Anſätze des Zerwürfniſſes zwiſchen Theologie und Philaſophie. Sa ſehen wir dieſen mächtigen Geiſt trotz aller Originalität nicht hinauskommen über die tiefgehendſten Widerſprüche. Durch die energiſchere Betonung des Wertes der Welt und der Menſchheit, beſonders des Sittlichen, durch das Streben nach innigerer Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen zeigt er vorwärts auf die künftige Entwickelung, die die Reformation herbeiführte. Aber der Standpunkt äußerlich kirchlicher Auktorität in Verbindung mit der areapagitiſchen Unerkennbarkeit Gattes, die bei ihm, der Gott als ſein ſelbſt mächtiges Subjekt auffaſst, ſich unter der Farm der göttlichen Willkür zeigte, war in der Zeit zu mächtig, als daſs er nicht hier hätte ſeinen Tribut bezalen müſſen. Für ſeine Zeit wurde er eine Säule des römiſchen Kirchenweſens, und doch enthielt der Zwieſpalt, in dem er ſich befand, den Keim der Auflöſung der Scholaſtik in eine Skepſis, die ſich dann in der Vorſtellung der doppelten Warheit offenbarte; denn er vermag nicht, ſich van der völligen Einheit des Ariſtoteles mit der Kirchenlehre, der Philaſaphie mit der Theologie, des Theoretiſchen mit dem Praktiſchem, der Vernunft mit dem Willen trotz aller Bemühungen ganz zu überzeugen, woher ſich die bei ihm hie und da auftretende Unentſchiedenheit erklärt.

Das Leben des Duns iſt vielfach behandelt worden von Matth. Veglenſis in dem Thesanrus bibliographicus von Waldau, von dem Herausgeber ſeiner Werke Wadding, Tom. I, von Ferchi, Vita Duns Scoti, Col. 1622; Guzman, Vita de Dnns Scoto; Jarssen, Animadversiones et scholia in Apologiam nuper editam de vita et morte Dnns Scoti, Col. 1622; Colganus tractatus de vita patria scriptis D. Scoti, Antw. 1655. Über ſeine Lehre haben ſich verbreitet: Alhergoni, Resolntio doctrinae Scoticae, Lugd. 1643; Hieronymus de Fortino, Summa theologica ex Scoti operibus; Joannes de Rada, Controversiae theologicae inter Thomam et Scotum, Venet. 1599; Rau, Necessitas doctrinae revelatae ex mente doctoris Mariani D. Scoti, Wirceb. 1754; Bonaventura Baro, Joannes Dnns Scotus per nniversam philosophiam, logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus, 3 Bde., Col. 1664. In neuerer Zeit haben Duns Scotus beſonders behandelt: Baumgarten-Crusius, De theologia Scoti, Jen. 1826. (Vgl. auch ſeine Abhandlung De vero Scholasticornm Realinm et Nominalinm discrimine decretisqne ipsornm theologicis in den Opnscula theologica 1836); Baur, Die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung S. 248 f.; Die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Bd. 2, S. 589—696; Die Lehre des D. von Gott hat Ritſchl behandelt: Jahrbücher für deutſche Theologie Bd. 10, S. 298 f.; ſeine Chriſtologie: Dorner, Die Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl., 2. Bd., S. 409 f.; ferner hat Erdmann in den Studien und Kritiken 1863, H. 3, 430 f. beachtenswerte „Andeutungen über die wiſſenſchaftliche Stel-

lung des Duns Scotus" gegeben (vgl. auch Erdmann, Geſchichte der Philoſophie Bd. I, S. 401 f.). Neuerdings hat Karl Werner „die Phyſialogie nnd Erkenntnißlehre" ſowie die „Sprachlogik des Jah. Dnns Scotus" (1877) behandelt. Endlich iſt ſein philoſaphiſches Syſtem im Zuſammenhang von H. Ritter, Geſchichte der Philoſophie, 8. Bd. S. 354—472 dargeſtellt worden.

Wittenberg. Prof. **A. Dorner.**

Dunſtan, Erzbiſchaf von Canterbnry. Van den nach vorhandenen Lebensbeſchreibungen (ſ. Papenbrock, Acta SS. 19. Mai; Wharton, Anglia S. II, 88; 211) iſt die wichtigſte die eines Zeitgenoſſen, Mönch Bridferth zu Ramſey. Die ziemlich freie Überarbeitung des Osbern, Mönch in Canterbury, hat inſafern Wert, als demſelben einige ins Sächſiſche überſetzte Stücke aus Schriften zu Gebot ſtanden, die im Brand ſeines Kloſters 1070 zu Grunde gingen. Hiemit ſind die Chroniſten der Zeit zu vergleichen, namentlich die Sachſenchronik und Florenz von Worceſter. Von neueren Bearbeitern iſt beſonders Lappenberg (Geſch. v. Engl. I, 397) und Lingard (Hist. of the Anglos. Church II, 266) zu nennen.

Dunſtan, der Son des Heorſtan und der Cynedryd, aus edlem Geſchlechte, wurde in der Nähe des altberühmten Kloſters Glaſtonbury geboren. Die Zeit ſeiner Geburt ſetzt Bridferth in die Regierung des Königs Aethelſtan, Osbern genauer in deſſen erſtes Jar (925) und 497 Jare nach der Sachſenankunſt.

In dem alten Kloſter van Glaſtonbury hielten ſich damals viele in geiſtlichen und weltlichen Wiſſenſchaften wolbewanderte Iren auf, denen die Söne der ſächſiſchen Edlen zur Erziehung übergeben wurden. Van ihnen erhielt auch Dunſtan ſeine erſte Bildung. Der reichbegabte Knabe zeichnete ſich bald vor anderen aus und zog die Aufmerkſamkeit des Königs auf ſich, der ihn an ſein Hoflager berief. Hier erregte er aber den Neid der anderen Edelknaben. Dieſe klagten ihn bei dem König der Vorliebe für heidniſche Lieder und Geſchichten an („avitae gentilitatis vanissima didicisse carmina et historiarum frivolas colere incantationum naenias"). Er wurde vom Hofe entfernt und von ſeinen Genoſſen ſchmählich miſshandelt.

Auf Zureden ſeines Verwandten Aelſheag, Biſchofs von Wincheſter, und durch eine gefärliche Krankheit ernſter geſtimmt, entſagte er der Welt und trat als Mönch in das Kloſter ein, in welchem er ſeine Erziehung erhalten. Hier beſchäftigte er ſich mit der heiligen Schrift und den Vätern und übte ſich daneben in verſchiedenen Künſten, Malen *), Schreiben, Harfenſpiel und vielleicht auch Metallarbeiten. Zugleich unterwarf er ſich der ganzen Strenge klöſterlicher Zucht, ſo daſs ſpäter die Sage ging, er habe ſtatt einer Zelle ein Loch, das er in die Erde grub, zur Wonung genommen. Der Ruf ſeiner Frömmigkeit zog eine ihm und dem Königshauſe verwandte Witwe Aethelflede nach Glaſtanbury, die ihn zn ihrem Beichtiger und zum Erben ihrer Schätze machte. Als Eadmund zur Regierung kam (940—46), berief er ihn um ſeines tadelloſen Lebens und ſeiner Beredſamkeit willen an den Haf und wies ihm unter den Großen des Reiches eine Stelle an. Aber dem Jüngling erging es nicht beſſer als dem Knaben. Er erwarb ſich die Liebe Vieler, hatte aber auch nicht wenig Neider. Abermals wurde er vom Hof vertrieben. Auf einer Hirſchjagd aber in Lebensgefar geraten, gedachte der König des an Dunſtan verübten Unrechts. Aus der Gefar errettet, machte er ihn zum Abt von Glaſtonbury und ſetzte ihn ſelbſt auf die „sacerdotalis cathedra". Dies geſchah nach Florenz 942, nach der Sachſenchronik 943. Es iſt aber kaum glaublich, daſs dem 17järigen Jüngling eine ſolche Stelle übertragen worden wäre, und daher anzunehmen, daſs entweder ſein Geburtsjar zu ſpät oder ſeine Wal zum Abt zu früh angeſetzt iſt. Letzteres iſt nicht unwarſcheinlich, denn die Schenkungsurkunde vom Jar 944 beweiſt nichts, weil ſie

*) Eine Probe ſeiner Kunſt findet ſich in dem Mſk. der bodleianiſchen Bibliothek zu Orford (D. 11, 19. cf. Hick. Thesaur. I, 144). Es iſt ein Bild von Chriſtus ganz in Art der iriſchen Zeichnungen. Chriſtus hat ein Buch in der Linken mit den Worten: „Venite filli, audite me, timorem Dei docebo vos", und einen Stab in der Rechten mit der Aufſchrift: „virga recta est — virga regnitur". Die Worte ſind in ſchöner iriſcher Schrift. Zu den Füßen Chriſti kniet Dunſtan, in eine Kutte gekleidet.

falſch iſt, ſodann hat Dunſtan überhaupt unter Eadmund keine Urkunde unterzeichnet, ſondern erſt ſeit der Thronbeſteigung des Eadred (946—55). Der jugendliche Abt übernahm die Leitung des Kloſters in einer Zeit, wo Kirchen- und Kloſterzucht in tiefem Verfall war, aber auch im Auslande ſchon ein Anfang zur Reform gemacht wurde. Als das beſte Mittel dazu erſchien die Wiederaufnahme und Verſchärfung der Regel des heil. Benedikt. Der erſte Prälat des Landes, Odo, hatte vor Beſteigung des erzbiſchöflichen Stules dieſelbe angenommen, zeigte aber nicht den Mut, ſie durchzufüren. Dunſtan unternahm das ſchwierige Werk, für das er den lebhafteſten Dank der Einſichtsvolleren ſeiner Zeit, aber auch den heftigſten Widerſtand der verweltlichten Geiſtlichkeit und den lauteſten Tadel der kurzſichtigen Nachwelt erntete.

Jetzt iſt nur eine Stimme über die Bedeutung, die der Benediktinerorden in jenem finſtern Jarhundert hatte. Dunſtan fürte denſelben zunächſt in Glaſtonbury ein. Zugleich ſchrieb er eine Expositio Regulae Benedicti, welche noch handſchriftlich in einer ſchönen Abſchrift mit Dunſtans Bild im britiſchen Muſeum (Bibl. Reg. 10. A, XIII; 4 und 212 Seiten) vorhanden iſt. Die Erklärung iſt ganz in der Art einer Schriftauslegung gehalten. Faſt jedes Wort wird herausgehoben und teils eine etymologiſche und grammatiſche Erörterung, teils eine erbauliche oder belehrende Ausfürung gegeben. Dunſtan zeigt darin bei mancher Abenteuerlichkeit im Etymologiſiren eine gute Bekanntſchaft mit dem Griechiſchen, überhaupt eine für ſeine Zeit ſeltene Bildung. Dieſe weiter zu verbreiten, gründete er eine Kloſterſchule, in welcher Männer wie Aethelwold gebildet wurden, der das Kloſter Abingdon nach dem Muſter von Glaſtonbury einrichtete und noch als Biſchof von Wincheſter mit Vorliebe der Jugenderziehung ſich widmete und zu dem Behufe Schulbücher in ſächſiſcher Sprache verfaſste, und wol auch ſeine Kenntnis der Theorie der Muſik ſeinem Meiſter zu verdanken hatte. Die Reichtümer, die Dunſtan von Aethelflede geerbt, ſowie Geſchenke des Königs, verwandte er teils für die Armen, teils auf Erweiterung und Verſchönerung ſeines Kloſters. Zugleich war er der vertraute Ratgeber des Königs. Es ſind noch viele Urkunden vorhanden, die er als Abt entweder mit unterzeichnete oder ſelbſt abfaſste, wie die in ſchöner iriſcher Schrift geſchriebene vom Jare 949, die im britiſchen Muſeum aufgeſtellt iſt. Seiner Obhut vertraute der König die wichtigſten Urkunden und ſeine Schätze. Daſs Dunſtan die letzteren für ſein Kloſter verwendet, iſt eine unbegründete Behauptung. Er ſcheint überhaupt die königliche Gunſt nicht zur Bereicherung ſeines Kloſters miſsbraucht zu haben, denn es findet ſich nicht eine echte Urkunde über eine Schenkung an Glaſtonbury, ſo lange Dunſtan Abt dieſes Kloſters war. Ob ihn die Liebe zu ſeinem Kloſter oder die Ausſicht auf eine einflufsreichere Stellung bewog, das kleine Bistum Kirton in Devonſhire auszuſchlagen, iſt ſchwer zu ſagen. Auch in ſeiner bisherigen Stellung hatte er Einfluſs genug und war tätig für die Verbreitung der Benediktinerregel bis zum Tode des Eadred, der für Dunſtan nur zu früh eintrat. Der Thronwechſel war für ihn ein verhängnisvolles Ereignis. Gleich beim Krönungsfeſte in Kingston machte er ſich durch einen leidenſchaftlichen Schritt den jungen König Eadwig zum erbittertſten Feind. Der Vorfall wird freilich nie ganz aufgehellt werden können, da faſt nur parteiiſche Berichte darüber vorliegen. Dieſe erzälen die Sache ſo: der König ſei am Krönungsfeſte von dem Gelage weg zu zwei Frauen, Mutter und Tochter, geeilt, mit denen er zuvor ſchon buhleriſchen Umgang gepflogen. Entrüſtet darüber habe der Erzbiſchof die Thane aufgefordert, den König zurückzuholen, und als dieſe ſich ſcheuten, den Biſchof von Lichtfield und Dunſtan abgeſandt. Dunſtan habe den König aus den Armen der Frauen geriſſen, ihm die am Boden liegende Krone aufgeſetzt und ihn mit Gewalt zurückgefürt. Allein auf einer höchſt warſcheinlich echten Urkunde vom Jar 956 hat ſich Aelfgyfu als Königin unterzeichnet, war alſo ſchon mit Eadwig vermält. Und dafür ſpricht auch die Nachricht der Sachſenchronik, daſs Odo das königliche Par wegen zu naher Verwandtſchaft 958 geſchieden habe. War demnach Aelfgyfu des Königs Gemalin, ſo fällt der gerechte Vorwurf einer übermütigen, leidenſchaftlichen Tat auf Odo und Dunſtan. Dabei iſt aber nicht zu

vergeſſen, daſs faſt in nichts die ſächſiſche Sitte und das römiſche Geſetz einander ſo ſchraff gegenüberſtanden, als in Fragen über Zuläſſigkeit einer Heirat. War in Sachſen die Heirat mit des Vaters Witwe etwas gewönliches, ſo pflegten die Mönche Eheſrauen wegen zu naher Verwandtſchaft durch Namen wie concubina, pellex, ganea zu verunglimpfen. In ihren Augen war Dunſtans Verfaren der Strafeifer eines Pinehas, würend andere ein Majeſtätsverbrechen darin ſahen. Dieſer Schritt kam aber Dunſtan teuer zu ſtehen. Er blieb zwar noch eine zeitlang in ſeiner bisherigen Stellung, wie das drei von ihm unter Eadwig unterzeichnete Urkunden beweiſen, ſah ſich aber bald genötigt, aus dem Lande zu fliehen. In Flandern fand er bei Graf Arnulf und in dem Kloſter Blandinium bei Gent eine Zufluchtsſtätte. Dunſtans Sturz war die Loſung zum Ausbruch der langverhaltenen Feindſchaft der Geiſtlichkeit gegen die von Dunſtan ausgegangene Reform. Die Benediktiner wurden vertrieben, ihre Klöſter geplündert. Damit war aber die Ruhe nur auf kurze Zeit hergeſtellt. Eadwig, von einigen ſpäteren Chroniſten wegen ſeiner Schönheit und Liebenswürdigkeit geprieſen, war zum mindeſten ſchwach genug, um ſich durch ſchlimme Ratgeber miſsleiten zu laſſen. Seine Habſucht kannte keine Grenzen. Er beraubte ſogar ſeine Mutter und Großmutter, und machte ſich überhaupt durch ſeine ſchlechte Regierung ſo verhaſst, daſs das ganze Land nördlich van der Themſe von ihm abfiel und ſeinen jüngeren Bruder, den 14järigen Eadgar, auf den Thran erhob (957). Die Beratung des jungen Königs glaubte man keinem Beſſeren anvertrauen zu können als Dunſtan. Er wurde aus ſeiner Verbannung zurückgerufen und von der Synode in Bradford zum Biſchaf erwält, und ihm bald das erledigte Bistum von Worceſter und dazu das von London (958) gegeben. Nicht lange darauf ſtarb Eadwig (959) und das ganze Reich ward unter Eadgars Scepter vereinigt. Gleichzeitig öffnete ſich für Dunſtan der Zugang zu der wichtigſten Stelle im Reich. Er beſtieg 959 den Erzſtul van Canterbury, den er faſt 30 Jare inne hatte. Der Varwurf, daſs er einen unbeſchränkten Einfluſs auf den jungen König ausgeübt, gereicht ihm zur größten Ehre. Denn Eadgars Regierung wird als die glücklichſte geprieſen. Und die Hand, die bei der drohenden Stellung der mächtigen Dänen und kampfluſtigen Walliſer, bei dem vielfachen Landesunglück und der Gärung im Innern die Regierung ſicher und ruhmvall fürte, zeigt keine gewönliche Herrſchergabe. Es wird von Dunſtan ausdrücklich gerühmt, daſs er für Herſtellung der Rechtspflege, Handhabung der Ordnung und Hebung der Sittlichkeit des Volkes viel getan habe. Darüber verſäumte er die Kirchenreform nicht. Er benützte dazu vornehmlich den großen Einfluſs, den er in Kirche und Stat hatte. Um die Reformen durchzufüren, beſetzte er die erledigten Stellen mit Männern ſeiner Richtung. Oswald, der in Fleury in den Benediktinerorden eingetreten war, wurde ſein Nachfolger in dem Bistum Worceſter (960—972) und nachher Erzbiſchof von York (972—992). Sein Schüler Aethelwold erhielt das Bistum Wincheſter (962—984) Sodann wurden viele Benediktiner aus dem Auslande nach England gezogen, darunter Abba, der Abt zu Ramſey wurde. Mit Hilfe dieſer Männer fürte Dunſtan die Benediktinerregel ein, aber nicht one heftigen Widerſtand und große Gewalttätigkeit. Anders jedach kannte in jener Zeit nicht reformirt werden. Amtsvernachläſſigung, Habſucht, Wucher, Jagdliebhaberei, Trunkſucht und noch Schlimmeres ging damals unter der Geiſtlichkeit im Schwange. Beſonders verderblich erſchien die Prieſterehe, da die Prieſter mehr für die Bereicherung ihrer Familien, als für die Kirche ſorgten und lieber ihren Glauben als ihre Schätze hingaben. Dunſtan ſuchte deshalb die Kanoniker durch Mönche zu erſetzen. Es ſind nach viele Verordnungen in Beziehung auf Kirchenreform vorhanden (Wilkins, Concilia I, 225; Kemble, Cod. Dipl. II. III), welche Eadgar und Dunſtan zugeſchrieben werden. Ob dies bei den Überarbeitungen der Ecgbertſchen Beicht- und Bußbücher (ebend.) mit Recht geſchieht, iſt ſehr zweifelhaft. Auch das Oswaldeslaw vam Jare 964 wird von Kemble für unecht erklärt. Dagegen ſind die in ſächſiſcher Sprache verfaſsten Verordnungen vom Jare 967, welche die Entrichtung des Kirchenzehntens und Peterpfennigs einſchärfen (ebend.), ſawie ein Erlaſs oder Kanzilbeſchluſs one Zeitangabe (Cod.

Dipl. Nr. 590) echt. Nach diesem müssen sich die Kanoniker entweder der strengen Regel unterwerfen, oder den Mönchen Platz machen. Die Bischöfe sind aus der Mitte der Mönche zu wälen, von dem König zu bestätigen und müssen der bisher gewönlichen schwelgerischen Gelage sich enthalten, dürfen die Einkünfte der Klöster nicht antasten, sondern sollen, was über den nötigen Bedarf der Mönche vorhanden ist, im Einverständnis mit ihnen den Armen zuwenden.

Wie weit Dunstan die Durchfürung dieser Reformen gelang, läßt sich nicht genau nachweisen. In Wincheſter und Worceſter wurden die Kanoniker durch Mönche ersetzt. In Canterbury geschah dies aber erst nach Eadgars Tod. Die übrigen Kathedralen scheinen ihre Kanoniker beibehalten zu haben. Dagegen wurde die Reform der Klöster mit großem Nachdruck durchgefürt, und eine große Zal neuer Benediktinerklöster gegründet, namentlich von Eadgar (wie erzält wird über 40), Aethelwold und Oswald. Zu früh für die Kirchenreformen wie für das Wol des States starb der junge König (975). Bei dem Regierungswechsel brachen die alten Kämpfe wider aus. Eadgars ältester Son Eadward war von seinem Vater und vielen Edlen zum Nachfolger bestimmt. Dunstans Gegner wollten durch Erhebung des jüngeren Sones Aethelred, eines 7järigen Knaben, an's Ruder kommen. Sie unterlagen, erhoben aber die Waffen in Mercien und vertrieben die Benediktiner. Diese fanden jedoch Verteidiger in Ostanglien und Kent. Um eine neue Spaltung des Reiches zu verhüten, wurde ein Reichstag in Wincheſter und dann zu Calne in Wiltshire gehalten (977). In dem Zusammenbrechen des Bodens des Sitzungssales, wodurch viele der Gegner umkamen, und in der wunderbaren Rettung Dunstans sahen die Freunde des letzteren ein Gottesurteil. Aber seine Feinde sannen auf Rache. Eadward fiel durch Meuchlerhand (978) und Aethelred bestieg den Thron. Wol wurde der 10järige Knabe Dunstans Einfluſs möglichst entzogen, aber doch scheint es den Gegnern nicht gelungen zu sein, dem mächtigen Prälaten die Zügel der Regierung zu entreißen. Zum Besten der Kirche und des States handhabte er dieselbe bis an sein Ende. Er starb am 19. Mai 988, zwei Tage nach Himmelfart, als er beim Hochamte die Doxologie sprach, und wurde in der Kathedralkirche in Canterbury beigesetzt.

Selten hat ein Mann eine so hervorragende Stellung in Kirche und Stat eingenommen, wie Dunstan. Dazu war er aber auch besonders befähigt. Er war ein reichbegabter, für seine Zeit gelehrter und vielseitig gebildeter Mann, hochstrebend und herrschsüchtig, von ungemeiner Tatkraft und unbeugsamem Willen, streng und unerbittlich gegen Freund und Feind, gegen Hoch und Niedrig. Muſste doch sein geliebter König Eadgar selbst wegen Entehrung einer Novize 7 Jare Buße tun. Auch dem Papste wagte er entgegenzutreten, als dieser die Partei eines von Dunstan exkommunizirten Edlen ergriff. Sein Leben war untadelig, mönchisch streng. Aber die Tugenden der Milde und Demut waren ihm fremd. Rücksichtslos verfolgte er seine Zwecke. Und doch war er vielleicht eben durch solche gute und böse Eigenschaften allein geeignet, die Kirche aus ihrer Versunkenheit zu heben, den Stat, wärend Knaben auf dem Throne saßen, auf die Höhe der Macht zu stellen. Es ist schon gesagt worden, was er mittelst der Benediktinerklöster für die Bildung der Geistlichen und des Volkes tat. Sein Verdienst war es, daſs die Sicherheit im Lande und die Gerechtigkeitspflege hergestellt wurde. Was das Land an ihm gehabt, wurde nur zu bald erkannt, als nach seinem Tode das Reich von der Höhe, auf die er es erhoben, rasch herabsank.

Dunstan ist auf die verschiedenste Weise beurteilt worden. Wärend die einen ihn als einen Heiligen, als den größten Mann seiner Zeit verehrten, sahen die meisten Geschichtschreiber seit der Reformation in ihm den ehrgeizigsten Prälaten, der kein Mittel scheute, um die Herrschaft in seine Hand zu bringen und den Stat der Kirche, die Kirche Rom zu unterwerfen. Man wirft ihm vor, daſs er das Cölibat eingefürt, und vergißt, daſs dieses mit den Mönchen, die die Sachsen bekehrten, herübergekommen und von Ecgbert im 8. Jarhundert durch die schärfsten Strafen aufrecht gehalten wurde. Dunstan gegenüber wollte man in dem schwachen Eadwig den Vorkämpfer der religiösen und politischen Freiheit sehen,

wärend die Kämpfe unter ihm und später nichts weiter waren als einesteils der Widerstand, den die Geistlichkeit überall der Einfürung der strengen Benediktinerregel entgegensetzte, andererseits die Streitigkeiten der Parteien im Lande. Wird aber Dunstan nicht vom modernen Standpunkte aus beurteilt, so muss, one seine Herrschsucht und Leidenschaftlichkeit zu verteidigen, zugestanden werden, dass er für die Kirche seiner Zeit viel getan, und als der Tüchtigste im Stat die Regierung zum Wol des Landes gefürt hat. **C. Schöll.**

Duperron, Jacques Davy, geboren 1559 in Bern (s. Revue crit. 1877, Nr. 49) in der Schweiz von reformirten Eltern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vaterland hatten verlassen müssen, bedeutend als Diplomat, Redner, Schriftsteller, Dichter, guter Prosaist, aber charakterlos, von seinem Vater sorgfältig erzogen, wurde bald an den Hof gebracht, 1576, und erhielt bei König Heinrich III. von Frankreich eine Stelle als Vorleser. Seine Gesinnung gab sich kund, als er einst vor dem König die Existenz Gottes gegen die Atheisten siegreich verteidigte und hinzufügte, er sei bereit, auch den Atheismus zu verfechten. Da der Katholizismus ihm eine glänzendere Laufban versprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er im 25. Lebensjare katholisch und Priester, und als solcher eifriger Proselytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichen Anteil an der sogenannten Bekehrung Heinrich IV., der ihn bei der Belagerung von Rouen kennen gelernt, seine glänzend geistreiche Unterhaltung liebte, 1591 ihn zum Bischof von Evreux ernannte und sich seiner theologischen Gelehrsamkeit und Dialektik bediente, um sich den Weg zum Übertritt durch ihn banen zu lassen, d. h. dieser, der aus politischen Gründen, nicht one inneren Kampf, sich zur Abschwörung des evangelischen Glaubens entschlossen, ließ Duperron nebst anderen Geistlichen in seiner Gegenwart zu Gunsten des katholischen Glaubens lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Kardinal d'Ossat, auf Befehl des Königs, die Absolution desselben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Papst zum Bischof von Evreux, wozu ihn der König bereits designirt hatte. In dieser Stellung wandte er alle möglichen Künste an, um seine ehemaligen Religionsgenossen abtrünnig zu machen, und leistete seinem König eine neue Hilfe, indem er die Auflösung von dessen kinderloser Ehe mit Margaretha v. Valois in Rom betrieb. Über seinen Streit mit Du Plessis und die Konferenz in Fontainebleau s. d. Art. Du Plessis. Im Jare 1604 wurde er Kardinal, zwei Jare darauf Groß-Almosenier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Im Jare 1604 lud ihn Clemens VIII. ein, an den Verhandlungen der congregatio de auxiliis über das molinistische System teilzunehmen. Das Urteil, das Clemens VIII. von dieser Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Aussönung des Papstes mit der Republik Venedig. Sein Ansehen in Rom war so hoch gestiegen, dass Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, dass er den Kardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu allem, was er will, bereden". In Frankreich tat er sich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf seinen Betrieb das Buch des Edmund Richer über kirchliche und politische Gewalt verdammte, in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geistlichkeit, wiewol vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Konzils von Trient betrieb (es handelte sich nur um die Disziplinar- und Reformdekrete). Duperron starb 5. September 1618 in der Vorstadt Batignolles von Paris. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in 3 Foliobänden in Paris. Der erste Band enthält sein traité sur l'Eucharistie, gegen Du Plessis-Mornay zunächst gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten seiner Kontroverse mit Jakob I. von England. Dieser König, der sich auch schmeichelte, die Theologie zu verstehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikanische These verteidigt, dass er mit seiner Kirche zur katholischen Kirche gehöre und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für notwendig [illegible] ansahen. Das gab dem Kardinal Anlass zu einer langen Erwiderung.

Im dritten Bande findet ſich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformirter Geiſtlicher über die Berufung, ſodann der Bericht über die Konferenz in Fontainebleau mit Du Pleſſis-Mornay, die Zuſammenſtellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schweſter Heinrichs IV. zu veranſtaltenden Konferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apoſtoliſchen Überlieferungen. S. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tome 17, p. 25 sqq.; Peret, Le cardinal Duperron, Paris 1876, mir nur durch eine lobende Kritik bekannt; France protestante, t. 4, 217; Stähelin, Der Uebertritt König Heinrichs IV. zur katholiſchen Kirche, Baſel 1856; Puyol, Edmond Richer, t. II, Paris 1877.

Herzog.

Du Pin, Louis Ellies, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jaren wurde er Magister artium, beſtimmte ſich dann zum geiſtlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erſchien der erſte Band ſeines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, deſſen freiſinnige Richtung dem Verfaſſer das Mißfallen des Klerus und Boſſuets insbeſondere zuzog. Durch Androhung einer ſtrengen Cenſur ließ er ſich zu einer Retraktation bewegen, welche gleichwol die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortſetzung desſelben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques geſtattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erſchien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°, in Amſterdam in 19 Bänden in 4°.) In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Janſeniſt und Unterzeichner des cas de conscience (ſ. d. Art. „Janſen“) nach Chatelleroult verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktation ſeine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubnis, ſeine Lehrtätigkeit am Collège de France fortzuſetzen. Unter der Regentſchaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbiſchof von Canterbury, Wilhelm Wake, und korreſpondirte mit demſelben über Vereinigung der anglikaniſchen mit der römiſchen Kirche, weshalb ſich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller ſeiner Papiere bemächtigte. Er nahm auch teil an dem Vereinigungsverſuch der römiſchen und griechiſchen Kirche, der bei Peters des Großen Anweſenheit in Paris im Jare 1717 von der Sorbonne (ſ. d. Art.) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 ſtarb er zu Paris.

Du Pin hat ſich auch als Kanoniſt im Sinne des Gallicanismus hervorgetan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae, Paris 1686, 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausfürlichen Kommentar zu den vier Artikeln des gallicaniſchen Klerus, der zuerſt in Paris 1707, 8°, 1770 in Wien, ins Lateiniſche überſetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wider mit Benützung einer neuen und vermehrten von Dinouart beſorgten franz. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erſchien. Von ſeinen übrigen Schriften, die ſich vollſtändig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, ſind noch hervorzuheben ſeine methode pour étudier la théologie (1776), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), ſeine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gerſons (1703). Er ſchrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geſchick und Geſchmack, aber nicht mit eben ſo viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rep. des lettres, Tom. II, Paris 1729, 12°, p. 25—48. — Nouvelle bibliothèque générale, Tom. XV, Paris 1856, 8°, p. 303—306. — Auch Du Pins eigene Nachrichten über ſich und ſeine Schriften im letzten Bande ſeiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amſterdamer Ausgabe Bd. XIX, S. 176—253).

Scheurl.

Du Pleſſis-Mornay, eig. Philipp de Mornay, Seigneur du Pleſſis-Marly, Baron von La Forêt-ſur-Sèvre, war einer der hervorragendſten franzöſiſchen

Proteſtanten an der Wende des 16. Jorhunderts, bedeutend ols Stotsmonn, Krieger, Diplomot, Theologe und Schriftſteller und vor ollem ols Mann in des Wortes beſter Bedeutung, geb. 5. Nov. 1549, geſtorben 11. Nov. 1623. Sein elterliches Haus in Buhy im Vexin in der Normandie ſtellte im kleinen die verſchiedenen Strömungen dor, welche in Frankreich ſich domols geltend mochten; der Vater Jokob von Marnoy, ein einfocher Londedelmonn der olten Schule, ein topferer Kriegsmonn von erprobter Rechtſchoffenheit, hielt zum teil ous weltlichen Beweggründen feſt on dem olten (kotholiſchen) Glouben, die Mutter (Françoiſe von Bec-Crespin ous ſehr olter normonniſcher Fomilie) neigte ziemlich bold der neuen Lehre zu, wollte ober, um den Frieden des Houſes nicht zu ſtören, zu Lebzeiten ihres Monnes mit ihren Anſichten obſichtlich nicht offen hervortreten, gob indeſſen doch ihren Kindern evongeliſche Lehrer und ſchickte ſie deswegen eine zeitlong zu evongeliſchen Verwondten. Wie ſo mancher 2. Son wor Philipp Mornoy zum geiſtlichen Stonde beſtimmt, ſein Voter ſchickte ihn in das ſtreng kotholiſche Collegium Liſieux in Poris, ober die proteſtontiſche Anregung blieb und mochte ſich immer mehr geltend; ouf ſeinem Sterbebette verſchmähte Jokob Marnoy den Zuſpruch des kotholiſchen Prieſters, kurze Zeit nochher trot die Mutter, durch ſchwere Krankheit erſchüttert, mit der übrigen Fomilie offen zum Proteſtontismus über (1559). Philipp tot dieſen Schritt nicht gezwungen oder nur ous kindlichem Gehorſom; ſoweit er vermochte, prüfte er im 11. Jore die beiden Konfeſſionen beſonders noch der heil. Schrift, um ſich eine eigene Überzeugung der richtigen Lehre zu bilden; ſo frühe ſchon zeigte ſich die Selbſtändigkeit ſeines Urteils, die einen Houptzug ſeines ernſten feſten Chorokters ousmochte.

Seine Studien, welche durch mehrfoches Kronkſein unterbrochen wurden, ſetzte er mit außerordentlichem Eifer und glänzendem Erfolge in Poris fort, ein mächtiger Wiſſenstrieb reizte ihn dozu, ſich olles onzueignen, wos zu einer guten Bildung gehörte, treffliche Geiſtesgoben, eiſerner Fleiß, ousgezeichnete Lehrer (Romus) trugen ebenfolls das ihre dozu bei, ſo wurden ſeine Kenntniſſe ſehr umfoſſend, beſondere Vorliebe wondte er theologiſchen Studien zu; die gute Geſellſchoft, in welcher er ſich bewegte, hielt ihn von jugendlichen Ausſchweifungen ob, er wor über ſein Alter ernſt und beſonnen und ſo konnte es nicht fehlen, doſs er durch ſein Wiſſen bold in weiteren Kreiſen bekonnt wurde. Eine Probe desſelben legte er in einer Disputotion ob, welche er vor einer zolreichen Verſommlung odeliger Herren und Domen im Houſe der Morquiſe von Rothelin mit einem kotholiſchen Herrn von Menneville über die Houptunterſcheidungslehren beider Konfeſſionen hotte und ſiegreich beſtond. Die Neigung zu ſolchen öffentlichen Wortgefechten, wie ſie ollerdings ouch in der Sitte der Zeit logen, iſt ihm von dort on geblieben.

Als im Herbſt 1567 der zweite Religionskrieg ousbrach, wollte ouch Du Pleſſis, nochdem er das Widerſtreben ſeiner Mutter überwunden hotte, zu der Armee Condés eilen, ober ein Beinbruch infolge eines unglücklichen Sturzes mit dem Pferde feſſelte ihn 3 Monote long on ein ſchmerzliches Krankenlager. Ein Gedicht, die Schrecken des Bürgerkrieges beſchreibend, wor die Frucht dieſer unfreiwilligen Muße, leider iſt dies Erſtlingswerk ſeiner fruchtboren Feder bei der Plünderung der Bibliothek des Kordinols von Chotillon (ſ. d. Art. „Coligny"), welchem Du Pleſſis es zugeſondt hotte, verloren gegongen, oder es zog die Aufmerkſomkeit des gelehrten Prälaten ouf den jungen Schriftſteller und bonte den Verkehr mit der mächtigen Fomilie Chotillon on. Es wor zum teil ihr Einfluſs, welcher Mutter und Son dorouf hinwies, doſs dem letzteren und der gemeinſomen Soche (des fronzöſiſchen Proteſtontismus) beſſer gedient ſei, wenn der junge Student mit ſeinen vielverſprechenden Tolenten ſeine Bildung ouf Reiſen und ouf ouswärtigen Univerſitäten zu einer tüchtigen Vollendung bringe, ols wenn er im ungewiſſen Kompfgetümmel der Bürgerkriege ſich frühzeitige kriegeriſche Lorberen ſommle. Mit guten Empfehlungen ouch vom Kordinol von Chotillon ous verſehen, verließ er Mitte Auguſt 1568, ungefär um dieſelbe Zeit, ols die Flucht Condés und der übrigen Reformierten nach Lo Rochelle das Signol zum dritten Religionskriege gob, ſein Vaterland, glücklich mannigfachen Nochſtellungen entrin-

nend; one sich in Genf, wo die Pest wütete, aufzuhalten, begab er sich nach Heidelberg und brachte dort den Winter 1568—69 zu, dann reiste er nach Italien, besuchte Padua, Bologna und nahm einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Venedig; eine Fart nach Dalmatien und Istrien musste wegen der Piraterie der Türken aufgegeben werden, dafür durchzog er längs des adriatischen Meeres die schöne Halbinsel bis Rom, wandte sich dann über Florenz, Mailand und Trient nach Wien; Mähren, Böhmen, die wichtigsten Länder Deutschlands wurden durchwandert, Herbst 1571 langte er in Frankfurt an, den Winter 1571—72 brachte er in Köln zu; von dort wandte er sich in die Niederlande, setzte dann nach England über und kehrte endlich Juni 1572 in sein Vaterland zurück. Er hatte seine Wanderjare wol angewendet; eifrigst hatte er juridische und sprachliche Studien getrieben, in Heidelberg bei dem sprachgelehrten Emmanuel Tremellio hebräisch gelernt, aber auch die modernen Sprachen, deutsch, italienisch, englisch, waren ihm geläufig worden. Anders als der gewönliche Edelmann, welcher auch zur Ausbildung „die große Tour" zu machen pflegte, hatte er sich sorgfältig durch gründliche Lektüre auf seine Reise vorbereitet; nicht bloß die Merkwürdigkeiten wollte er beschauen, mit scharfem Blicke betrachtete er Land und Leute, suchte die Gesetze, die politischen Einrichtungen, die socialen, kirchlichen und politischen Verhältnisse kennen zu lernen und fürte über alles ein ausfürliches Tagebuch, welches aber leider später in fremde Hand geriet und seinem Verfasser nicht mehr zurückgegeben wurde. Noch förderlicher für ihn war, dass er durch seine Empfehlungen in die Gesellschaft bedeutender, tüchtiger Männer gelangte, deren Freundschaft für ihn oft unschätzbar war, auch sein späteres Leben mannigfach bestimmte. So lernte er auf der Messe in Frankfurt 1569 Hubert Languet (s. d. Art.) kennen, ein inniger Freundschaftsbund erwuchs aus diesem Zusammensein; mit väterlicher Zuneigung nahm der ziemlich ältere Mann des jungen Landsmannes sich an und dem strebsamen Jüngling ist der vielgereiste und erfarene Diplomat in sehr vielem Lehrer und Vorbild gewesen; noch in seiner Todesstunde hat Languet dieser Vereinigung mit dankbaren Worten gedacht. In Venedig wurde er mit dem französischen Gesandten Du Ferrier bekannt, ihre Lebenswege haben sie später manchmal zusammengefürt und Du Ferrier ist durch Du Plessis Protestant geworden. Sein Aufenthalt in Köln brachte ihn mit niederländischen Flüchtlingen zusammen, durch sie wurde er auf's genaueste in die Verhältnisse ihres unter Albas eisernem Joche schmachtenden Vaterlandes eingeweiht; der solidarische Zusammenhang, in welchem die französische Reformation mit der niederländischen stand, der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die katholische spanische Weltmacht, war ihm von dort an eine unumstößliche Warheit, seinen Nachbarn darin seine Unterstützung zu leihen, eine ware Lebensaufgabe. Infolge dieses Zusammenseins schrieb Du Plessis 2 Flugschriften, in welchen er die Niederländer aufforderte, die spanische Herrschaft abzuwerfen; sie kamen Wilhelm von Oranien in die Hände; er wurde auf den talentvollen Publizisten aufmerksam, trat sofort mit ihm in Verbindung und so entstand der vertraute Verkehr, welcher Du Plessis später in die Dienste des Schweigsamen fürte. Auf seiner ganzen Reise hatte er keinen Hehl von seinem Glauben gemacht, nie beugte er z. B. die Kniee vor dem vorübergetragenen Sakramente, manche Widerwärtigkeiten zog ihm dies offene Bekenntnis zu, one dass es indessen je zu ernsten Folgen gekommen wäre, aber auch unsträflich war er als Jüngling seinen Weg gewandelt, er hatte sich fest vorgenommen, niemand durch sein Benehmen einen Anstoß zu geben, um seinem Glauben keine Schande zu bereiten, und er hatte dies gehalten.

So war der 23järige Jüngling sittlich unverdorben, voll Eifer für seinen Glauben, reich ausgestattet mit Kenntnissen aller Art, mit einer gewaltigen Arbeitskraft und Arbeitslust, ein scharfer Beobachter und zuverlässiger Charakter, reifer, als seine Jare erwarten ließen, für politische Geschäfte, zu großen Hoffnungen berechtigend. Diese Eigenschaften erkannte sogleich in ihm Coligny, auf welchen die übrigen Hugenotten wie auf ihren Vater bewundernd blickten und um welchen sich der junge protestantische Adel als um ein hochverehrtes Vorbild in allen militärischen und statsmännischen Angelegenheiten sammelte. Eine Denk-

ſchrift, in welcher Du Pleſſis die politiſche Notwendigkeit Frankreichs, die aufſtändiſchen Niederländer zu unterſtützen, klar auseinanderſetzte, wurde vielleicht im Auftrag des Admirals verfaſst, jedenfalls ſtimmte ſie ganz mit ſeinen Anſichten überein und wurde van ihm dem K. Karl IX. vorgelegt. Sie iſt die erſte uns erhaltene Schrift van Du Pleſſis (aſt abgedruckt, ſa in Mémoires de l'Estat. Middelbourg 1576, T. 1) und zeigt die ſcharfe Beabachtung, das klare politiſche Urteil des jungen Mannes im beſten Lichte. Die Abſicht, ihn als Geſandten zu Wilhelm von Oranien zu ſenden, kam wegen der Niederlage, welche La Noue und Genlis am 11. Juli 1572 von Alba erlitten, nicht zur Ausfürung, dagegen machte er die vollen Schrecken der Barthalomäusnacht durch. Nach dem Attentate Maurevels auf Coligny nötigte er ſeine Mutter zur Abreiſe von Paris, er ſelbſt blieb, voll ſchlimmer Anungen, entſchloſſen das Los ſeiner Brüder zu teilen, nach ſeinen beſten Kräften den Admiral zu ſchützen. Zu ſeinem Glücke kannte er eine neugemietete Wonung in der Straße Bethizy, wa Coligny wante, nicht beziehen, ſonſt hätte er dasſelbe Schickſal erlitten. Beim erſten Lärm am 24. Auguſt verbrannte er ſeine Papiere und flüchtete auf das Dach des Hauſes, glücklich entging er dort manchen Nachſtellungen. Montag (den 25.) früh muſste er ſein Quartier verlaſſen, in unſcheinbarer Kleidung begab er ſich zu einem Freunde ſeiner Familie, der ihn bis zum Dienstag beherbergte und unter mancherlei Gefaren als ſeinen Schreiber nach St. Denys ſchaffte; dart wurde er von einem aufgeregten Volkshaufen angefallen und ausgefragt und nur der Kaltblütigkeit, mit welcher er ſeine angenommene Rolle weiter ſpielte, hatte er es zu danken, daſs er nicht gefangen ader niedergeſtoßen wurde. Das Schlaſs des Marſchalls Montmarency in Antilly bot ihm den nächſten Zufluchtsort, aber nur für kurze Zeit, auch ſein elterliches Haus, wohin er ſich begab, dünkte ihm nicht ſicher, mit genauer Not entrann er nach Dieppe und van dort nach England, das ihm nun, wie ſa vielen ſeiner Glaubensgenoſſen eine ſichere Zuflucht gewärte.

Noch von ſeinem früheren Aufenthalte her hatte Du Pleſſis dart viele Freunde, neue Empfehlungen von Languet verſchafften ihm Zutritt in die höchſten Kreiſe, er wurde der Königin Eliſabeth vorgeſtellt, im Intereſſe ſeiner Glaubensgenoſſen ſuchte er manchen Verdächtigungen, welche nach der Bartholamäusnacht entſtanden waren, entgegenzuwirken, er fing an, die Rolle eines politiſchen Agenten für Wilhelm von Oranien, ſpäter auch für den Herzag van Alençan-Anjou, den jüngſten Bruder Karls IX. zu ſpielen. Der Frieden von Boulogne, 11. Aug. 1573, verſchaffte ihm zwar die Möglichkeit in ſein Vaterland heimzukehren, aber bei der grauenvollen Verwirrung, welche dort herrſchte, dachte er zunächſt nicht daran, ſein ſicheres Aſyl zu verlaſſen. Es waren dies die trübſten, unerquicklichſten Zeiten des franzöſiſchen Proteſtantismus; der Partei fehlte es an einem bedeutenden Haupte, Heinrich van Navarra hatte vau ſeiner militäriſchen und ſtatsmänniſchen Begabung noch keine Probe abgelegt, überdies war er gefangen und hatte ſeinen Glauben abgeſchworen; die Ligue mit ihrem unverhüllten Verlangen nach Alleinherrſchaft des katholiſchen Glaubens begann ihren Schatten immer gewaltiger über Frankreich zu werfen; um ihre Exiſtenz und ihren Kultus einigermaßen ſicherer zu ſtellen, verbanden die Hugenotten ſich mit den Politikern. Du Pleſſis hatte nie zu den letzteren gehört, mehr als irgend ein anderer erkannte er das Verhängnisvolle dieſer Vermengung des Religiöſen und Palitiſchen und das tragiſche Geſchick, daſs die religiöſen Ziele den politiſchen untergeordnet werden muſsten, hatte er mehrfach zu empfinden. Mehrere Jare lang fürte er, nachdem er auf Andrängen von La Noue Ende 1573 England verlaſſen hatte, ein unſtätes Kriegerleben; an dem Faſtnachtsunternehmen von St. Germain März 1574, nahm er teil, das Ganze miſslang, wie die Beſetzung von Mantes, welche Du Pleſſis auf ſich genammen hatte, dann eilte er, unter graßen perſönlichen Gefaren, im Auftrag des Herzogs von Anjou zu dem Grafen Ludwig von Naſſau, um ihn zu einem Zuge nach Frankreich zu bewegen, abermals one Erfalg; Ludwig eilte ſeinem Untergang in der Schlacht bei Mookerheide entgegen, Du Pleſſis ging nach Sedan und unterſtützte von dart aus Condé und die Brüder Montmorency auf ihrer Flucht nach Deutſchland. Als im Winter 1575—76

Thoré von Montmorency mit deutſchen Soldtruppen einen Einfall in Frankreich machte, eilte Du Pleſſis ihm entgegen und nahm ein Kommando unter ihm an, aber bei Dormans, 10. Okt. 1575, wurde das kleine Heer von dem jungen Herzog von Guiſe vollſtändig geſchlagen und Du Pleſſis gefangen. Ein glückliches Ungeſär wollte, daſs man ihn nicht erkannte, ſo wurde er gegen ein geringes Löſegeld freigegeben, er eilte nach Sedan, dem beinahe unabhängigen Beſitztum des Herzogs von Bouillon. In dem Grenzorte, von wo aus man ebenſo leicht nach Deutſchland als in die Niederlande flüchten konnte, hielten ſich viele angeſehene Proteſtanten auf, unter anderen Charlotte Arbaleſte, die junge Witwe von Jean de Pas-Feucquères († 23. Mai 1569). Die edle Dame, Tochter von Gui Arbaleſte, Herr de la Borde, geb. März 1550, hatte des Lebens ernſte Fürung vielfach erfaren; mit 19 Jaren hatte ſie ihren Gemal verloren, in der Bartholomäusnacht war ihr und ihres Kindes Leben aufs ernſtlichſte bedroht geweſen und nur eine an Abenteuern reiche Flucht rettete ſie, zurückgezogen lebte ſie in Sedan. Dort lernte Du Pleſſis die mit hohem Intereſſe für alle religiöſen und wiſſenſchaftlichen Fragen, welche die Welt bewegten, begabte Frau kennen, und es iſt eine von den liebtichſten Epiſoden in ihren Memoiren, wie ſie das Aufkeimen ihrer gegenſeitigen Neigung bei den gemeinſamen ernſten Studien, welche ſie mit einander trieben, mehr anen läſst, als ſchildert. In dem an bedeutenden Frauen ſo reichen Frankreich iſt ſie eine von den anziehendſten Erſcheinungen; von Herzen fromm, ihren reformirten Glauben von ganzem Gemüte umfaſſend, in ihrer ernſten Lebensanſchauung gleichgeſtimmt mit ihrem Gatten, war ihr feſter Entſchluſs, eine warhaft chriſttiche Ehe zu füren; ſie war in jeder Hinſicht die treue, unermüdliche Gehilfin ihres Mannes, ſeine beſte Ratgeberin, ſie teilte ſeine Arbeiten, ſeine Gefaren trotz ihrer ſchwachen Geſundheit, aber nie iſt ſie aus ihrer Sphäre herausgetreten, ſie lebte nur ihrem Gott, ihrem Mann und Kinderkreis. Charakteriſtiſch für die ernſte Hugenottin iſt, daſs ſie von Du Pleſſis als Brautgeſchenk eine Abhandlung wünſchte; er ſchrieb, ihre Stimmung kennend, ſeinen Discours de la vie et de la mort, philoſophiſche Betrachtungen über die Altersſtufen, Tod und Ewigkeit aus den Klaſſikern, beſonders Seneka, mit chriſtlichen Ideeen durchſetzt, fließend und elegant geſchrieben (Lauſanne 1576, Paris 1580; ins Lateiniſche überſetzt Frankfurt 1585; ins Engliſche London 1576; auch ſonſt öfters aufgetegt. Mémoires T. II). Um ihrem älteſten Sone Philipp ein Vorbitd für ſein Leben zu geben, zeichnete ſie die Geſchichte ihres gemeinſamen Lebens auf; ſie hatte die ſchmerzliche Aufgabe, auch den Tod deſſen erzälen zu müſſen, dem dieſe Memoiren gewidmet waren. Man ſieht es denſelben an, ſie ſollten durchaus nicht als ſchriftſtelleriſche Leiſtung gelten, ſie wollte eine einfache ſchmuckloſe Lebensbeſchreibung geben, aber gerade daſs ſie one Übertreibung und Phraſen berichtet, daſs ſie mehr zurückhält als verrät, bildet den Wert dieſer Memoiren, deren Reiz überdies noch in ihrer klaren, knappen und naiven Schreibweiſe ruht; daſs ſie eine ſehr wichtige Quelle für die Zeitgeſchichte ſind, verſteht ſich bei der Bedeutung der Schreiberin von ſelbſt. (Sie wurden zuerſt herausgegeben als Bd. I der Mémoires et correspondance de Du Plessis-Mornay p. p. de la Fontenelle de Vaudoré et Auguis. Paris 1824—25; eine korrektere Ausgabe beſorgte im Auftrag der Société de l'histoire de France Mde. de Witt, die Tochter Guizots, unter dem Titel: Mémoires de Madame de Mornay, T. 1. 2, Paris 1868—69; dieſe Ausgabe enthält außerdem eine Reihe vorher unbekannter Familienbriefe von Du Pleſſis an ſeine Frau, von dem Sone Philipp an ſeine Eltern, von den Töchtern Martha und Eliſabeth.) Erwänungswert iſt folgendes Ereignis, charakteriſtiſch für die Strenge der reformirten Kirche wie für Frau Mornay. Als ſie ſich im J. 1584 mit Familie in Montauban aufhielt, wurde ſie wegen ihrer eigentümlichen Haartracht, welche ſie in langen Locken auf die Schultern herabfallen ließ, von dem Konſiſtorium mit der Ausſchließung vom Abendmal bedroht; umſonſt erklärte ſie, immer ſich ſo getragen zu haben, one daſs Jemand Anſtoß genommen; das Konſiſtorium blieb unerbittlich; nun beſtand auch die ſonſt ſo nachgebende Dame, im Bewuſstſein ihres guten Rechtes, auf ihrer Sitte, ſie erklärte, nur wenn ihr Eheherr oder eine allgemeine Synode

diese Tracht verbiete, sie abzulegen, der Meinung eines einzelnen Konsistoriums unterwerfe sie sich nicht, verließ Montauban und feierte das Abendmal in einer benachbarten Gemeinde; ihre Rechtfertigungsschrift darüber siehe in ihren oben angeführten Mémoires T. II, p. 260 sq.

Unmittelbar nach der Hochzeit eilte Du Plessis ins Feld zu seinen Genossen, welchen sich auch Heinrich von Navarra, glücklich der Gefangenschaft entronnen, anschloss; der Frieden von Beaulieu (auch von Chastenoy oder Paix de Monsieur genannt) machte dem Kriege nur für kurze Zeit ein Ende, denn die Stiftung der Ligue trieb die Reformirten bald wider zu den Waffen. Du Plessis nahm an diesem Kriege wenig Anteil, auf die Empfehlung von La Noue hatte Heinrich von Navarra ihn mit einer wichtigen Sendung nach England betraut, auf der Fart dahin wurde er gefangen und völlig ausgeplündert, mit Mühe entging er dem Tode. Über ein Jar blieb er in England, wohin ihm seine Frau folgte; neben seinen diplomatischen Geschäften fand er Muße auch litterarisch tätig zu sein und veröffentlichte seinen Traité de l'église où l'on traite des principales questions qui ont été meues sur ce point en nostre temps. Loud. 1578, nachher oft aufgelegt, auch ins Englische (1579), Lateinische (Genf 1594), Deutsche (Basel 1589) und Italienische (1591) übersetzt; der Umgang mit ausgezeichneten Männern wie Walsingham, Killigrew, Philipp Sidney u. a. machte ihm diesen Aufenthalt zu einem sehr angenehmen. Juli 1578 begab er sich in die Niederlande; dort hatten die Erfolge Don Juans von Österreich, sowie die Gewalttätigkeiten, welche von calvinischer Seite begangen wurden und welche an den Bildersturm von 1566 erinnerten, ganz eigentümliche Zustände hervorgerufen. Don Juan, Wilhelm von Oranien, Erzherzog Matthias, der Herzog von Anjou suchten nacheinander die Provinzen zu gewinnen und zu vereinigen; religiöse Unterschiede begegneten sich mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit und provinzieller Selbständigkeit. Ein reiches Feld für politische und diplomatische Tätigkeit lag Du Plessis offen, aber in diesem vielverschlungenen Gewebe gerade die Fäden herauszufinden und aufzuführen, welche Du Plessis eingefügt hat, geht über den Ramen dieser Studie hinaus (vgl. auch den Art. Marnix). Mit allen Kräften die Sache des Evangeliums fördernd, hielt er sich zuerst in Antwerpen, seit 1580 in Gent auf, — ein Auftrag Heinrichs von Navarra führte ihn auf kurze Zeit wider nach England. — In den Niederlanden vollendete er auch ein größeres theologisches Werk Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs etc. Anvers. Plantin 1581, Paris 1582, Leyden 1583, Lyon 1597, von Du Plessis selbst ins Lateinische übersetzt Antwerpen 1581, Genf 1583, 1590; Herborn 1602 und öfters aufgelegt, auch englische und italienische Übersetzungen erschienen davon; mit großer Vorliebe arbeitete Du Plessis dies Werk aus, aber die Anstrengung, verbunden mit seinen sonstigen zalreichen Geschäften, führte eine langwierige Krankheit herbei (1579), welche nur seine gute Konstitution überwand. Endlich führte der Wunsch Heinrichs von Navarra ihn und seine Familie nach Frankreich zurück, von dort ist seine Geschichte aufs engste mit der seiner Kirche und des Fürsten, welcher dieselbe vertrat, verflochten. Es war ein eigentümliches Verhältnis, in welchem Herr und Diener zu einander standen; auf der einen Seite der frische, lebenslustige, liebenswürdige Bearner, dessen glänzende Begabung als Soldat, Feldherr, Diplomat und geborner Herrscher jedes Jar mehr hervortrat, wozu sein Leichtsinn, seine Liebesabenteuer und seine religiöse Gleichgültigkeit einen um so stärkeren Kontrast bildeten, auf der anderen Seite der ernste, ja strenge Hugenott, der zwar auch ein Mensch von Fleisch und Blut war, wie er Heinrich III. erklärte, und die Güter dieser Welt wol zu schätzen wisse, aber auch wisse, dass er ihnen auf dem Wege, den er eingeschlagen, nicht begegnen werde, dem es heilige Gewissenspflicht war, die Forderungen, welche Gottes Wort, sein Glaube an ihn stelle, treu zu erfüllen, nach Condés Tode (5. März 1588) das hochangesehene Haupt der konsistorialen Partei, treu, zuverlässig, in einer Umgebung, wo alles käuflich war, zu einer Zeit, wo die Großen aller Parteien nur allzuoft ihre eigenen Vorteile verfolgten, von nie angezweifelter Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit; mit

außerordentlicher Arbeitskraft begabt, ein Schriftſteller, welcher immer die Hauptſachen im Auge behielt, deſſen Denkſchriften ſtets großartige Geſichtspunkte bekunden, welche mit ruhigem Ernſte klar dargelegt werden, war er für Heinrich von unſchätzbarem Werte; nicht umſonſt hat ihn der König ſein Schreibzeug, nötiger als ſein Hemd genannt; die Fülle der eigenhändigen Billete, welche Heinrich, ſonſt nicht ſehr ſchreibluſtig, an ihn richtete, zeugt für ſeine Zuneigung; bis zu Heinrichs Übertritt iſt Du Pleſſis der vertrauteſte und einflußreichſte Ratgeber des Königs geweſen, er war in alle politiſchen Geheimniſſe eingeweiht, die wichtigſten Statsſchriften jener Periode ſind ſeiner Feder entfloſſen. Aber nicht bloß darauf dehnte ſich ſein Einfluſs aus; er hatte die etwas zweifelhafte Ehre der königlichen Freundſchaft, von ſeiner Seite aus war ſie ernſt und redlich gemeint, freimütig und offen war er ſtets gegen Heinrich, aber one je die Ehrfurcht, den loyalen Gehorſam, welchen er ſeinem Monarchen ſchuldig war, zu verletzen; er liebte den König von ganzem Herzen, ſah in ihm Gottes Werkzeug für ſeine Kirche, deshalb war er auf ſein wares Wol bedacht, er ſuchte ihn zu heben, wo er fülte, daſs Heinrichs Leben die königliche Majeſtät zu entwürdigen drohe; ein Beweis dafür iſt das merkwürdige Reglement de la façon de vivre, das er 9. Jan. 1583 für den König aufſtellte (ſ. Mémoires T. III); ſo war er das lebendige Gewiſſen ſeines königlichen Meiſters, welches dieſer immer befragte, meiſtens ſchätzte, aber durchaus nicht immer befolgte; man merkte Du Pleſſis Anweſenheit bei Hofe an der Lebensart, dem ganzen Gebaren des Königs, in kritiſchen Augenblicken iſt Heinrich immer wider zu ihm zurückgekehrt, auch wenn die Offenheit von Du Pleſſis ihn beleidigt hatte, ſeine Kraft und Freundſchaft hat Heinrich ſchrankenlos benützt, ihn ſelbſt aber mehrfach hintergangen und keineswegs nach Verdienſt gewürdigt, geſchweige denn belont.

Zunächſt war er des Königs Abgeordneter auf der National-Synode von Vitré (15. Mai 1583); dem Mifstrauen, welches die konſiſtoriale Partei gegen die politiſche hegte, dem demokratiſchen Zug im ſtrengen Calvinismus, welcher die Leitung der „Sache“ durch einen fürſtlichen Protektor mit Argwon beobachtete, trat Heinrich durch den Antrag entgegen, daſs jederzeit eine Anzal Deputirter bei ihm ſein ſolle, um über alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten direkt zu verhandeln. Du Pleſſis hat weſentlichen Anteil an dem Zuſtandekommen dieſer Maßregel gehabt, wie er überhaupt an allen organiſatoriſchen Veränderungen, welche das Synodal- und Verfaſſungsweſen der franzöſiſch-proteſtantiſchen Kirche in jener Zeit betrafen, mehr oder weniger als Urheber und Ratgeber beteiligt war. Auf derſelben Synode wurde auch abermals der Verſuch unternommen, eine Vereinigung der proteſtantiſchen Kirchen Frankreichs, Englands, Deutſchlands, der Schweiz und Hollands zu erzielen (ſ. d. Art. „Chandieu“), ein Anliegen, welches Du Pleſſis fortwärend am Herzen lag und für welches er auf den Generalſynoden von Gap (1603), La Rochelle (1607) und beſonders von Tonneins (1614) anregend und fördernd auftrat, one daſs indeſſen auswärts das mindeſte Reſultat erzielt wurde.

Eine ganz beſtimmte Richtung nahm die Tätigkeit von Du Pleſſis, als mit dem Tode des Herzogs von Anjou (10. Juni 1584) bei der Kinderloſigkeit und Kränklichkeit Heinrichs III. die Anwartſchaft auf die franzöſiſche Krone für Heinrich von Navarra in nicht allzugroße Ferne gerückt war. Nicht bloß die Ligue, ſondern die Maſſe des franzöſiſchen Volkes, auch die ſogenannten royaliſtiſchen Katholiken ſtellten als oberſten politiſchen Grundſatz, als franzöſiſches Statsgrundgeſetz auf, daſs nur ein Angehöriger der katholiſchen Konfeſſion den Thron des h. Ludwig beſteigen dürfe, und von jener Zeit an datiren die Verſuche, Heinrich von Navarra zu ihrem Bekenntnis herüberzuziehen. Die Ligue im Bunde mit Spanien nahm einen neuen Aufſchwung, ſie ſtellte den alten Kardinal von Bourbon zum präſumtiven Thronfolger auf, und verpflichtete ihre Angehörigen durch den Vertrag von Joinville (16. Januar 1585) zur Ausrottung der Ketzerei und zur Ausſchließung der ketzeriſchen Fürſten vom franzöſiſchen Throne. Es iſt bekannt, wie ſchnell Heinrich III., welcher 1584 den Reformirten ſich günſtig gezeigt, eine politiſche Verſammlung in Montauban (15. Aug.) geſtattet, die Sicher-

heitsplätze ihnen noch auf zwei weitere Jare gelaſſen und Du Pleſſis, den Abgeordneten der Verſammlung, ſehr gnädig empfangen hatte, erſchreckt durch die Macht der Ligue ſich ihr in die Arme warf und durch die Erlaſſe vom 18. Juli und 7. Okt. 1585 die Pazifikationsedikte und die den Hugenotten eingeräumten Rechte zurücknahm. Hier galt es nun, Heinrichs von Navarra gutes Recht auf die franzöſiſche Krone zu waren; mit Schwert und Feder hat Du Pleſſis es getan, damals entfaltete er eine unendliche Tätigkeit in Abfaſſung van Briefen, Inſtruktionen, Denkſchriften, welche an die Höfe von England, Deutſchland gerichtet waren; in dem Wettſtreit von Pamphleten, welcher zwiſchen Reformirten, Liguiſten und Politikern entbrannte, hat er entſchieden die Palme davongetragen; man vgl. die berühmte Rémonstrance à la France sur la protestation des chefs de la Ligue, Mémoir. III, 49 ff. Ferner Declaration du roy de Navarre contre les calomnies publiées contre lui, ibid. 89 ff. Declaration et protestation du roy de Navarre sur la paix faicte avec ceux de la maison de Lorraine, ibid. 159 ff. Lettre du roy de Navarre à MM. du Clergé ib. 286, de la Noblesse, ib. 290, de Tiers estat., ib. 294. Man fült es dieſen Abhandlungen an, daſs der Verfaſſer getragen iſt nicht bloß von dem Gedanken, das Recht zu vertreten und daher in großartiger Sicherheit ſeine Gründe und Beweiſe aufſüren kann, ſondern daſs ihm als Ideal ein warhaft chriſtlicher König vorſchwebt, der die Macht und den Willen hat, das Papſttum zu zerſtören und die reine Lehre des Wartes Gottes wider ſiegreich durch die Welt zu verbreiten. Nach der Seite hin tätig ſein zu müſſen, Heinrich in ſeinem proteſtantiſchen Glauben zu beſtärken, hatte Du Pleſſis zunächſt nicht nötig, denn Heinrich erklärte entſchieden allen ihm gemachten Zumutungen gegenüber, ſeine Religion nicht wie ein Kleid zu wechſeln. In dem ausbrechenden Kriege verſah Du Pleſſis die Stelle eines Gouverneurs der wichtigen Feſtung Montauban, deren Werke er bedeutend verſtärkte, aber auch an den Kämpfen in Quercy und Guienne nahm er rühmlichen Anteil, verteidigte Villemur, kämpfte bei Coutras, dem erſten Siege Heinrichs (20. Okt. 1587) tapfer mit, auch an der vergeblichen Belagerung von Saint-Nazaire nahm er teil. Vom Schlachtfelde ging es wider zu Verhandlungen, vom 16. Nov. bis 18. Dez. 1588 tagte in Rachelle die politiſche Generalverſammlung der Reformirten; ſtark trat das Unabhängigkeitsſtreben der Konſiſtorialen hier hervor; es gelang Du Pleſſis, den König wie die Verſammlung zu gegenſeitigem Entgegenkommen zu ſtimmen; treulich und erfolgreich verteidigte er die Politik ſeines Herrn und das allgemeine Zutrauen, das er genoſs, ſprach ſich darin aus, daſs die Verſammlung ihn zum Präſidenten des Rates ernannte, welcher ihre Angelegenheiten bei ihrem königlichen Protektor beſorgte, und ihm auch die Oberaufſicht über ihre Finanzen übertrug. Noch war er in Rochelle, als die Nachricht von der Ermordung der Guiſen dort eintraf (23. Dez. 1588 in Blois), ein Gottesgericht ſah er darin, aber die Bewoner der Stadt hielt er davon ab, Freudenſchüſſe über dieſe Botſchaft zu löſen. Die Empörung der Ligue gegen Heinrich III. änderte auf einmal die ganze Situation; wie nach dem Frieden van Saint Germain (1570) war auch jetzt wider der Proteſtantismus in der Lage, ſeinem angeſtammten Herrſcher als treue Stütze gegen die auflöſenden, vaterlandsverräteriſchen Plane und Handlungen der Ligue zur Seite zu ſtehen. Du Pleſſis leitete von Navarras Seite die Unterhandlungen mit Heinrich III. ein, welche 3. April 1589 zu einer Verbindung der beiden Könige gegen den gemeinſamen Feind fürten. Du Pleſſis' Lan war das Gouvernement der wichtigen den Hugenotten übergebenen Stadt Saumur (April 1589); der Wunſch ſeiner edlen Gemalin, einmal einen feſten Aufenthaltsort zu haben, war endlich in Erfüllung gegangen. Die Überanſtrengung der letzten Jare zog ihm eine länger wärende Krankheit zu; noch hatte er ſich nicht erholt, da kam die Nachricht van der Ermordung Heinrichs III. (2. Aug. 1589); trotzdem leiſtete er das Mögliche, um ſeinem König an der Loire zu nützen, den Kardinal van Bourbon hielt er davon zurück, zu den Liguiſten zu gelangen. Erſt bei der Belagerung von Dieppe (Ende Sept. 1589) traf er wider beim Könige und beim Heere ein, in der Schlacht bei Ivry (14. März 1590) focht er an Heinrichs Seite, auch an der Belagerung von Rouen (1591—1592) nahm er teil, wärend der-

ſelben machte er eine Reiſe nach England, um Eliſabeths Hilfe aufs neue zu gewinnen.

Aber bald beſchäftigte ihn mehr als dieſes der große Rechtshandel, welchen die beiden Konfeſſionen um den König fürten; eigentümlich iſt hier ſeine Rolle und ſein Verhalten. Es wird mit Sicherheit anzunehmen ſein, daſs Heinrich von Navarra van dem Augenblicke an, da ihm die Krone Frankreichs van rechtswegen zufiel, entſchloſſen war, um jeden Preis, auch um den der Änderung des Glaubens dieſelbe zu erwerben und zu behaupten. Das Miſstrauen, welches die Proteſtanten beſonders nach der Erklärung von Saint Claud (Aug. 1589) in die Abſichten ihres bisherigen Protektors ſetzten, war nicht unbegründet. Als der Widerſtand der Ligue länger anhielt, als Heinrich gedacht, als Alexander von Parma ihn von den Mauern van Paris vertrieben hatte, die Ausſicht auf Anerkennung ane Wechſel des Glaubens immer mehr ſchwand und die Auffarderungen zum Übertritt immer häufiger wurden, ſuchte Heinrich nach einem Ausweg, welcher dem Brandmal der Glaubensverleugnung, dem Bruche eines früher gegebenen Wartes möglichſt viel van dem Gehäſſigen raube. Du Pleſſis, dem teueſten Diener des Königs, dem glaubenseifrigſten Proteſtanten, gegen welchen Heinrich immer am meiſten ſeine religiöſen Gefüle und Geſinnungen ausgeſprachen — und gewiſs nicht heuchleriſch —, iſt das tragiſche Loos zugefallen, einen Weg dazu zu banen. Seinem offenen Gemüte war der Gedanke eines Doppelſpieles, wie es Heinrich ſpielte, fremd, er blieb blind in ſeinem Vertrauen, wo er hätte klarer ſehen ſollen. Zu theologiſchen Kontraverſen ſehr geneigt, van der alleinigen Richtigkeit der evangeliſchen Lehre vollſtändig überzeugt, ſchwebte ihm der Gedanke einer öffentlichen theologiſchen Beſprechung, ähnlich dem Religionsgeſpräche van Poiſſy, vor; er glaubte, feſt darauf bauen zu dürfen, daſs bei derſelben die Macht der evangeliſchen Warheit, die Notwendigkeit der Verbeſſerung der katholiſchen Kirche mit ſolch unwiderſtehlicher Gewalt hervortreten werde, daſs Heinrich nicht anders könne, als in ſeinem Glauben zu beharren und demſelben das Übergewicht über die katholiſche Konfeſſion zu geben. Von dieſer ſcheinbar unbegreiflichen, aber in ſeinem Charakter begründeten Vorausſetzung aus, legte er dem König nahe, auf das Anſinnen, ſich unterweiſen zu laſſen, einzugehen, ſchloſs er im Auftrag Heinrichs mit dem Abgeſandten der Ligue Villeroy in Mantes den Vertrag, nach welchem der König verſprach, innerhalb eines beſtimmten Zeitraumes ſich unterrichten zu laſſen, mit dem Wunſch und der Abſicht, durch dieſen Unterricht der katholiſchen Kirche zugefürt zu werden (April 1592). Bei dieſer letzteren Beſtimmung hatte er die Anung, daſs er ſich auf einer abſchüſſigen Ban befinde, glaubte aber, daſs alles nach gut werde und ergriff die eifrigſten Vorbereitungen, um die gelehrteſten proteſtantiſchen Theologen Frankreichs zu verſammeln; aber vergeblich, es kam zu gar keiner Disputation, ſchmerzlich enttäuſcht durch Nachrichten über Heinrichs wirkliche Geſinnung und Abſicht, konnte er den König nur bitten, nicht auch Proteſtanten zu dieſem Schauſpiel zu ziehen; dies geſchah auch und ſo hatte er den ſchwachen Troſt, daſs der reformirten Religion nichts vergeben ſei, daſs der Übertritt mit möglichſt wenig Skandal ſtattgefunden habe; er ſelbſt war während dieſer Zeit in Saumur.

Van jetzt an war ſeine Stellung zu Heinrich IV. eine andere; es verſtand ſich von ſelbſt, daſs er allezeit der unwandelbar treue Diener ſeines Königs blieb, aber in dem Beſtreben, die Pflichten des Untertanen mit denen gegen ſeinen Gott und ſeine Glaubensgenoſſen zu vereinigen, gingen ſeine Wege nicht immer gleich mit denen des Monarchen; auch das perſönliche Verhältnis änderte ſich; wol nahm Du Pleſſis immer nach eine angeſehene Stellung ein, bei wichtigen Gelegenheiten, z. B. bei der Ausſönung mit dem Herzog van Mercoeur war er tätig, er genoſs Heinrichs Vertrauen, es gab auch Zeiten, in welchen der König den alten vertraulichen Freundestan wider anſchlug, beim frühen Tode van Du Pleſſis' Sone und bei dem raſch darauf folgenden ſeiner Frau zeigte ſich Heinrich aufrichtig teilnehmend, nach dem Mordanfall van Chaſtel ſchrieb er zuerſt an ihn, aber im ganzen külte ſich die Freundſchaft wenigſtens von ſeiten des Königs, merklich ab; Du Pleſſis war nicht mehr die Feder des Bearner, nicht

mehr der einflusreiche überall tätige Ratgeber Heinrichs, unter den Proteſtanten nahm Rosni-Sully dieſe Stelle ein, der König kannte auch den Umgang des uneigennützigen, ſtrengen und offenen Mannes, deſſen Anblick ſchon manchen Stachel erwecken muſste, entbehren.

Aber Du Pleſſis war nicht der Mann, in untätigem Gram ſich zu verzehren oder in offene Unzufriedenheit auszubrechen, weil ihn königlicher Undank zum alten Eiſen geſtellt hatte; ſein Poſten als Statthalter in Saumur, die Stellung, welche er an der Spitze ſeiner Glaubensgenaſſen einnahm und welche ihm geblieben war, ſeine litterariſche, beſonders theologiſche, Tätigkeit, machte die zweite Hälfte ſeines Lebens zu einer ebenſo arbeitsreichen und fruchtbaren, wie die erſte geweſen war. Als Gouverneur van Saumur ſorgte er nicht bloß für die Feſtungswerke, ſondern überhaupt für Stadt und Land; aus eigenen Mitteln ließ er eine proteſtantiſche Kirche bauen; aber ſeine ſchönſte Stiftung war die Errichtung einer proteſtantiſchen Akademie (Univerſität) daſelbſt; er war ſelbſt ein zu bedeutender Gelehrter, um nicht den ganzen Wert guter Bildungsanſtalten für die Reformirten ermeſſen zu können. Gleich nach ſeiner Ernennung hatte er dieſen Gedanken gefaſst und im Jar 1593 wurde ſie gegründet, von ihm mit reichen Mitteln ausgeſtattet und die tüchtigſten Kräfte dahin berufen. Sie war im 17. Jarhundert die bedeutendſte und blühendſte theologiſche Schule in Frankreich, Männer wie Cameron, Moſes Amyraud, Paul Teſtard, Joſua de la Place, Ludwig Capellus wirkten an ihr, ſie übte einen großen Einfluſs auf die religiöſen Anſichten der franzöſiſchen Geiſtlichen und Du Pleſſis' freiere Anſchauungen zeigten ſich noch ſpäter an dem Geiſte, der in dieſer Hochſchule wehte. Durch Dekret vom 8. Januar 1685 hab Ludwig XIV. dieſe ſchönſte Schöpfung Mornays auf.

In kirchlich-politiſcher Hinſicht war ſeine Tätigkeit darauf gerichtet, dem reformirten Bekenntnis ſtatliche Anerkennung und Sicherſtellung zu verſchaffen, zugleich aber dem Vaterlande den Bürgerkrieg zu erſparen und die Ehre ſeines Königs zu waren; bei den verwickelten Verhältniſſen war dieſe Aufgabe eine ungemein ſchwierige. Nach der Apoſtaſie Heinrichs fürchteten die Hugenotten eine neue Zeit der Verfolgung anbrechen zu ſehen, ſie waren es weſentlich geweſen, deren treuem Ausharren der König ſeine Erfolge verdankte, ſie hatten ein Recht auf die königliche Dankbarkeit und doch wider allen Grund, bei der notoriſchen Bevorzugung der katholiſchen Großen vorſichtig und miſstrauiſch zu ſein. Du Pleſſis hat in jenen Jaren, beſonders in den großen politiſchen Verſammlungen, die nicht leichte, aber ſegensreiche Rolle eines Mittlers zwiſchen dem zögernden König und den drängenden Hugenatten übernammen und ſeine anerkannte Rechtlichkeit und Uneigennützigkeit, welche mit dem ſelbſtſüchtigen Gebaren der übrigen Großen Bouillon, Lesdiguiéres, La Tremaille ꝛc. vorteilhaft kontraſtirt, machte allein ihn dazu paſſend; 8. Nov. 1593 trat die allgemeine Verſammlung in Mantes zuſammen, Du Pleſſis hatte auf beſonders zatreiches Erſcheinen gedrungen, auch durchgeſetzt, daſs die Geiſtlichen daran Anteil nehmen ſollten; die Verſammlung verlangte in einer Audienz bei Heinrich (11. Dez.) die Widerherſtellung der Edikte von 1577 mit den Auslegungen, welche ſie in Nérac und Fleix erhalten hatten, ſowie Entſchädigungen für die durch die Ligue erlittenen Verluſte; nach langen Verhandlungen trennte ſie ſich ane greifbare Erfolge; wichtiger war die Verſammlung in Sainte Foy, Mai 1594, zu deren Haltung Du Pleſſis mühſam dem König die Erlaubnis abgerungen; hier wurde die Organiſation der Partei weſentlich nach einem Entwurfe von Du Pleſſis feſtgeſtellt, das evangeliſche Frankreich in 10 Provinzen abgeteilt, die Erhebung von järlich 45000 Thalern zu allgemeinen Zwecken beſchlaſſen und ein Direktorium als leitende, die Union nach außen hin vertretende Behörde eingeſetzt. Das Zuſtandekammen geordneter Verhältniſſe verzögerte ſich, grobe Verletzungen der Edikte, Ermordungen van Proteſtanten, z. B. in Rochefort ꝛc., kamen nicht ſelten var, mit allem Nachdruck drang Du Pleſſis in den König, dieſem zu ſteuern, griff auch ſelbſt ſcharf ein, ſaweit ſeine Befugniſſe reichten. Bei der allgemeinen Verſammlung von Loudun (1596) war das Miſsvergnügen aufs höchſte geſtiegen; der verräteriſche Überfall, durch welchen Spanien ſich in den Beſitz von Amiens ſetzte, ſchien manchen der

geeignete Zeitpunkt, dem Könige Zugeſtändniſſe abzupreſſen; Du Pleſſis beruhigte nach Kräften und brachte zu Stande, daſs der König ernſtliche Unterhandlungen anknüpfte, aus ihnen entſtand im Laufe der Jare das Edikt von Nantes und wenn Du Pleſſis bei den eigentlichen Verhandlungen, bei der Redaktion desſelben, nicht brteiligt war, das Zuſtandekammen desſelben iſt doch ihm mit zu verdanken; in dem Sinne des oben angegebenen Zieles hatte er ſtets gewirkt, nicht mit Unrecht nannte man ihn auch wegen ſeiner theologiſchen Gelehrſamkeit und Tätigkeit den Papſt der Hugenotten, wie er denn überall als ihr Kämpe und Vorfechter auftrat, bei den zalreichen Verletzungen, welche das Edikt erfaren muſste, ſich ſtets bereitwillig zum Dollmetſcher ihrer Wünſche und Beſchwerden machte.

In glücklichſter Häuslichkeit, umgeben von einem zalreichen Kreiſe von Kindern, brachte er die Friedensjare zu; jäh wurde dieſe Ruhe unterbrochen durch ein freches Attentat von einem Verwandten Saint Phal (28. Okt. 1597), welcher auf offener Straße Du Pleſſis durch einen Schlag auf die Schläfe beſinnungslos niederſtreckte; zum Glück hatte die Tat keine weiteren Folgen; vom König erhielt Du Pleſſis die glänzendſte Genugtuung und die unzäligen Zeichen der Teilnahme, welche ihm von allen Seiten zufloſſen, zeigten die Liebe und Achtung, worin er ſtand.

Auch wärend der angeſtrengteſten politiſchen und adminiſtrativen Tätigkeit hatte Du Pleſſis mit ſeltener Konſequenz ſtets einige Muße für ſeine theologiſchen Lieblingsſtudien zu erübrigen gewuſst. Als Frucht derſelben erſchien Juli 1598 De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'Église ancienne, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place. La Rochelle 1598. Mit großer Gelehrſamkeit, begleitet von einer unendlichen Menge von Citaten (man ſchätzt ihre Zal auf 5000) aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und den Schalaſtikern wurde die Hauptlehre des Katholizismus, die von der Meſſe, in ihrem Widerſpruche mit der Schrift, mit der Praxis der alten Kirche, mit den von der katholiſchen Kirche ſelbſt angefürten Vätern nachgewieſen, ebenſo die ſpäte Entſtehung der Lehre von der Transſubſtantiation und vom Opfer; daſs dabei auf die übrigen Kontroverspunkte, Prieſterehe, Laienkelch, Bilder- und Heiligenverehrung, Fegfeuer ꝛc. ebenfalls ſcharfe Streiflichter fielen, läſst ſich denken. Es war keineswegs die erſte, nach weniger die ſtärkſte Verurteilung, welche die Miſsbräuche des Katholizismus erfaren haben; aber weil das Werk gut geſchrieben und vor allem aus der Feder eines hochangeſehenen Mannes gefloſſen war, machte es großes Aufſehen und wurde trotz ſeines großen Umfanges überall geleſen, bildete in Paris beſonders das Geſpräch der varnehmen Geſellſchaft. Man ſah darin nicht nur eine Rechtfertigung der evangeliſchen Lehre, ſondern eine proteſtantiſche Antwort auf die Abſchwörung Heinrichs IV.; die Kurie und die Sorbonne ſprachen verdientermaßen ihr verdammendes Urteil darüber aus, auch Gegenſchriften erſchienen, one indeſſen den Eindruck des Buches zu ſchwächen. Heinrich war dies ſehr unangenehm, da er gerade bei dem Papſte ſeine Scheidung von ſeiner Gemalin anſtrebte, auch ſonſt auf die Kurie Rückſicht zu nehmen hatte. Als Du Pleſſis Anfang 1600 nach Paris kam, wurde ihm bei einem Gaſtmal abſichtlich die Äußerung Duperrons (ſ. den Art.) mitgeteilt, daſs in ſeinem Buche eine große Anzal (500) der angefürten Stellen gefälſcht oder falſch verſtanden ſeien. Es war richtig, daſs Du Pleſſis bei der Ausarbeitung nicht immer die beſten Ausgaben zur Hand gehabt, auch auf die Angaben anderer ſich hatte verlaſſen müſſen, um ſa varſichtiger hätte er ſein ſollen. Aber angegriffen in ſeiner Ehre als Mann und Schriftſteller, in dem redlichen Beſtreben, ſeiner Kirche zu dienen, theologiſchen Disputationen nicht abhold, ſandte er Duperron eine litterariſche Herausforderung, welche dieſer annahm. Trotz der Einſprache des päpſtlichen Nuntius, welcher nur das geiſtliche Gericht über dieſen Streit entſcheiden laſſen wollte, genehmigte der König den Varſchlag einer Konferenz, beſtimmte Fontainebleau als Ort derſelben und eine Kammiſſion, beſtehend aus den Kathaliken Belliévre, de Thou, Pithou und den Reformirten Du Freſne-Canay und Caſaubonus, nicht gerade

die entſchiedenſten Calviniſten, als Schiedsrichter. Die völlig gerechte Forderung Du Pleſſis', ihn die falſchen Stellen wiſſen zu laſſen, wurde von dem Biſchof und König abgelehnt; erſt auf ſeine beſtimmmte Weigerung, an der Konferenz unter ſolchen Umſtänden teilzunehmen, wurde ihm in der Nacht vom 3.—4. Mai 1600 eine Liſte von 62 angefochtenen Stellen zugleich mit einigen wenigen Büchern übergeben. Umſonſt mühte ſich Du Pleſſis' Gattin ab, beſſere Hilfsmittel zu erlangen und ſo war es begreiflich, daſs Du Pleſſis nur wenige nachſchlagen konnte, und als Nachmittags den 4. Mai die Konferenz in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Verſammlung begann, ſpielte Du Pleſſis, mifsgeſtimmt durch das chikanöſe Verfaren, abgeſpannt durch die ſchlafloſe Nacht ſeinem gut vorbereiteten, an theologiſcher Gelehrſamkeit und Disputirkunſt ihm weit überlegenen Gegner gegenüber keine beneidenswerte Rolle. Nur 9 Stellen wurden an dieſem Tage behandelt, aber alle, mit einer Ausnahme, von der Kommiſſion gegen ihn entſchieden; heftiges Unwolſein, das Du Pleſſis ergriff, machte die Fortſetzung der Konferenz unmöglich. Es läſst ſich nicht leugnen, Du Pleſſis iſt unbedacht in die Sache hineingegangen und hat ſie unbedacht weitergefürt, das Reſultat konnte wol kein anderes werden, aber die ganze Art und Weiſe, wie man gegen ihn verfur, legt die Vermutung nahe, daſs es eine wolangelegte Falle war, welche man Du Pleſſis ſtellte und gerade der König hatte nicht blos Anteil daran, ſondern ſprach in keineswegs edler Weiſe ſeine Schadenfreude darüber aus, daſs die Diözeſe von Evreux über die van Saumur den Sieg davongetragen (ſo in dem berüchtigten Brief an den Herzog von Epernan d. 5. Mai 1600, Lettr. missives de Henri IV, T. IV, p. 230, dem die weiteſte Verbreitung gegeben wurde). Er wollte ſeinen ehemaligen Freund demütigen und zugleich vor dem Papſte ſich rechtfertigen; Duperron gegenüber fürte er allerdings eine andere Sprache: „eine gute Sache bedürfe auch einer guten Hilfe". Tief verletzt über dies ganze Verfaren kehrte Du Pleſſis nach Saumur zurück, verfaſste eine Relation über die Konferenz, welche ihm die königliche Ungnade noch mehr zuzog, dann machte er ſich an eine gründliche Umarbeitung ſeines Werkes; die Nationalſynode van Gergeau (16.—25. April 1601), welcher er dasſelbe zur Begutachtung vorlegte, beſchlafs, es den Profeſſoren und Geiſtlichen van Genf zur Prüfung zu überweiſen; infolge einer günſtigen Entſcheidung derſelben wurde es auf der Generalſynode von Gap (1.—23. Okt. 1603) gebilligt und erſchien Saumur 1604, ins Lateiniſche überſetzt Hanoviae 1605.

Ruhig brachte er in Saumur die nächſten Jare zu im Kreiſe der Seinigen, die Töchter hatten ſich verheiratet, die Eltern freuten ſich der heranwachſenden Enkel, noch mehr ihres einzigen trefflichen Sones, Philipp Du Pleſſis-Mornay de Bauves, geb. 20. Juli 1579 in Antwerpen. Auch die Sonne der königlichen Gunſt lächelte Du Pleſſis wider. Heinrich hatte es wal zu ſchätzen gewuſst, daſs die Reformirten, beſonders auch durch ihn abgehalten, ſich in die Plane des Herzogs von Bouillon nicht eingelaſſen. Da traf ein ſchwerer Schlag die Familie, der junge Du Pleſſis, ein reich begabter, ſehr ſorgfältig erzogener Jüngling, die Freude und der Stolz ſeiner Eltern, der zu den ſchönſten Hoffnungen berechtigte, war bei der Belagerung von Geldern durch einen Schuſs in die Bruſt getötet worden (23. Okt. 1605); 1592 hatte er ſeinen Vater ins Feld begleitet, ſpäter machte er nach dem Beiſpiele ſeines Vaters große Reiſen, dann ſuchte der tatenluſtige Jüngling ein Feld ſeiner Wirkſamkeit; Heinrich IV. wies ihm keine Stelle in ſeinem Heere an, da ging er in die Niederlande, wo der Krieg mit den Spaniern immer fortwärte; zweimal war er ſchon auf kürzere Zeit dort geweſen und hatte mit Auszeichnung gefochten; Mai 1605 reiſte er über Dieppe abermals nach Halland, noch halb krank von einem Pferdetritt ließ er ſich unter die Stürmenden tragen, da traf ihn die tötliche Kugel. Der König, welcher die Nachricht zuerſt erfur und in dem Gefallenen einen der hoffnungsvollſten Edelleute ſeines Königreiches beklagte, teilte ſie in einem tiefempfundenen, ſeinem Herzen alle Ehre machenden Briefe Du Pleſſis mit (ſ. Lettr. missiv. T. VI. 561). Der vielgeprüften Mutter brach die erſchütternde Trauerbotſchaft das Herz. 15. Mai 1606 ſank auch ſie nach kurzem Krankſein in das Grab; ihr Sterben war ihres Lebens würdig ge-

weſen; mit chriſtlicher Ruhe bereitete ſie ſich auf ihr Ende vor; ihre letzten Mahnungen an ihren Gatten drückten den Wunſch aus, durch den Schmerz um ihren Tod ſich nicht von der Sorge um die Kirche abbringen zu laſſen, ſ. Discours sur la mort de Dame Charlotte Arbaleste in Mémoires de Madame de Mornay T. II, p. 113 ff. Was Du Pleſſis beim Tode ſeines Sones empfand, dem gab er ſchönen Ausdruck in Les Larmes de Philippe de Mornay sur la mort de son fils unique, Saumur 1609, franz. u. lat.; London 1609 engliſch.

Einſam iſt er von dort an noch einen langen Lebensweg gegangen; nicht allzuviele Freuden ſind ihm wärend desſelben aufgeblüht; aber wie ſeine Frau, welche ſeines Herzens Geſinnung genau kannte, wünſchte, iſt der Abend ſeines Lebens in reger kirchlich-politiſcher Tätigkeit zugebracht worden. Wegen Verhandlungen mit Navarra rief ihn Heinrich IV. zu ſich, Mai 1607 kehrte er nach Saumur zurück, zum letztenmal hatte er ſeinen König geſehen; nur zu bald ging die Anung, welche er von einer Kataſtrophe über Heinrich hatte, in Erfüllung, 14. Mai 1610 wurde der König ermordet; Du Pleſſis hatte ſich einen feſten Plan vorgezeichnet, welchen Weg er im Intereſſe der Kirche und öffentlichen Ruhe einſchlagen wollte, er blieb ſeiner bisherigen Praxis, eine vermittelnde Stellung einzunehmen, den Frieden womöglich aufrecht zu erhalten und die religiöſen Intereſſen nicht durch die politiſchen entweihen zu laſſen, getreu. Man kannte allerdings die Geſinnung, welche die Regentin Maria von Medici und Ludwig XIII. gegen die Reformirten hegten, nicht, aber ſchon unter Heinrich IV. ſind die Anfänge jener Politik zu bemerken, welche durch Begünſtigung des Katholizismus und Einſchränkung der Reformirten ihre Macht allmählich zu brechen ſuchte. So war es begreiflich, daſs die Reformirten voll Miſstrauen gegen die Regierung waren, wärend umgekehrt der Hof und die Katholiken eine Erneuerung der Religionskriege mit ihren Greueln fürchteten. Du Pleſſis riet ſtets von extremen Maßregeln ab und nicht immer one Erfolg. Auf der politiſchen Verſammlung, welche 1611 zuerſt in Chatellerault und dann in Saumur tagte (27. Mai 1611), wurde er trotz der Machinationen des ehrgeizigen und ſelbſtſüchtigen Herzogs von Bouillon zum Präſidenten erwält, ſeine Vorſchläge, welche vom Hof die ſtrikte Ausfürung der Edikte, Rückgabe einiger Sicherheitsorte, Zalung der Statsbeiträge zu ihrer Inſtandhaltung, Freiheit der Cenſur ihrer eigenen Bücher, Zulaſſung der Reformirten zu den Statsämtern ꝛc. verlangten, angenommen und demſelben übermittelt. Der Hof gab ausweichende Antworten, er kannte die Parteiungen unter den Reformirten und wenn Du Pleſſis auf der Verſammlung von Privans 1612 eine wenigſtens äußerliche Einigung und Verſönung der vornehmſten Adeligen (Bouillon, Sully, Rohan) zu Stande brachte und bei den Unruhen, welche Condé 1615 hervorrief, ſein Einfluſs die meiſten ſeiner Glaubensgenoſſen vor der aktiven Teilnahme an dem Kriege bewarte, ſo waren dies die letzten Früchte ſeiner ireniſchen Tätigkeit. In kirchlicher Hinſicht hatte er, den alten Plan der Vereinigung der evangeliſchen Kirchen wider aufnehmend, vorgeſchlagen, daſs die politiſchen Mächte, ſpeziell der König Jakob I. von Großbritannien, ein ökumeniſches Konzil einberufen ſollen, auf welchem ein neues, für alle evangeliſchen Kirchen geltendes Glaubensbekenntnis aufgeſtellt werden ſolle, welches die ſtreitigen, zur Seligkeit minder wichtigen, Lehren mit Stillſchweigen übergehen ſolle (Synode von Tonneins 2. Mai bis 3. Juni 1614 und in Vitré 1617). Die Anfragen wurden an die verſchiedenen Fürſten und Mächte erlaſſen, Jakob I. trat in Briefwechſel mit Du Pleſſis, ein Reſultat hatte aber dieſes edle Streben nicht; in Deutſchland war der Widerſtand der Lutheraner zu groß und der Ausbruch des 30järigen Krieges nahm bald alle Gedanken in Anſpruch. Das reformirte Bekenntnis ſuchte durch die Synode von Dortrecht die über die Prädeſtination ausgebrochenen Streitigkeiten zu ſchlichten; er war einer von den Abgeſandten der franzöſiſchen Kirche dafür, aber Ludwig XIII. verbot ſtreng die Abreiſe dorthin; um ſo reger war der briefliche Verkehr, welchen er mit den dort verſammelten und beteiligten Theologen und Statsmännern unterhielt; auch in dieſem Falle zeigte ſich ſeine weitherzige Anſchauung; perſönlich war er Kontraremonſtrant, aber ſo tröſtlich ihm die Lehre von der Gnadenwal war, ſo we-

nig ſtimmte er für eine dogmatiſch ſcharfe Ausprägung „dieſer unendlich ſchwierigen Materie".

Die Gewalttätigkeiten, mit welchen das Edikt Ludwigs XIII. vom 25. Juni 1617, daſs die Kirchengüter in Bearn den Katholiken zurückgegeben werden ſollten, durchgeſürt wurde und welche das Vorſpiel der ſpäteren Dragonnaden waren, trieben die Reformirten Frankreichs endlich zu den Waffen. Vergeblich hatte Du Pleſſis gemant, den geſetzlichen Weg nicht zu verlaſſen, ſeine Stimme verhallte in dem Getöſe des im Frühjar 1621 ausbrechenden Religionskrieges. Obgleich ſeine Loyalität nicht angezweifelt war, hatte er doch ſchwer zu büßen. Saumur war als Übergangspunkt über die Loire und als Feſtung für Ludwig XIII. zu wichtig, als daſs er die Stadt in den Händen eines reformirten Gouverneurs gelaſſen hätte; Lesdiguières und Luynes verſprachen Du Pleſſis, daſs nichts geändert werden ſolle, arglos ließ Du Pleſſis die königlichen Garden in das Schloſs ein, deren erſtes Geſchäft nun war, ihn und die reformirte Beſatzung hinauszutreiben; den Marſchallſtab und die hohe Geldentſchädigung, welche man ihm anbot, wies er mit edler Entrüſtung ab, das Wort des Königs, daſs nach 3 Monaten der Platz ihm wider übergeben werden ſolle, wurde auch nicht erfüllt. Tief gekränkt durch dieſe Hinterliſt und Wortbrüchigkeit, welche den Dank für die treuen Dienſte eines langen Lebens ausdrückten, zog ſich der alte, halb blinde Mann in ſein Schloſs La Forêt ſur Sévre zurück. Dort brachte er die kurze Spanne Zeit, die ihm noch zu leben vergönnt war, in Frieden zu; einen Brief an Ludwig XIII. vom 14. Febr. 1622, in welchem er mit bitterem Unmut den König mante, daſs ſein Gehorſam ihm zum Verbrechen gereiche und bat, ihn mit ſeiner Habe und den Gebeinen ſeiner Verſtorbenen auswandern zu laſſen, ſandte er nicht ab. 9. Nov. 1623 als er fülte, daſs ſein Ende nicht mehr ferne ſei, machte er ſein Teſtament; nun hatte er nichts mehr zu überwinden als den Tod und auch deſſen Stachel brach der demütige ſtarke Glaube an Gottes Barmherzigkeit, womit er ſich in ſeinen letzten Stunden tröſtete. Im vollen Bewuſstſein, in dem Glauben, für welchen er gelebt und geſtritten, welchen er wärend des langen reichen Lebens überall bekannt hatte, zu ſterben und durch ihn ſelig zu werden, entſchlief er 11. Nov. 1623 Morgens zwiſchen 6 und 7 Uhr. Seine Leiche wurde neben der ſeiner Frau im Garten von La Forêt beigeſetzt, dort blieben ſie unangefochten, bis wenige Jare vor der erſten franzöſiſchen Revolution der damalige Beſitzer, der nichts von Du Pleſſis wollte und wuſste, in ſchnöder Habſucht die Särge öffnen ließ, um das Blei derſelben zu benützen; was ſeitdem aus dieſen Überreſten geworden, iſt nicht bekannt. Im Jar 1806 ſprach das Athenäum in Niort den Gedanken aus, ihm ein Denkmal zu ſetzen, zur Ausfürung kam es indeſſen nicht. Von ſeinen 7 Kindern überlebten ihn 3 Töchter, Martha geb. 17. Dez. 1576, vermält 14. April 1599 mit Jean de Jaucourt, Hr. von Villarnoul; Eliſabeth, geb. 1. Juni 1578, vermält 1601 mit Jakob v. St. Germain, Hr. v. Fontenay le Huſſon; Anna, geb. 1583 vermält mit Jakob des Nouches, Hr. v. Tabarière und in zweiter Ehe mit Jakob Nompart de Caumont, Herzog von La Force.

Der franzöſiſche Proteſtantismus darf ſtolz auf einen Mann, wie Du Pleſſis, ſein; eine Fülle der edelſten Eigenſchaften des Geiſtes und Gemütes zierten dieſen warhaften Chriſten, es iſt nicht nötig, ſie alle aufzuzälen, ſie haben in dem Gang ſeines Lebens, in ſeiner unendlich reichen Tätigkeit ihren Ausdruck gefunden, und wenn das Auge mit beſonderem Wolgefallen ruht auf ſeinem tiefen innigen Glauben, auf ſeiner frommen Ergebung in ſchwerem Leid, auf ſeiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit, auf dem edlen Familienvater und treuen Freund, ſo darf doch auch das warme Vaterlandsgefül, das ihn immer beſeelte, die ſelbſtbewuſste, nie irregeleitete Untertanentreue, die unermüdliche Tätigkeit und Fürſorge für andere in dem Ruhmeskranze, welcher ſich um ſein Haupt ſchlingt, nicht fehlen. Was ihn aber unter ſeinen Standes- und Glaubensgenoſſen beſonders hervorhebt, das iſt die ſeltene Vielſeitigkeit ſeines Arbeitens und Wiſſens; kaum gibt es eine auf das öffentliche Leben gerichtete Seite der Tätigkeit, in welcher man ſeine Spuren nicht antreffen würde, in welcher er nicht hervorragend wäre;

Statsmann, Feldherr, Diplomat, Theologe, er ist alles und jedes tüchtig; unter seinen Zeitgenassen möchte am ehesten Marnix von St. Aldegonde (s. d. Art.) sich mit ihm vergleichen lassen, nur die satyrische urd poetische Ader des lebenslustigen Niederländers fehlt dem ernsten, beinahe strengen Hugenatten. Von dem, was er in Kirche und Stat wollte und hoffte, ist nur das wenigste erreicht worden, aber es wäre Frevel, seine Arbeit eine vergebliche zu schelten; sehr viel böses hat er verhindert, viel gutes, das er stiftete, wirkte im Stillen fort und wenn sein Leben und Wirken diesen Abschluss nahm, so gehört dies zu dem tragischen Geschick des französischen Protestantismus, an dessen Last er mittrug. Das Beste, was er leistete, ist nicht umsonst gewesen, das war das Vorbild, welches er seinem und den kammenden Geschlechtern gab und diese Seite seines Wesens haben auch seine Feinde anerkannt und selbst ein Voltaire konnte nicht umhin, in seiner Henriade ihm einen Ehrenplatz anzuweisen.

Dass Du Plessis der Theologie keine neuen Banen angewiesen hat, ist selbstverständlich, sie war ihm zwar Lieblings- aber doch Nebenbeschäftigung, seiner ganzen Anlage nach war er kein schöpferischer Geist, sondern ein klarer, besonnener Forscher, sehr kenntnisreich, mit trefflicher Darstellungsgabe und mit waltuender Wärme für seinen Gegenstand begeistert. Berufs- und Zeitverhältnisse brachten es wal mit sich, dass Apologetik und Polemik besonders das Feld seiner schriftstellerischen Leistungen wurden. Die Verteidigung seines Glaubens und seiner Kirche war sein Lebensziel, ihr waren auch seine litterarischen Produkte gewidmet, die katholische Kirche war im Leben seine Hauptgegnerin, ihr galten auch seine Hauptangriffe mit der Feder. Die meisten derselben sind oben angefürt, die bedeutendste ist das Werk de veritate religionis christianae (s. S. 764), eine Apologetik nach dem Sinn und der Art der damaligen Zeit one jede polemische Seite gegen den Katholizismus. Ausgehend von dem Glauben an das Dasein Gottes, das ex consensu gentium bewiesen wird, werden die dogmatischen Loci, soweit sie hier in Frage kammen, Schöpfung, Sünde, Theodicee, Erlösung, systematisch durchgenommen, um die Religion als den Weg zu bezeichnen, auf welchem man zu Gott, des Menschen höchstem Ziel und Glück, gelangen könne. Eine unendliche Menge Beweisstellen, aus allen klassischen, jüdischen und arabischen Schriftstellern angefürt, bringt die Übereinstimmung der Heiden mit der christlichen Lehre aber in ihren Widersprüchen die Selbstauflösung des Heidentums; dass die Schlüsse oft gewagt, dass manche Beispiele kritisch anfechtbar sind, fällt der Art des damaligen Studiums zur Last. Weitere theologische Werke sind: Traité de l'église; das Buch hat zuerst die theologische Bedeutung von Du Plessis seinen Landsleuten gezeigt (mir stand es nicht zu Gebot); 1611 erschien Le mystère d'iniqnité c'est à dire l'histoire de la papauté. Anssi sont défendus les droits des emperenrs, rois et princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmin et Baronins, Saumur, Genf 1612, von Du Plessis selbst ins Lateinische übersetzt Saumur 1611 und 1612; englisch London 1612, mehr wirksam durch das Titelkupfer, welches in der Zerstörung des babylanischen Turmes den Untergang des Papsttums symbolisch darstellt und durch die Widmung an den Vicedeus Papst Paul V., in dessen Namen Du Plessis die Zal des apakalyptischen Tieres gefunden hatte, als durch tiefe Gedanken und glückliche Polemik; es ist etwas übertrieben, auch sind die Citate nicht immer genau, sodass die Gegner (d'Avrigny) im ganzen leichtes Spiel hatten; 19. Aug. 1611 wurde es von der Sorbonne verdammt. — Seine erbaulichen Schriften: Disconrs et méditations chrestiennes, T. 1, 2, Saumur 1609; T. 3, La Forest 1624, erheben sich nicht über das Maß des Gewönlichen. Ein vollständiges Verzeichnis der selbständig erschienenen Schriften gibt Haag, La France protestante, Art. Mornay T. VII. p. 538 ff.

Eine gute den Ansprüchen der modernen Wissenschaft gerecht werdende Biographie von Du Plessis gibt es nicht. Die älteste ist Histoire de la vie de Messire Philippe de Mornay à Leyde 1647, verfasst von David Licques mit Benützung der schon genannten Memairen seiner Frau und nach den Angaben seiner Sekretäre und seines Hausgenassen Daillé (stand mir nicht zu Gebot); sehr wichtig sind die S. 763 erwänten Mémoires et correspondance etc., eine chronologische

Sammlung ſeiner Statsſchriften, Ausfertigungen, Briefe von und an ihn, die aber leider nur bis 1614 geht; frühere derartige Sammlungen ebenfalls unter dem Titel Mémoires erſchienen: La Foreſt 1624—1625; Amſterdam 1652—1653; auch ſie ſind nicht komplett und es wäre eine Geſamtausgabe der Briefe Du Pleſſis', die ſehr zalreich vorhanden ſind, ſehr zu wünſchen. Die militäriſche Biographie J. Ambert. Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549—1623, Paris 1847, iſt höchſt unzuverläſſig; die Zeitſchrift Semeur enthält in Jargang 1848 eine Reihe guter Artikel über Duplessis-Mornay et son époque; A. Sayous, Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation, T. II, Paris 1841, charakteriſirt ſeine litterariſche Wirkſamkeit ebenſo fein als richtig. Die beſte Würdigung über ſein Leben und Tun bis 1610 gibt E. Stähelin in: Der Uebertritt K. Heinrichs IV. von Frankreich zur katholiſchen Kirche, Baſel 1856; derſelbe Verfaſſer hat eine ſehr anſprechende Lebensſkizze von ihm gegeben in den Proteſtantiſchen Monatsblättern, herausgegeben von Gelzer, Bd. III, 1854, S. 367. Sonſt zu vergleichen: Haag, La France protestante T. VII.; Félice, Histoire des Protestants de France; Polenz, Geſchichte des franzöſiſchen Calvinismus, Bd. IV; Anquez, Histoire des assemblées politiques des réformés de France, Paris 1859; Le Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, passim und den auf guten Studien beruhenden Artikel von Brandes, Dupleſſis-Mornay, Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, 1873, S. 307 ff. der leider nur bis zur Bartholomäusnacht geht.

Polenz† (Th. Schott).

Duräus, Johann, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, geſtorben am 28. Sept. 1680 zu Kaſſel *), widmete ſein ganzes langes Leben keiner Aufgabe ſo ſehr, als der Widerherſtellung einer Union unter den Proteſtanten. Presbyterianer, wie ſein Vater, welcher für ſeinen Widerſtand gegen König Jakob VI. und deſſen Einfürung ſchottiſcher Biſchöfe verbannt und zu Leyden als Geiſtlicher dortiger engliſcher und ſchottiſcher Flüchtlinge geſtorben war, erhielt Duräus nach Beendigung ſeiner Studien in Oxford ſein erſtes geiſtliches Amt ebenfalls im Auslande, wurde Geiſtlicher engliſcher Anſiedler in Elbing, und zwar gerade zu der Zeit, wo Guſtav Adolf dieſe Stadt von den Polen erobert hatte. Daſs ihn hier um das Jar 1628 ein von den Schweden angeſtellter Rechtsgelehrter, Kaſpar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten in der Abendmalslehre zu einem Gutachten aufforderte, und ihn dadurch in eine zweijärige Beſchäftigung mit dieſen Fragen hineinzog, ſah Duräus ſelbſt **) als den Anfang ſeines nicht eigenmächtig ergriffenen Lebensberufes an. Um dieſelbe Zeit kam der engliſche Statsmann Sir Thomas Roe als Geſandter nach Elbing, intereſſirte ſich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oxenſtierna bekannt, und ließ ihn dann im Jar 1630 mit Empfehlungen ſeines Unternehmens an die gemäßigteren unter den engliſchen Biſchöfen nach England zurückreiſen. Als es nun im Jare 1631 in Deutſchland zu dem Religionsgeſpräche zu Leipzig und hier zu einer ſeltenen Annäherung reformirter und lutheriſcher Theologen gekommen war, als hier die Brandenburger und Heſſen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgiſche Konfeſſion vom Jare 1530 anerkannt und ſich mit den Kurſächſiſchen auch im einzelnen über 26 der 28 Artikel derſelben einig befunden halten, auch ſchon durch Unterſcheidung von Hauptfragen und Nebenpunkten, welche letzteren man einander eher frei geben könne, und als zugleich weitere Konferenzen friedliebender Theologen unter Mitwirkung chriſtlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren ***),

*) Keiner von Duräus' Biographen kennt deſſen Geburts- und Todesjar, welches Strieder, Heſſ. Gelehrtengeſch., Bd. 2, S. 418, aus einem Kaſſeler Kirchenbuche bezeugt.

**) Epistola ad principem quendam imperil, Zürich 19. Nov. 1661, hinter ſeiner προδιόρθωσις consultationum irenicarum, Amſterdam 1664, 8°, S. 118 ff.

***) Colloquium Lipsiense, deutſch in Niemeyers collectio confessionum Reform. p. 653 sqq., deutſch und lateiniſch in F. U. Calixti via ad pacem inter protestantes, p. 16—70.

da fand man in England gerade dieſen Zeitpunkt günſtig, Duräus mit Aufforderungen zu ſolchen weiteren Schritten der Annäherung beſonders an die Lutheraner auf das Feſtland abgehen zu laſſen. So beginnt von hier an Duräus' 50järige ireniſche Wirkſamkeit, welche ſich aber nach Veränderungen in ſeinem Verhältniſſe zur engliſchen Kirche und hiernach auch in ſeinem eigenen Verfaren in kleinere Zeiträume ſcheiden läſst.

Zuerſt bis zu Ende des Jares 1633 reiſte er in Deutſchland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, ſondern auch des Erzbiſchofs Abbot von Canterbury, einer Anzal presbyterianiſch geſinnter Theologen und ſolcher engliſcher Biſchöfe, welche wie der Biſchof Joh. Davenant von Salisbury ſich auch ſonſt als ireniſche Schriftſteller und für das apoſtoliſche Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgeſprochen hatten *); Guſtav Adolf ſprach ihn in Würzburg und verſprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die proteſtantiſchen Fürſten Deutſchlands; es galt damals, wie auf dem Leipziger Geſpäche, die Lutheraner nur zuerſt für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen; Aufforderungen in dieſem Sinne, wie Duräus ſie nach allen Seiten ausgehen ließ, wurden von einigen theologiſchen Fakultäten, wie von Helmſtädt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von anderen, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, mit Achſelzucken und faſt mit Spott abgelehnt **). Noch 1633 aber ſtarb Erzbiſchof Abbot, und dies, auch wol Zweifel, welche der Legitimation des Duräus, die reformirte oder auch nur die engliſche Kirche als Unterhändler repräſentiren zu können, entgegengeſetzt waren, veranlaſsten ihn, noch in demſelben Jare nach England zurückzugehen.

Eine zweite Zeit von 1634 bis 1644 ſchließt die Jare ein, wärend welcher er von ſeinen presbyterianiſchen Geſinnungsgenoſſen abgewandt ſich zur Anſchließung an die Epiſkopalen bequemen muſste. Denn nicht eher unterſtützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbiſchof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht one Zuſtimmung ſeiner presbyterianiſchen Freunde, förmlich zur biſchöflichen Kirche übergetreten und darin ordinirt war. Nun erſchien er zuerſt 1634 auf dem Konvent der evangeliſchen Stände zu Frankfurt a. M. in Geſellſchaft des engliſchen Geſandten und mit neuen entgegenkommenden Äußerungen engliſcher Biſchöfe, und erreichte auch, daſs die Geſandten ihm eine ſchriftliche Erklärung darüber ausſtellten, wie ſie ſeine Vorſchläge ihren Kommittenten vorlegen und empfehlen wollten ***), was auch z. B. in Braunſchweig geſchah. Aber die Schlacht von Nördlingen zerſtreute den Konvent und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er ſich aber bald in die Niederlande zunächſt und dann 1635 bis 1638 nach Schweden wandte. Hier war das Ende langer Verhandlungen, welche Oxenſtierna begünſtigte, und welche den ſchwediſchen Biſchöfen, beſonders Joh. Rudbeck, ſehr zuwider waren, da dieſe auf Duräus Anträge zuerſt zur Grundlage von Friedensverhandlungen Theſen erwiderten, welche ſo gut als Ablehnung jener Anträge waren †), daſs ſpäter ein Verwerfungsurteil der Verſammlung der ſchwediſchen Geiſtlichkeit vom Jar 1638 über ſeine Sache wie über ſeine Perſon erging, und daſs er hierauf durch einen königlichen Befehl aus Schweden ausgewieſen wurde. Doch ſolcher Widerſtand befeſtigte ihn nur; noch vor ſeiner Abreiſe in einer

*) So in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundatam, quod non dissentiant in ullo fundamentali catholicae fidei articulo, Cambridge 1640, 12°, S. 92 ff. Andere Schriften desſelben Biogr. Brit. 3, p. 1601, woraus Mitteilungen bei Gieſeler, 3. 2. 463.

**) Die Antwortſchreiben dieſer drei in den unſchuld. Nachrichten 1716, S. 792—802. Dort auch Verhandlungen des Duräus mit den Proteſtanten in Frankreich (Sedan) und in Siebenbürgen.

***) Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. Calixt a. a. O. S. 73—77.

†) Die Theſen bei Benzel (Mosheim) de Duraeo S. 86, wozu noch S. 106. Duräus' consultatio theol. super negotio pacis ecclesiasticae promovendo, exhibita submissaque judicio facultatis theol. Upsaliensis, vom J. 1636; iſt öfter gedruckt, z. B. London 1641, 4°.

Krankheit verpflichtete er sich durch ein feierliches eidliches Gelübde vor Gott, dass er sich die Beförderung des Kirchenfriedens lebenslang zur Hauptaufgabe machen und sie niemals in den Dienst äußerer politischer Nebenzwecke stellen, sondern um ihrer selbst willen mit lauteren Mitteln und mit einer auch unter Verkennung unerschöpflichen Geduld betreiben wolle *). Dessen bedurfte es sogleich 1639 in Dänemark, wo man ihm nur erwiderte, er möge zuvor bei den Reformirten die Verdammung der calvinischen Irrtümer und aller gegen die Lutheraner in Schriften geschehenen Angriffe, sowie die Anerkennung seiner Friedensgrundsätze durchsetzen. Mehr Anerkennung bereitete ihm bald darauf Calixtus bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig **). Doch schon riefen ihn 1640 die ersten Unruhen in England dorthin zurück. Im Jare 1641 wurde er noch der Tochter König Karls I. bei ihrer Verheiratung an Wilhelm II. von Oranien in den Haag als anglikanischer Geistlicher mitgegeben, und diese Stelle legte er im Jare 1644 freiwillig nieder. Aber schon 1642 hatte er das lange Parlament durch eine Petition „für die ware Religion" angerufen; schon 1643 ward er nach dem Sturz Lauds von seinen presbyterianischen Freunden zur Synode von Westminster eingeladen, und so trat er jetzt zu ihnen, welche er nur aus Anbequemung verlassen hatte, noch durch Übernahme einer Stelle bei Flüchtlingen aus diesem Kreise in Rotterdam, und dann nach seiner Rückkehr 1645 zurück.

Ein dritter Zeitraum von 1642 und 1645 bis 1649 umfasst daher wider Jare von Duräus Wirksamkeit als Presbyterianer, one Reisen auf das Festland und one andere Fortsetzung seiner ireneischen Entwürfe, als etwa durch Briefe, vielmehr mit parlamentarischer, homiletischer und schriftstellerischer Tätigkeit für Covenant und langes Parlament und gegen Bischöfe wie gegen Independenten ***); er bezeugt selbst, dass er als Mitglied der Synode an der Konfession und dem Katechismus von Westminster mit gearbeitet hat; nur für den Tod des Königs stimmte er nicht, und versuchte selbst Beiträge zu dessen wirksamerer Verteidigung in die Hände desselben zu bringen.

Aber eine vierte Zeit von 1649 bis 1660 brachte dann Cromwells Regiment über ihn und so viele andere in England; denn nicht nur trat er vom covenant zum engagement, von den Presbyterianern zu den Independenten über, sondern er ließ sich auch von Cromwell im Jar 1654 wider auf das Festland schicken, und zwar diesmal zunächst nur zur Einigung aller Reformirten. Ein Schreiben Cromwells an die Tagssatzung schaffte ihm in der Schweiz die günstigste Aufnahme bei Theologen und Statsmännern; etwas ungleich blieb aber die Aufnahme in Deutschland, auch trotzdem, dass er sich jetzt nur an die Reformirten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Hessen, Nassau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, sowie zuletzt in den Niederlanden; gegen ältere Bekannte, wie Bergius, welcher ihm einst vom Leipziger Kolloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich zuerst herübergerufen hatte, jetzt aber wol bedenklich sein konnte, ob Duräus sich nach so mancherlei Wechsel noch zum Friedensstifter eigne, hatte er Mühe, sich wegen seines Verhältnisses zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu verteidigen †), und der alte Joh.

---

*) Gedruckt in Jo. Duraei irenicorum tractatuum prodromus, Amsterdam 1662, 8°, S. 190—200, auch schon hinter seiner informatio de iis quae in studio ecclesiasticae concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Jo. Duraeus erga ecclesiarum Danicarum theologos, Bremen s. a. (1639?) 12°.

**) F. U. Calixti via ad pacem p. 97—100.

***) Wood, fasti Oxon. ed. Bliss, T. I, p. 421: Upon the turn of the times occasioned by the presbyterians 1641 he sided with them, was one of the preachers before the long parliament etc. Afterwards he sided with the independents, took the engagement as he had the covenant before, and all other oaths, till his majesty's restoration. Seine Äußerungen über seine Mitarbeit an der Confessio Westmonasteriensis in Beckmanns Hist. von Anhalt, Th. 6, S. 156.

†) Im J. 1656, also noch bei Lebzeiten und unter der Herrschaft Cromwells, versucht Duräus in einer langen Apologie dem brandenburgischen Theologen so verständlich und plau-

Crocius in Marburg, auch einer der Teilnehmer des Leipziger Kallaquiums, empfahl ihm, vor größeren Unternehmungen nur zuerſt an die Beilegung der Spaltungen unter Anglikanern und Schotten zu denken *). Erſt im Frühjar 1657 kehrte er im ganzen ſehr befriedigt nach England zurück **), und ſchon fallten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutſchen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tad und dann 1660 durch die Reſtauration dies alles wider unterbrachen wurde.

Sa falgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660 bis 1680 für Duräus nach zwanzig Jare, wa er ſchan in hohem Alter fern van England und ane wirkſame Hülfe von darther in der Fremde für ſeine Aufgabe nur nach eigenen Kräften verſuchen kannte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. ſich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung ſeines Vaters reinigte, ſo war er nun dennach nach allem, was geſchehen war, in dem reſtaurirten England „unmöglich geworden"; auf Anträge auf neue Unterſtützung erhielt er vam Könige keine und vam Erzbiſchofe Juxon nur eine ausweichende Antwort; er verließ 1661 England für immer und wagte es nun auch, ſeinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Verſönung der Lutheraner mit den Reformirten wider aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Uniansverſuche des Landgrafen Wilhelm VI. van Heſſen-Caſſel und des graßen Kurfürſten van Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den ſtrenglutheriſchen Theologen zuſammen. Beide Fürſten, und nach mehr nach dem frühen Tade des erſteren deſſen Witwe, die Schweſter des letzteren, Hedwig Saphie, welche von 1663 bis 1683 in Caſſel die Regierung faſt allein fartfürte, unterſtützten darum Duräus bis an ſeinen Tad; alte und neue eigene Manifeſte und Zeugniſſe anderer über ſeine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er nach immer mit ihrer Hilfe ausgehen ***), und erhielt darauf van reformirten Thealagen bisweilen anerkennende, aber van lutheriſchen, wie Kanr. Dannhauer und Balth. Bebel in Straßburg, Jah. Hülſemann in Leipzig und Jah. Meisner in Wittenberg, Hunnius, Himmel, Löſcher u. a., nur immer entſchiedener ablehnende Erwiderungen †). Es war wol auch manche Ungleichheit und manches Unpraktiſche in ſeinen Uniansgedanken; bald wallte er, wie ſeine engliſchen Vorgänger, neben Einigkeit über Fundamentallehren Ungleichheit in Nebenlehren für fernere friedliche Diskuſſian freigegeben ſehen, bald alles durch ein neu zuſammenzuſetzendes Bekenntnis farmulirt haben; bald fallte, was fundamental ſei aber nicht, nur nach dem Konſenſus des Altertums aber der neueren Bekenntniſſe beſtimmt, bald nur nach dem Grade der Gemeinſchaft mit Gatt und Chriſtus und nach den Früchten derſelben praktiſch, nicht „ſchalaſtiſch" gemeſſen werden; mit dem letzteren Gedanken verband

---

fibel als möglich zu machen, was in England in den letzten Jaren geſchehen iſt, und obwol er ſich in der politiſchen Frage für nicht inſtruirt genug zum Urteilen bekennt, rühmt er doch, was von der Synode und dem Parlamente geſchehen iſt „ad ecclesiae non modo conservationem, sed reformationem; nam de justa conscientiarum libertate definienda, de recto in cultu ordine et decoro observando, de disciplinae ecclesiasticae moderata auctoritate sancienda, ita ut nec dominium saeculare et legum civilium jurisdictionem usurpet, nec tamen scandalis erumpentibus frenum laxet, statuere non fuit res levis momenti et perfunctoriae deliberationis, uti optime nosti." Der Brief in der bremiſchen Bibl. hist. phil. theol. 1720, IV, p. 683–710.

*) Das Marburger Gutachten vom 16. Nov. 1655 in Tilemann Schencks vitae theol. Marburgensium p. 202–204.

**) Auszüge aus vielen Antwortſchreiben zuſtimmender Theologen bei Geſſel, Opp. hist. et eccl., T. 2, p. 795 sqq.

***) Eine der ſpäteren und kürzeren Zuſammenſtellungen ſind die axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae judicata sunt observatu necessaria, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den unſchuldigen Nachrichten 1732, S. 1005—11. Zwei weitere Apologieen, in andern Zeiten etwas anders wie die vom J. 1656, ſind vom J. 1661 die epistola ad principem quendam imperii (ſ. S. 571, Note 2) und vom Jar 1672 das Schreiben nach Deſſau in Beckmanns Hiſt. von Anhalt a. a. O.

†) Aufzälung von Gegenſchriften bei Pfaff, hist. theol. lit. 2, 183.

ſich eine nicht zur Reife gediehene Anung, daſs das Chriſtentum überhaupt nicht ſo ſehr eine Lehre, ſondern eine auch neben ungleicher Lehre und Sprache mögliche Lebensmitteilung ſein ſolle, und daſs hinter verſchiedener Sprache ſich zuletzt bei allen ein gleiches Bewuſstſein, welches darin einen Ausdruck ſuche, verberge *). Aber den ireniſchen Konſequenzen dieſes Gedankens ſetzte bei ihm ſelbſt wie bei ſeinen Zeitgenoſſen die Vorausſetzung, daſs die Warheit doch nur eine ſein könne, einen nicht zu durchbrechenden Damm entgegen, und ſo endigte er zuletzt ſeine Laufban in Klagen, wie über ein verlorenes Leben: „le fruit principal qui m'est reveuu de mou travail“, ſchreibt er 1674 der Landgräfin in der Zueignung einer Schrift über die Apokalypſe, „est ceci, qu'au dehors je vois la misère des Chrétiens, qu'elle est beaucoup plus grande que celle dea payens et des autres nations; je vois la cause de cette misère, je vois le défaut du remède, et je vois la cause de ce défaut; et en dedans je n'ai d'autre profit, que le témoignage de ma conscience“. Dort zu Caſſel, in der Nähe ſeiner Beſchützerin, welche ihm gute Wonnng, Koſt und andere Vorteile gewären ließ, ſtarb er im 85. Jare.

Die Hauptſchrift über Duräus iſt die diss. de Jo. Duraeo, pacificatore celeberrimo, maxime de actis ejus Suecanis, unter Mosheims Präſidium verteidigt von C. J. Benzel, Helmſtädt 1744, 4°, deren alleiniger oder vornehmſter Verfaſſer aber nach Stil und Behandlung ſowie nach der Art, wie er ſie in ſeiner Kirchengeſchichte ſelbſt citirt (Institt. H. E. p. 929; ſ. auch Pfaff, hist. lit. theol. 2, 184), ſicher der Präſes Mosheim ſelbſt iſt. Darin und bei Pfaff a. a. O. auch eine ziemlich vollſtändige Aufzälung der Schriften des Duräus, worin nur beſonders die engliſchen Streitſchriften noch aus Rob. Watt, Bibl. Brit. (Edinb. 1824) I, 324 f—k. zu ergänzen ſind; in Mosheims Institt. l. c. auch Nachweiſung der älteren Hilfsmittel. Dieſe werden noch durch Handſchriftliches von und über Duräus aus vielen Archiven, z. B. aus dem caſſelſchen und wolfenbüttelſchen, zu vermehren ſein. **E. Henke†.**

Durand von St. Pourçain (Durandus de Sancto Porciano, der Vorname Wilhelm iſt nicht ſicher bezengt), ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theolog des 14. Jarhunderts, Doctor resolutissimus genannt — iſt geboren in den letzten Decennien des 13. Jarhunderts in dem Flecken St. Pourçain in der Auvergne, Diözeſe Clermont, Dep. Puy de Dôme. Von Kind auf, wie er ſelbſt ſagt, in fide et obedientia romanae ecclesiae nutritus, trat er jung in den Dominikanerorden zu Clermont, ſtudirte darauf in dem Kloſter St. Jakob zu Paris, unterzeichnete hier den 26 Juni 1303 die Adhäſionsurkunde der Fratres Praedicatores urbis Parisiensis zu der Appellation des Königs Philipp des Schönen an ein allgemeines Konzil (salva ordinis obedientia reverentiaque et honore ecclesiae Romanae), lehrte c. 1312 an der Pariſer Univerſität als Licentiatus et Doctor Parisiensis und wurde von da durch Papſt Clemens V. († 1314) an den päpſtlichen Hof nach Avignon berufen als Lector curiae und Magister S. Palatii. Papſt Johann XXII. machte ihn 1318 zum Biſchof von Puy en-Velay oder Annecy; als ſolcher hielt er 1320 eine Diözeſanſynode zu Annecy und verteidigte 1322 mit mehreren ſeiner Ordensgenoſſen die päpſtliche Sentenz über den franziskaniſchen Armutsgrundſatz. 1326 wird er Biſchof von Meaux, vollendet hier ſeinen Sentenzen-Kommentar und beteiligt ſich 1329 an den Verhandlungen der franzöſiſchen Prälaten mit König Philipp VI. über die Grenzen der geiſtlichen Gerichtsbarkeit, 1331 ff. an dem Streit über die visio beata gegen Papſt Johann XXII., und ſtirbt den 10. Sept. 1334 (nach einem Necrologium Meldense bei Duplessis, Histoire de l'église de Meaux, Paris 1731, 4°, T. 1, S. 257, 556). Er wurde in der dortigen Kathedrale begraben; ſeine angebliche Grabſchrift: Durus Durandus jacet hic sub marmore duro: An sit salvandus, ego nescio nec quoque curo — iſt böswillige Erdichtung eines Gegners.

Von ſeinen Schriften (aufgezält bei Trithemius, Bulāus, Oudin, Echard

*) Benzel oder Mosheim a. a. O. S. 76 und 92 macht ihm ſein „verbum Dei idem est in omnium cordibus“ u. dgl. zum Vorwurfe.

und Quétif u. a.) sind nur einzelne gedruckt, andere handschriftlich auf der Pariser Bibliothek vorhanden. Die ersteren sind 1) Commentarius in IV libros Sententiarum Lombardi, nach des D. eigener Angabe von ihm als Jüngling begonnen, als Greis vollendet. Der erste Entwurf wurde one des Verf. Zutun von anderen publizirt; er selbst wollte nur die spätere, von ihm selbst besorgte Redaktion als authentisch anerkennen; beide handschriftlich in Paris vorhanden (nach Oudin), gedruckt nur die zweite Rezension, Paris 1508, 1515 und öfter, Folio; Lyon 1533, 1569; Venedig 1571, 1586 Fol. Gerson soll diesen Kommentar seinen Schülern vor allen anderen empfohlen haben. — 2) Statuta Synodi dioecesanae Aniciensis 1320 celebratae, herausgegeben von Giffey S. J. zu Lyon 1620, 8°. — 3) Eine kanonistische oder kirchenpolitische Schrift de origine jurisdictionum, quibus populus regitur oder tractatus de jurisdictione eccl. et de legibus, verfasst 1329 aus Anlass der fameuse question, qui fut agitée sur ce sujet 1329 entre les Prélats et Pierre de Cugnières, dem Verteidiger der königlichen Rechte unter K. Philipp VI. von Frankreich, gedruckt mit anderen Traktaten ähnlichen Inhalts, Paris 1506, 4°. Auszüge daraus gibt Berthier S. J. in seiner Fortsetzung der Histoire de l'église Gallicane von Longueval, T. XIII, S. 148, der die Schrift als traité fort court, fort clair, fort méthodique bezeichnet. — 4) Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutae sunt a corpore usque ad reunionem earum cum corporibus in resurrectione, compilatus per F. Durandum de S. P. ep. Meldensem O. Praed., geschrieben im Gegensatz gegen die 1331 von Papst Johann XXII. in einer Adventspredigt öffentlich ausgesprochene Lehre, dass die Seelen der Abgeschiedenen non videant Deum per essentiam nec sint perfecte beatae nisi post resumptionem corporis. Unter anderen Theologen war auch D. zu einem Gutachten über diese Frage aufgefordert worden. Dies fiel gegen die päpstliche Meinung aus. D. selbst übersandte die Schrift dem Papste. Dieser beauftragte einige Magister mit der Prüfung der Schrift und nur durch den Schutz des Königs Philipp VI. von Frankreich soll D. einer Citation vor das päpstliche Gericht entgangen sein. Handschriftlich soll die Schrift nach Oudin in Paris sich befinden; Auszüge daraus nebst den Gegenbemerkungen des Kardinals Jacobus de S. Prisca, des nachmaligen Papstes Benedikt XII., gibt Raynald a. a. 1333 Nr. 49 ff. aus einem Manuskript der vatikan. Bibliothek. Außerdem werden ihm noch zugeschrieben: 5) Quaestiones theol. XVI varii argumenti, 6) Quodlibeta quatuor, 7) Postillae super evangelia, 8) Sermones, 9) Commentarius super veterem logicam — mit welchem Recht, ist zweifelhaft. —

D. wird uns geschildert als vir ingenii praestantia clarus, omni scientiarum genere excultus, facili eloquio praeditus, vor allem aber als ein klarer, scharfsinniger und selbständiger Denker, der es wagte mit den Traditionen der Schule und seines Ordens zu brechen, der Auktorität des Thomas wie den dogmatischen Ansichten eines Papstes zu widersprechen, und unbekümmert um alle menschlichen Auktoritäten seine eigenen Wege zu gehen. Denn in allem, was nicht Sache des Glaubens, will er magis inuiti rationi, quam auctoritati cujuscunque Doctoris, quantumque celebris et solemnis; keines Menschen Autorität darf der ratio vorgehen, ja ein Mensch, der seine Vernunft einer menschlichen Autorität unterordnet, verfällt in tierischen Unverstand (omuis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem). Bei diesen Grundsätzen werden wir nicht erst fragen, weshalb er von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen des Dr. resolutissimus erhielt: natürlich nicht, wie man gemeint hat, von seiner Geschicklichkeit, verwickelte Fragen zu lösen, sondern wegen seines entschlossenen Mutes, womit er nicht bloß den großen philosophischen Auktoritäten der Scholastik, einem Plato und Aristoteles, zu widersprechen (Comm. in Sent. II, 3, fol. 137: Plato erravit, si intellexit formas separatas esse universales etc. I, fol. 28: de intentione Aristotelis dicendum, quod quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum, sicut de veritate), sondern auch von seinem Ordenstheologen Thomas von Aquin sich loszusagen wagte, one deshalb dem Scotismus oder Nominalismus völlig sich anzuschließen. Ausdrücklich wird bezeugt,

daſs er anfangs ein Anhänger und Verteidiger des Thomismus geweſen (sectator, defensor prius S. Thomae), dann aber deſſen acerrimus impugnator geworden. Über das Motiv dieſer Umwandlung erfaren wir freilich nichts näheres. Der Dominikaner Antoninus von Florenz (Summa hist. III, 215) bekennt, es nicht zu wiſſen (nescio quo spiritu ductus); Trittenheim gibt nur dunkle Andeutungen de scriptorib. eccl. 567 bei Fabricius S. 137: cujus mutationis causa quaedam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere debeo, nec temere denegare. Der Hauptgrund liegt offenbar in einer Einwirkung des Scotismus, die damals ſeit Anfang des 14. Jarh. auch in dominikaniſchen Kreiſen ſich fülbar macht und teils Widerſpruch, teils einzelne Konzeſſionen veranlaſst, ſelbſtändige Geiſter aber zu einer kritiſchen Stellung gegenüber von allen bisherigen Schultraditionen treibt. Eine ſalche ſehen wir ſchon bei zwei Pariſer Dominikanern, die wir wol als unmittelbare Lehrer und Vorgänger von D. zu denken haben: Jahann von Paris, † 1306, und Herveus Natalis, † 1316. Andere haben an eine Einwirkung W. Okkams auf D. gedacht (Rousselot, études sur la philosophie du moyen âge, t. III, 297; wagegen Hauréau II, 410); aber das ſtimmt nicht zur Chronologie, da D. Paris längſt verlaſſen hatte, ehe Okkam 1320 dort auftrat. Auch iſt es nicht richtig, D. geradezu zum Nominaliſten zu machen, oder gar (wie Ritter, Engelhard u. a. tun) ihn einen „thomiſtiſchen Nominaliſten" zu nennen, was eine contradictio in adjecto iſt.

Vielmehr geht D. in ſeiner Erkenntnistheorie aus von der durch Albert und Thomas gegebenen Formulirung der Lehre von den Univerſalien, daſs dieſe ſawol ante rem als in re und post rem ſeien; ante rem, ſofern die allgemeinen Ideeen der Dinge urſprünglich im göttlichen Schöpfer begründet ſind, in re ſofern ſie das Weſen der exiſtirenden Einzeldinge ausmachen, post rem ſofern ſie vam menſchlichen Denken aus dem Einzelnen abſtrahirt werden. Das Denken Gotles umfaſst das Allgemeine wie das Einzelne, denn Deus habet penes se rationes rerum, quas cognoscit et juxta quas res producit. Der Menſch aber hat keinen intellectus ageus; unſer Handeln hat es ſtets mit dem Einzelnen zu tun, das Allgemeine beruht auf einer Verſtandesoperation. Im Menſchen iſt nämlich zu unterſcheiden die cognitio sensitiva, die nur das Einzelne umfaſst, und die cognitio intellectiva, die durch Abſtraktion vom Einzelnen zum Allgemeinen fortſchreitet; daher für uns die Univerſalien nicht präexiſtiren var unſerer intellectio, sed formantur per operationem intelligendi. Das ens rationis oder der Begriff iſt nicht Nichts (non est penitus nihil); aber er exiſtirt nicht in den Dingen, ſondern in unſerem Denken, als Abſtraktion des Verſtandes aus den in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen einzelnen Dingen, quia universalitas non potest esse in rebus sed singularitas. Es gibt alſo für uns Menſchen kein aprioriſches Erkennen; ja es iſt ſogar zweifelhaft, ob unſere Begriffe mit den Einzeldingen ſich vollſtändig decken, da es zwiſchen dem esse intellectum und dem esse reale keine conformitas in essendo, ſondern nur eine gewiſſe Relation oder Proportion geben kann.

Ob man dieſe Erkenntnistheorie nominaliſtiſch nennen will oder nicht, iſt ſchließlich ein Wortſtreit, cf. Hauréau, laissons donc le nom de Durand inscrit au catalogne des nominalistes etc.; dagegen Prantl S. 292: Nominaliſt iſt D. durchaus nicht, wenn er auch einen entſchiedenen Intellektualismus vertritt ꝛc.; am richtigſten wol Baur: D. war nach kein erklärter Nominaliſt, aber die Prämiſſen der nominaliſtiſchen Denkweiſe finden ſich bei ihm (vgl. im übrigen über die philoſophiſchen Anſichten Durands die bekannten Werke über Geſchichte der Philoſaphie, beſ. aber Werner III, S. 106 ff.; Prantl III, S. 292 ff.). Für uns iſt die Hauptſache, daſs D. aus ſeinen philoſophiſchen Prämiſſen auch ſchon die entſcheidenden Konſequenzen gezagen hat für ſeine Anſicht vom Weſen und der Aufgabe der Theologie und für die Behandlung der wichtigſten theologiſchen Probleme. Man hat ihn einen Ekleliker genannt, weil er bald weit von Thomas ſich entfernt, bald den Scotus entſchieden bekämpft, und dennoch an beide anknüpft. In Warheit iſt es auch hier eine kritiſche Stellung, die er zu den bisherigen theologiſchen Problemen und Schuldoktrinen einnimmt, und wodurch

er die dritte Periode der Scholastik, die Periode ihrer Selbstauflösung, eingeleitet oder doch vorbereitet hat.

In demselben Verhältnis nämlich, wie bei D. die Einheit sich löst, welche der Realismus zwischen Sein und Erkennen voraussetzte, mußte auch das Band, das die Scholastik zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie zu knüpfen suchte, für ihn sich auflösen. Hatten die früheren Scholastiker, insbes. Thomas, als Realisten angenommen, daß der menschliche Verstand den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöge und daß daher das menschliche Erkennen wenigstens als Vorbereitung auf die Offenbarung dienen könne; so lehrt dagegen D., daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge und daß es daher eine Anmaßung sei, dies auch nur versuchen zu wollen. Als seinen obersten Grundsatz bezeichnet es D., unter Berufung auf Röm. 12, 3: non excedere mensuram fidei. Dazu gehört aber ein Doppeltes: 1) ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est, 2) ne attribuatur fidei illud, quod de fide non est. Beides also, Glauben und Wissen, sind inkommensurable Größen; das Wissen hat es zu tun mit den entia rationis, Begriffen, Urteilen, Schlüssen; de quibus omnibus tanquam de entibus rationis considerat logicus; der Syllogismus aber, der allein ein eigentliches Wissen bewirkt (facit solus proprie scire), geht aus von notwendigen und an sich gewissen Sätzen. Dagegen ruht der Glaube allein auf der auctoritas der von Gott inspirirten Schrift; hier gilt es nihil scribere scripturae dissonum, vielmehr durchaus der correctio scripturae sich zu unterwerfen. Nur aus der Schrift kann die richtige Gotteserkenntnis geschöpft werden; die richtige Erklärung der Schrift aber kann nur die römische Kirche geben, daher D. auch gleich in der praefatio seines Sentenzen-Kommentars erklärt, ad ecclesiam romanam pertinere judicium de doctrina, seque omnia sua scripta ejusdem ecclesiae censurae subjicere. (Daß damit keineswegs eine Infallibilität des Papstes gemeint ist, folgt nicht bloß aus den oben zitirten allgemeinen Erklärungen Durands über das Verhältnis von ratio und auctoritas, sondern auch aus seinem eigenen Widerspruch gegen eine päpstliche Glaubensansicht, s. o.).

So fällt das Gebiet von Glauben und Wissen, ebendarum aber auch das der Theologie und Philosophie ganz und gar auseinander. Weder die Philosophie soll der Theologie, noch diese der Philosophie dienen. Der Anselmsche Satz, der den Ausgangspunkt der Scholastik bildet, credo ut intelligam, aber ebenso auch der umgekehrte: quaero intelligere ut credam ist damit vollständig aufgegeben, der Riß zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen vollzogen. Die Theologie ist für D. nicht bloß nicht die höchste Wissenschaft (weil ja die theologia viatorum von der Gotteserkenntnis der Seligen unendlich übertroffen wird); sondern die Theologie ist überhaupt gar keine Wissenschaft im Sinne einer diskursiven Erkenntnis aus Prinzipien.

Eben diese Frage: ob die Theologie eine Wissenschaft? hat D. im Prolog seines Sentenzenkommentars ausführlich untersucht und verneinend beantwortet. Versteht man nämlich unter Theologie die einfache Aneignung der Schriftwarheit, so ist sie = Glauben, d. h. Zustimmung zu einer auf göttlicher Auktorität ruhenden Lehre. Bestimmt man ihre Aufgabe als Verteidigung und Erklärung der Schriftlehre, so besteht allerdings ein formeller Unterschied zwischen fides und theologia, sofern jene auf Auktorität ruht, diese der Vernunft sich bedient; Wissenschaft aber ist die Theologie auch in diesem Sinne nicht, weil in der Theologie Nichts an sich gewiß ist. Will aber die Theologie endlich als systematische aus Glaubenssätzen Erkenntnisse ableiten, so kann sie doch auch in diesem Fall nicht darauf Anspruch machen, ware und eigentliche Wissenschaft zu sein, weil das demonstrative Beweisverfaren, das allein ein eigentliches Wissen bewirkt, von notwendigen und an sich gewissen Sätzen ausgehen muß; dies sind aber die Glaubensartikel keineswegs, die ja auf der Auktorität der Schrift und dem Glauben an ihre Inspiration beruhen; daher D. auch geradezu sagt: multi habitus scientiae et actus sunt in nobis certiores et notiores fide. Auch eine intuitive Er-

kenntnis des Glaubensinhaltes gibt es für den Menschen im Diesseits nicht, da eine solche den Seligen im Jenseits vorbehalten ist.

Somit handelt es sich in der Theologie überhaupt nicht um's Wissen, sondern um's Handeln; auch das Spekulative in ihr hat doch lediglich eine praktische Abzweckung: licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen theologia, quae fidei articulos applicat ad opus meritorium, est practica. Ihr eigentliches Objekt (oder wie D. sagt Subjekt s. quaest. 5 de subjecto thoologiae) ist nämlich nicht Gott, sondern der Mensch oder vielmehr das auf Erlangung der Seligkeit abzweckende menschliche Handeln, genauer die Frage: wie kann der Mensch durch verdienstliche Werke sich die Seligkeit erwerben? Jedenfalls kann nicht Gott an sich als Subjekt der Theologie bezeichnet werden, sondern nur Gott in seiner Beziehung zu seinen Geschöpfen, sofern eben die Kenntnis dieser Beziehung dem Heil des Menschen dient. Wie der Schiffer die Sterne und ihre Bewegungen non secundum se et absolute betrachtet, sondern nur als regula navigandi, so betrachtet die h. Schrift und der Glaube, also auch die Theologie, Gott, seine Menschwerdung, sein Leiden ꝛc. nicht an sich und absolut, sondern nur sofern alle diese Dinge Mittel sind, um uns hindurch zu steuern durch das Meer dieser Welt zum Hafen des Heils; wie die Nautik nicht die astra zum Objekt hat, sondern die navigatio, so die Theologie nicht Gott, sondern das opus meritorium. Das allein ist Zweck und Inhalt der Schrift: sie gibt teils Vorschriften für das verdienstliche Handeln, teils Beispiele zur Ermunterung, teils verkündet sie Lon und Strafe, und auch das Lehrhafte, was in der Schrift oder in den kirchlichen Glaubensartikeln enthalten ist, z. B. die Trinitätslehre oder Christologie, will uns nicht eine Erkenntnis mitteilen von Dingen, die überhaupt keiner Evidenz fähig sind, sondern soll uns nur ein Gegenstand des Glaubens sein, der nur um so verdienstlicher ist, je schwieriger er ist.

Damit hat D. die thomistische Fassung der Theologie geradezu auf den Kopf gestellt; wenn nach Thomas die Theologie principaliter de Deo handelt, cujus homines sunt opera, so ist für Durandus ihr Inhalt das menschliche Handeln, von Gott aber redet sie nur, sofern er in Beziehung steht zu dem Menschen und dessen Seligkeit. Mit dieser Grunddifferenz zwischen D. und Th. in der Begriffsbestimmung der Theologie hängt dann auch eine ganze Reihe von weiteren Abweichungen zusammen, die fast auf jedem Punkte zwischen beiden hervortreten. In der Gotteslehre unterscheidet Durandus zwar die drei Wege zur Gotteserkenntnis via eminentiae, causalitatis, remotionis und begründet den Kausalitätsbeweis durch die Leugnung eines regressus in infinitum in der Reihe der Ursachen; da aber das geschöpfliche Sein von dem Sein Gottes ganz und gar verschieden, so vermögen wir nicht Gottes inneres Wesen, sondern nur sein Verhalten zu den äußeren Dingen zu erkennen; denn Gottes inneres Wesen begreifen zu wollen, würde heißen, das Unendliche in unserem endlichen Geist fassen und ihm Prädikate beilegen, denen er untergeordnet sein soll. — Bei der Trinitätslehre bestreitet D. die thomistische Lehre, dass die processiones divinae fiunt per intellectum et voluntatem, aufs entschiedenste, indem er jeden Versuch einer rationalen Verdeutlichung des Trinitätsverhältnisses abweist und gerade in der Irrationalität des Glaubens die Verdienstlichkeit desselben begründet erachtet. — In der Christologie will D. wie Duns Scotus die Bezeichnung Christi als filius Dei adoptivus unter gewissen Bedingungen zulassen und lehrt mit demselben nicht eine satisfactio superabundaus Christi sondern nur eine satisfactio sufficiens des göttlichen Willens, der auch auf andere Weise die Menschen erlösen konnte. Ganz entschieden stellt sich D. in der Lehre vom göttlichen concursus oder vom Verhältnis der unendlichen Kausalität Gottes zu den endlichen Kausalitäten auf die Seite der scotistischen Doktrin und in Gegensatz zu der thomistischen. Die Frage: utrum Deus agat immediate in omni actu? verneint D. und lehrt: Gott konkurrire dabei nur mittelbar — mediantibus causis secundis; ein concursus Gottes findet nur insofern statt, als er conservat naturam et virtutem causae secundae. Durand unterscheidet die scientia Dei als causa creaturarum dirigens, die voluntas Dei als causa inclinans et inducens, und die potentia Dei als causa

exseqnens et immediate movens. Nicht in allen Aktionen der Kreatur wirkt Gott unmittelbar, er verhält ſich dem endlichen Willen gegenüber nur als inclinans et inducens; was Gott im allgemeinen will, geſchieht oft im beſonderen nicht, ſo jedoch, daſs zwar manches gegen Gottes Willen geſchieht, aber nichts one ſeine Macht; daher hat Gott auch von den futura contingentia nur eine scientia conjecturalis, indem er ſie voraus weiß per eorum causam.

Am meiſten endlich wurde die Abweichung vom thomiſtiſchen Syſtem bemerkt in der Sakramentslehre des Durandus (vgl. über dieſe beſ. Hahn, Lehre von den Sacramenten, Breslau 1864, S. 22 ff.). Durandus leugnet eine den Sakramenten inwonende gnadenbewirkende Kraft (eine virtus causativa gratiae sacramentis inbaerens), ſieht vielmehr in denſelben nur die von Gott geordneten Bedingungen der Gnadenerlangung, causa sine qua non confertur gratia, und zwar beruht dieſe ihre Bedeutung lediglich auf einer divina pactio s. ordinatio und nicht vom Sakrament wird die Gnade gewirkt, ſondern von Gott. — Damit hängt zuſammen die Leugnung der thomiſtiſchen Lehre von einem durch die Sakramente zu verleihenden Charakter (utrum character sit aliquid in anima? Comm. in Sent. Lib. IV, dist. 4, 9, 1): einen ſolchen gibt es überhaupt nicht im Sinne einer beſtimmten durch das Sakrament im Menſchen zu bewirkenden Qualität, ſondern nur im Sinne einer Relation kraft göttlicher Verleihung oder Berufung; wie die Münze ihren Wert, die Marke ihre Bedeutung erhält durch die menſchliche Wertbeſtimmung, ſo erhält der Menſch ſeinen Beruf als minister, das Element ſeine Bedeutung als Sakrament lediglich ex institutione divina. Die einzelnen Sakramente teilt D. ein in ſolche, welche ratione sui und ſolche, die bloß ratione praecepti notwendig, in ſolche, die eine höhere oder eine geringere Notwendigkeit haben, in sacramenta stricte und largo modo dicta. Zu den letzteren, den Sakramenten im uneigentlichen oder weiteren Sinne, rechnet er insbeſondere die Ehe, die nicht in dem von den theologi moderni behaupteten Sinn eines Gnadenmittels, ſondern nur in dem einer heiligen Handlung überhaupt, oder als sacrae rei signum ein Sakrament genannt werden könne (Sent. lib. IV, dist. 26, qu. 3). Auch über mehrere andere Sakramente, wie Buße, Konfirmation, Ordination, letzte Ölung ꝛc., hatte D. ſeine beſonderen Anſichten, ebenſo über Ablässe, Kreuzesverehrung ꝛc. Namentlich aber beſtritt er die gewönliche ſcholaſtiſche Faſſung des Begriffes der Transſubſtantiation als ſchriftwidrig und inintelligibilis: man müſſe die Glaubensſchwierigkeiten nicht häufen, ſondern die Dunkelheiten aufhellen juxta documentum scriptnrae. Wenn überhaupt von einer Verwandlung des Brotes in den Leib Chriſti die Rede ſein könne, ſo will er ſich dieſelbe lieber als Transformation denken, denn als Transſubſtantiation, nämlich ſo, daſs die Materie des Brotes die Farm des Brotes verliert und dafür durch göttliche Kraft die forma corporis Christi annimmt, änlich wie im Ernärungsprozeſs die Materie des Aliments virtute naturae die Form des nutritum annimmt. Es exiſtirt alſo die Materie des Brotes unter der Form des Leibes Chriſti, und in den Einſetzungsworten iſt das hoc zu verſtehen im Sinne von contentum sub hoc. Eine Verwandlung der Elemente kann nur den Sinn haben, daſs infolge der conversio corpus et sanguis Christi habent talem ordinem s. habitudinem ad species, sub quibus fuerunt panis et vinum, quod sunt iis realiter praesentes. Dabei iſt aber nicht zu zweifeln, daſs für Gott auch ein anderer modus est possibilis: Gott kann auch machen, ut remanente substantia panis et vini corpus et sanguis Christi essent in hoc sacramento. Wollte man dabei ſtehen bleiben, ſo wären viele Zweifel, die über dieſes Sakrament auftauchen, gelöſt.

Mit dieſer Abendmalslehre knüpft D. offenbar an an die Theorie ſeines älteren Zeit- und Ordensgenoſſen, des Dominikaners Johann von Paris, daſs die Subſtanz von Brot und Wein im Abendmal bleibe mit ihren Eigenſchaften, aber nicht in ihrem eigenen Daſein, non in proprio supposito (vgl. über das Verhältnis D.'s zu ihm d'Argentré l. l. S. 266); zugleich aber lag in dem von D. zunächſt nur hypothetiſch ausgeſprochenen Gedanken eine Vorbereitung zu den ſpäteren Anſichten von Okkam, d'Ailly, Luther (wenngleich Cramer S. 804 zu

weit geht, wenn er meint, keiner von allen Scholastikern sei der lutherischen Vorstellung vom A. näher gekommen als Durandus).

Diese Lehre des D. wurde von seinen Zeit- und Ordensgenossen z. B. Thomas de Argentina, Petrus Aureolus u. a. sehr entschieden bestritten und auch sonst fehlte es ihm nicht an zalreichen Gegnern gerade in seiner nächsten Umgebung. Ein Ordensbruder, Landsmann und Verwandter von ihm, Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt, schrieb gegen ihn eine eigene Schrift, worin er seine Abweichungen von Thomas „efficacibus rationibus" zu widerlegen suchte. Und eine ganze Reihe von Sätzen aus seinem Sentenzen-Kommentar wurden, wie es scheint in Paris, zusammengestellt als Dnrandi temerariae opiniones, qnae in scholis commnniter improbantur — abgedruckt in d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus 1, 330. Über eine Anzal von weiteren Kontroversen zwischen D. und den Thomisten berichtet Joh. Capreolus, der Fürst der Thomisten im 15. Jarhundert, in seinen berühmten libri defensionnm (Venedig 1483, 1589), von denen das vierte Buch großenteils mit Durandus sich befasst, s. Werner, Thomas von Aquin III, S. 151 ff. Je mehr man aber (sagt Cramer a. a. O. S. 809) diesen Meinungen Durands nachdenkt, die alle für Widersprüche gegen die Kirche erklärt wurden, weil es Widersprüche gegen Thomas waren, desto geneigter wird man, ihn für einen Geist zu halten, der heller dachte als die meisten seiner Zeitgenossen, der daher unter ihnen wol den Namen des Dr. resolutissimns verdienen konnte und der es gewiss verdient, als einer der banbrechendsten Geister des späteren Mittelalters an die Spitze der dritten und letzten Periode der Scholastik, aber auch der Übergangszeit zur Reformation gestellt zu werden.

Litteratur: Die allgemeinen Werke zur Kirchen- und Dogmengeschichte (bes. Raynald, Annal. a. a. 1333; Natalis Alex. Sec. XIV; Gieseler, Band II, 3. S. 232 f.; Baur, Kirchengesch. des MA., S. 372 ff. und Vorlesungen über Dogmengeschichte II, S. 247 ff. u. s. w.) und zur Geschichte der Philosophie (Brucker, III, 845; Tiedemann, Geist der sp. Ph. V, 125; Tennemann, Gesch. der Philos. VIII, 2, S. 803; Joh. Andr. Cramer, Forts. von Bossuet VII, 791; Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, 550 ff.; christl. Philosophie Bd. I, S. 712 ff.; Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, S. 976 ff.; Ueberweg II, 203 ff.). Ferner: Bnlaeus, Historia Univ. Paris, T. IV, p. 954; Echard & Qnétif, Script. Ord. Praed. I, 586 sq.; Dnpin, Hist. eccl. siècle XIV. p. 237 sq.; Dupin, Bibl. des anteurs eccl. T. XI, p. 75; Ondin, Comment. de scriptoribns eccl., T. III; Carl Werner, Geschichte der apologet. und polem. Literatur, Bd. III, S. 518, 522 ff.; derf., Thomas von Aquin, Bd. III, Geschichte des Thomismus, S. 106 ff.; Hauréau, Philosophie Scolastiqne, Paris 1850, T. II, p. 411 sq.; Prantl, Geschichte der Logik III, S. 292 ff.; Landerer in s. Artikel: Scholastische Theologie, R.-Enc. Bd. XIII, S. 687 fg.; Fritz in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon III, S. 344. Eine monographische Arbeit über ihn, die der Dr. resolntissimus wol verdienen würde, kenne ich nicht, außer J. Launoy, Syllabns rationum, quibus Dnrandi causa de modo conjnnctionis concursnum Dei et creaturae defenditnr, Opp. I, p. 1 sq. geschrieben im Jar 1636 (vgl. RE. Bd. VIII, S. 231). **Wagenmann.**

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewönlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von Vinet in seiner Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication gerühmt, ist er für uns um deswillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und in seinem Vaterlande im Stillen einen weithin reichenden Einfluss ausgeübt hat, sodass das Urteil, Poiret sei der einzige französisch-reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Chavannes im Chrétien évangeliqne (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861, S. 289, 369, 634, sowie durch desselben Schrift: Jean Philippe Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines, Lansanne 1865. Zu nachstehender Darstellung haben wir außerdem die Werke von Dutoit benutzt.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jare 1721, widmete er sich aus freiem Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Es vergingen mehrere Jare, bis er eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jare waren für seine geistliche Entwickelung von entscheidender Bedeutung. Im Jare 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jaren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Widerherstellung ankündigte. Als er sich wider erhoben, um einige Narung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken!" Augenblicklich fülte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Widerherstellung so weit gediehen, dass der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours", bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, dass er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluss fasste, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Noten, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sei es, dass Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versönten, sei es, dass der Stadtrat, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluss zurücknahm, wodurch wärend der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, dass Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sei, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, dass, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht tue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte. Im folgenden Jare (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Tätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen mit dem Grafen Fleischbein, dem Übersetzer der Werke der Frau Guyon ins Deutsche. In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dies sowie die Abneigung der zalreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen Gehirn etwas geschwächt sei, auszugeben. Wärend eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—1767 im Schoße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachteilige Gerüchte über ihn aus, sodass er sich bewogen fülte, sich vom Stadrate und von der Akademie in Lausanne ein Zeugnis über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welches ihm in den ehrenwertesten Ausdrücken gegeben wurde. Bald darauf geriet

er bei der Regierung von Bern in Verdacht wegen der „Dixme à Théophile“, unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Verteilung an Notleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, daſs aus dieſem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachteil entſtehen könne, was man befürchtet hatte. Auch ſeine Bücher und Schriften, die man unterſucht hatte, erwieſen ſich als ganz unſchuldiger Art.

Daneben erfreuten ihn die Beweiſe von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne, erhielt. Sein Einfluſs wurde immer größer und intenſiver. Er war umgeben von der größten Verehrung, doch one dadurch zur Selbſtüberhebung ſich verleiten zu laſſen. Nicht einmal ſein Bild durfte man machen. Er fürte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er ſagte, daſs die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbſtbeſpiegelung anreizen. Er ſtarb am Todestage Ludwigs XVI., am 21. Januar 1793.

So geartet war der Mann, von dem ſeine Verehrer rühmten, daſs er in ſeinem Vaterlande die größte Stütze der Religion geweſen ſei*). Dieſes Urteil betrifft weſentlich auch den Einfluſs, den er durch ſeine Schriften ausgeübt. Es kommen hier hauptſächlich zwei größere Werke in Betracht: 1) Philosophie divine etc. par Keleph ben Nathan 1793, 3 Bände, neue und ſehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfaſſer 1790 unter anderem Titel hatte erſcheinen laſſen; 2) Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfaſſer bereits 1764 einen Teil (unter dem Titel Sermon de Théophile) veröffentlicht hatte**). Sodann veranſtaltete Dutoit eine neue Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur, Lond. 1767, 5 Bände. Vor dem 5. Bande ſteht eine lange Abhandlung von Dutait, betitelt: Anecdotes et réflexions sur cette correspondance. Derſelbe beſorgte auch einen neuen Abdruck der geſamten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Zwei Geſichtspunkte ſind es, von denen Dutoit bei ſeinen Arbeiten ausgeht. Einesteils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererſeits liegt ihm am Herzen, ein inneres Chriſtentum, ein erfarungsmäßiges Chriſtentum zu empfehlen im Gegenſatze gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen hiſtoriſchen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche ſich haltendes chriſtliches Leben. Beide Geſichtspunkte verfolgt er in dem erſtgenannten Werke, wovon der vollſtändige Titel iſt: La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher iſt der Titel des früheren Werkes, wovon, wie bevorwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe iſt: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es gibt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie iſt eine Leuchte 1) in den irdiſchen Angelegenheiten, 2) in den menſchlichen Wiſſenſchaften und Künſten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range ſtehenden Tugenden, 4) um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterſchiede vom ſubjektiven Erfarungsglauben (foi), 5) um den buchſtäblichen Sinn der heil. Schrift zu finden. In der Ausfürung handelt der Verfaſſer jedesmal weitläufig vom Miſsbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften Punkte verbreitet er ſich weitläufig über den myſtiſchen Schriftſinn: überhaupt iſt die Erörterung untermiſcht mit allerlei Digreſſionen und verſehen mit einer langen Einleitung, die das erſte Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte ſelbſt geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte iſt ein Ganzes für ſich und handelt von Gottes Wirk-

*) S. die ſogleich anzuführende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber.

**) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angefürt.

samkeit auf die Welt und auf den Menschen, insbesondere von des Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in betracht ihrer Länge nicht so, wie sie dastehen, können gehalten worden sein, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das wahre innerliche Christentum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles darauf bezügliches vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christentums aus bei Anlaß von 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der heil. Geist, über den Christen aufgegangen ist und den Stral seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sie in sich erforungsgemäß (expérimentalement), er besitzt sie, er hat darüber eine solche Gewissheit, daß er keiner Weissagung mehr bedarf; jener hl. Geist, indem er sein Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erkenntnis. Er hat nicht mehr nötig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Warheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweise für das Christentum bewirken bloß croyance, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin bestimmt, daß Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III, 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen müssen dasselbe leiden, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angefürt das Wort des Herrn Luk. 23, 31: „denn so man das tut am grünen Holze, was will am dürren werden?“ (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwärender Todeskampf, agonie, ein inneres Märtyrertum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus für uns gelitten, so sollen wir für ihn leiden und sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist dos Mark und das Wesen des Christentums, das, und nichts anderes“ (Ph. chr. II, 19). Daher Christus nicht anders der Hoheprieſter für unsere Sünden ist, als wenn er im Inneren unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unserem Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daß solche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß, wie dos überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geleugnet, so doch durch das subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wissen will. Er versteht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber dos warhaft Evangetische erkennt er bei ihnen nicht an (Ph. d. II, 312). Ebensowenig will er wissen von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswert ist das Bestreben, die Wirksamkeit der Gnade festzusetzen, one in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm suchen. So verwirft er auch die Gewissheit des Gnadenstandes; er urteilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise fürt er gegen die Gewissheit des Gnadenstandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er sagt, daß diese Worte sich hauptsächtich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewissheit des Gnadenstandes mit den Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Gott, worum hast du mich verlassen?“ — Der Christ — so lehrt er — müsse durch diese absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Heiles gewiss sein wollen, nennt er propriétaires, d. h. solche, die noch ein eigenes Interesse haben, ja marchands avec Dieu, d. h. solche, die mit Gott markten, welche

der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Anſichten rauben Gott ſeine Ehre; dieſe gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder den Weg noch das Ziel wiſſen will und welches mit Eli ſpricht: er iſt der Herr, er tue, was ihm wolgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewiſslich iſt das Vertrauen auf Gott gut, aber dasjenige, welches zwiſchen Gott und den Menſchen die Gewiſsheit ſetzt, iſt nicht das rechte Vertrauen; es fürt zum geiſtlichen Stolze und zum Sichgehenlaſſen“ (relâchement). Wer dürfte leugnen, daſs dieſer Fall vielfach eintritt? Aber es gibt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das ſteht bei ihm im Zuſammenhange mit den echt quietiſtiſchen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Intereſſes für Zeit und Ewigkeit; die ware Vernichtigung, durch die der Menſch hindurchgehen muſs, beſteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietiſtiſche Gebet des Stillſchweigens, das paſſive Gebet (Ph. d. II, 28, 227, 259). Doch iſt anzuerkennen, daſs ſolche Sätze, die in den Bereich des „pur amour“ der Quietiſten (eines ihm wolbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfaſſer nur ſelten vorkammen. Ja, er berichtigt ſie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daſs man wider Hoffnung doch haffen müſſe, wärend die myſtiſch-quietiſtiſche Virtuoſität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung beſteht. Dutait wird aber durch ſeinen bibliſch-proteſtantiſchen Geiſt vor quietiſtiſchen Extremen bewart. Bei alledem zeigt er ſich als enthuſiaſtiſcher Verehrer der Frau Guyon. Sie iſt ihm ein Cherub in Hinſicht der Erkenntnis, ein Seraph in Hinſicht der Liebe (Ph. d. II, 215). Ihre Schriften ſind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29, 36), heilige Bücher, welche alle Türen zum ewigen Leben öffnen. Der hl. Geiſt, der göttliche Logos ſelbſt hat dieſe Bücher geſchrieben mittelſt der Hand dieſer Frau; der Geiſt Gottes hat ſich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als ſynonym die Wörter Myſtiker, innerliche Menſchen, Chriſten hinſtellt. Quietismus, Myſtizismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apoſtel ſpricht (Kol. 3, 8).

Sein Myſtizismus hinderte ihn nicht, zu den höchſten theologiſchen Fragen aufzuſteigen. Er kennt die neuerdings wider in den Vordergrund tretende Frage nach der Urſache der Menſchwerdung des Wortes, ob kosmiſch oder ſaterialogiſch; er löſt die Frage in erſterem Sinne: „Das Wort wäre Fleiſch geworden, wenn auch kein Menſch und kein Engel hätte erlöſt werden ſollen, nur wäre das Wort dann in ſeiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erſchienen“ (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an ſonderbaren Anſichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam ſei gefallen noch vor Erſchaffung des Weibes. Nachdem er über ſeine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in ſich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündloſigkeit Jeſu zu erklären, ſteigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim ſeiner Menſchheit war in Adam vor dem Falle, ſowie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menſchen San (Ph. d. I, 62). Die Sündloſigkeit Jeſu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht geſündigt haben in der Weiſe Adams, Röm. 5, 14 (ibid.): „Dieſe heiligen Männer waren die Vorbilder deſſen, der kommen ſollte, d. h. ſeine Menſchheit ſollte gebildet, zuſammengeſetzt werden aus den heiligen Teilen, den nicht verunreinigten Bruchſtücken (lambeaux) deſſen, was in den Patriarchen das Heiligſte war, um von allen dieſen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Menſch Jeſus Chriſtus ſein ſollte“. Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelſt einer verborgenen Transmiſſion geſchehen; es gehört in den Bereich der höchſten, göttlichen Metemſomatoſe, d. h. Transport von Weſen zu Weſen (d'être à être) und von Leib zu Leib“ (ibid.). Das hängt wol zuſammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutait Jeſum in der ihm vorausgehenden heiligen Menſchheit wurzeln läſst, ſo lehrt er auch, daſs das Kreuz ein durch die ganze Natur verbreitetes ſei. Die-

sem Satze ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I, 342 ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, dass Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, sodass sie rein, heilig und verdienstlich wurden. Dies leitet er davon ab, dass Gott die Sache schon lange vorbereitet hatte „par une consécution dès les saints patriarches". Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch füren wir an, dass Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt antut, um seine eigentümlichen Ideeen darin ausdrücken zu können; so sind die Ausdrücke allumement, ennatnrer, ennaturation gewiss nicht korrekt, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

Soviel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wolbekannten, jedoch seitdem fast verschollenen Mann, der gewiss auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, dass die waadtländische Erweckung (réveil), die seit den ersten Jaren der Restauration eingetreten, sich mit Dutoits eigentümlicher Richtung nicht eigentlich befreunden konnte. Sie suchte gesundere Narung und hat sie auch gefunden. Herzog.

Du Vergier (oder du Verger), Johann de Hauranne, war 1581 zu Bayonne in einer angesehenen Familie geboren. Seinen Namen St. Cyran erhielt er als Abt des gleichnamigen Klosters in Brenne bei Poitou. Die theologischen Studien machte er hauptsächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Augustin, als Scholastik getrieben wurden (s. Bajus). Entscheidend war die Freundschaft, welche er mit einem bedeutenden Zöglinge jener Universität, C. Jansen, 1605 in Paris schloss. Sie blieb eben so innig, als sie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariser Universität herrschende Scholastik trieb sie, die reine, gesunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Augustin, zu suchen. Diese hatte für sie den ganzen Reiz des Altertums, der Neuheit und des Geheimnisses. Von 1611—1616 lebten sie vereint auf einem Landsitze bei Bayonne ganz dieser Forschung, auch durch die ihnen vom Bischof aufgetragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Jansen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Kardinal Richelieu soll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden charakterisirt haben. Er hatte von Natur etwas bizarres, stachlichtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete", sagt St. Beuve. Schon 1609 versuchte er sich als kasuistischer Schöngeist in der „Question royale", welche eine Apologie des, besonders zum besten des Königs begangenen, Selbstmordes war. So schrieb er noch 1617 zur Rechtfertigung des ihm günstigen Bischofs von Poitiers, welcher in seiner bischöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformirten bekämpft hatte, und häufte Beispiele aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu dessen Ehren. — Der Jesuite Garasse hatte 1625 die beliebtesten Schöngeister der Zeit des Atheismus beschuldigt. Durch das Ärgernis, welches dieser durch seine taktlose Behandlung gab, schien unserm Abbé „die Majestät Gottes entehrt". Er schleuderte gegen ihn seine „Somme des fautes", was ihm die Jesuiten nicht vergaßen, wärend sie ihren Autor zurückzogen. — Wenn ihn dazu das Andenken an seine eigenen schriftstellerischen Jugendverirrungen leitete, so hätten wir es ihm doppelt hoch anzurechnen. Er klagte, dass er bis zu seinem dreißigsten Jare sich seiner Leidenschaft des Wissens zu sehr ergeben habe; erst das Gebet habe ihm auch die Wurzeln des Forschens wie sein natürliches Feuer gereinigt und belebt, indem er sich übte, Lockungen wie Feindseligkeiten Gotte „anbetend und schweigend zu opfern".

Die beiden Freunde blieben, zumal seit St. Cyran sich in Paris niedergelassen hatte, in stetem Verkehr über ihre gemeinsame „große Angelegenheit". St. Cyran spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, dass er nicht weniger „esprit de principauté" habe, als einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten „un désir de royauté" und den

höchsten Ehrgeiz einzuflößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Poulo, sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideeen zu entzünden; eines Tages sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, dass mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, dass es keine Kirche mehr gibt — nein, es gibt keine Kirche mehr! — und zwar seit fünf- oder sechshundert Jaren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluss mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, louter Kot. Das Bett dieses schönen Stromes ist noch dasselbe, aber, aber es sind nicht mehr dieselben Wasser". — Gegen andere ließ er sich also vernehmen: „Das Konzil zu Trient war vor allem eine politische Versammlung", und: „Die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Verheerungen angerichtet".

Dabei hüllte er sich gewönlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Korrespondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jonsen in Löwen im J. 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen.

Vielleicht veranlasste ihn die angebotene Stelle eines Hofpredigers bei der Gemalin König Karls I. zum Versuche, die gallikanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon ähnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zälten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das meiste für die katholische Kirche in England getan. Eben bei Gelegenheit der Verehelichung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Papst einen Engländer, Smith, mit dem Titel eines apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Handen nahm; er hob die zu weit ausgedehnten Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, one Erlaubnis der bischöflichen Behörden die Sakramente zu erteilen. — Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hilfe angerufen, verdammte solche Sätze der Jesuiten. In das tiefste Geheimnis der Anonymität gehüllt, schrieb St. Cyran 1632—33 ein lateinisches Werk (gedruckt war es wol erst 1635 vollständig), worin alle möglichen einschlagenden Fragen ebenso gelehrt als rhetorisch erörtert wurden. Wie sehr er dabei in Einheit des Planes mit Jansens dogmatischem Werke handelte, erhellt aus dem Titel; der große Kirchenlehrer der Gnadenlehre hieß Aurelius Augustinus. Wie Jansen den letzteren Namen seinem Werke gab, so nannte sich St. Cyran in seinem kirchenrechtlichen Hauptwerke Petrus Aurelius. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; kann one sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besonderen Kirche noch göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?" — Denn letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päpstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reize. Wie die Kirche nach dem Tode eines Papstes zeitenweise eines Papstes entbehren könne, so könne eine Provinz derselben auch unter besonderen Umständen eines Bischofs entraten. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jesuiten, wie von den Protestanten, eine unsichtbare Kirche mit bloß unsichtbarem Haupte, Christo, zum besten ihres Ordens aufgerichtet werden, während Aurelius selbst das Recht der Jurisdiktion für den Bischof wesentlich an die Salbung des inneren Geistes bindet. Die Jesuiten aber werfen dem Gallikanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Aristokratie, wolle sie mit parlamentarischen Konzilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, während Aurelius das Recht der Tradition dadurch vertreten sieht. Die Behauptung der Jesuiten, der Papst sei der allgemeine Bischof, von ihm emanire die Gewalt der Bischöfe, — sei eigennützige Schmeichelei, wodurch sie die geraubte bischöfliche Gewalt an sich zu bringen suchten. — Während die Jesuiten die großen Rechte der Äbte in England daher ableiten, dass das Christentum durch Mönche

daſelbſt eingefürt worden ſei, beruft ſich Aurelius auf die großen Verdienſte der gallikaniſchen Kirche, namentlich auch um die engliſche, zumal zur Überwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einſt die Mönche wider einſchmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu erteilen, den Biſchöfen vorbehalten war, ſetzten die Jeſuiten die Notwendigkeit der Firmung herab, ſie ſei neque necessitate medii neque necessitate praecepti zum Heil nötig, zumal wenn einer bei der Taufe das Chrisma empfangen. Darüber ſpann ſich ein Streit zwiſchen Sirmond, dem berühmten Jeſuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeiſtlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand ſei, kam zur Frage.— Nach Aurelius iſt dasjenige häretiſch, was einem klaren Ausſpruch der hl. Schrift widerſpricht, und gilt ihm dies auch für hiſtoriſche Tatſachen. — Die assemblée générale du clergé adoptirte das Buch mit großem Danke, ſie ließ es 1641 und abermals 1646 auf ihre Koſten neu auflegen Erſt als der Streit über Janſens Auguſtin entbrannt war, verdammte ſie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: Petrii Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani denuo in lucem edita, Parisiis 1646, excudebat Ant. Vitré, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.

Die beiden Freunde waren längſt einverſtanden, daſs ſie als Träger für ihre Reform-Ideeen einen Orden nötig hätten, da ſolche die einmal angenommenen Anſichten mit der größten Zähigkeit verteidigten. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten ſich die Kongregation des Oratoriums gewinnen wollen, was teilweiſe gelang. Viel wichtiger aber war es, daſs St. Cyran 1635 Gewiſſenslenker der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geſchichte ſein Leben von ſeinem 56. Lebensjare an zuſammenfällt, daher das weſentliche davon unter Port-Royal. Er war Directeur, der geiſtige Vater der „Einſiedler" Le-Maitre, Sacy, welche ſich nahe dem Kloſter Port-Royal bei Paris ſeit 1636 ſammelten, und die er durch ſeine Konferenzen über die hl. Schrift anſpornte „wie ein Adler ſeine Jungen durch Flügelſchläge".— Der Laxheit gegenüber, welche in der römiſchen Kirche herrſchte, ſtellte er beſonders das Sakrament des Prieſtertums in das ſchärfſte Licht. „Die Privatpredigt im Beichtſtul, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — „ein ſchrecklicheres Myſterium als das Meſsopfer" —, worin die Seelen in Gott gezeugt werden, erfordern eine ganz beſondere Gnade Gottes." In aller Strenge faſste er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10,000, welche die Prieſterweihe erhielten, iſt kaum Einer, der jene Gnade beſitzt". — Der Katholizismus der Janſeniſten erprobt ſich beſonders auch dadurch, daſs dieſer namentlich die Übung der Sakramente an der ſtrengen Gnadenlehre ſchärfte. Die „ſchreckliche Majeſtät Gottes" war St. Cyran ſtets gegenwärtig.

Der Neid anderer, laxerer Beichtväter wurde ihm erſt durch das Miſstrauen Richelieus fatal. Dieſer fülte ſich als Statsmann in ſeinen Planen, als Theologe in ſeinen Anſichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Verſprechungen ebenſowenig zugänglich war, wie für die Furcht. Dieſe beiden empfindlichen Seiten Richelieus ſtießen mit der Lehre St. Cyrans zuſammen, daſs zur Buße Liebe zu Gott gehöre. Er wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Janſen geſtorben) in den Donjon von Vincennes abgefürt, wo er fünf Jare bleiben muſste.

In dieſem harten Gefängniſſe aber „zeugte er noch mehrere Söne der Buße", namentlich den Dr. A. Arnauld; als 1640 Janſens Auguſtin erſchien, rief er die Seinigen zum künften Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rückſicht auf ſein und ihr Schickſal weit hinter ſich.

Endlich zwei Monate nach Richeliens Tod, 6. Febr. 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit geſetzt. Gemäß ſeinem stantem mori oportet fürte er ſein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Künheit fort, „um vor Gott nicht zu ſcheitern". Er erlebte noch die durchſchlagende Schrift Arnaulds vom häufigen Kommuniziren; am 11. Oktober ſtarb er am Schlage. Ein Einſiedler von Port-Royal, der an Krücken gekommen war, kehrte, nachdem er ſeine Füße geküſst, one jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Wegen seiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann schrieb, seiner Briefe, der Auszüge daraus und der Quellen über sein Leben verweise ich auf den zweiten Band meiner Geschichte von Port-Royal, Seite 636 und 637. — Ein treffliches Portrait dieses seines Urgroßheims besaß der als Redner in der französischen Deputirtenkammer bekannte, auch unermüdliche Prosper Duvergier de Hauranne. Es ist von dem Port-Royal befreundeten Ph. von Campagne gemalt.

Reuchlin.†

Dwight, s. Edwards und seine Schule.

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, aus einer schon unter Wilhelm I. nach England übergesiedelten Familie stammend, wurde am 2. Juli 1489 zu Aslacton in der Grafschaft Nottingham geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von einem unwissenden Lehrer und trieb zugleich nach damaliger Sitte leibliche Übungen, als Reiten, Jagen und Bogenschießen. Nach dem frühen Tod seines Vaters schickte ihn seine Mutter schon 1503 nach Cambridge, wo er den gewönlichen Studien, namentlich der scholastischen Philosophie oblag, und 1510—11 Fellow von Jesus College wurde. Als solcher las er eifrig die Schriften des Faber Stapulensis und Erasmus nebst guten lateinischen Schriftstellern, bis Luthers Auftreten seine Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift lenkte, mit der er sich mehrere Jare beschäftigte. Über seine innere Entwickelung ist leider nichts bekannt. Nur wie er über das Cölibat dachte, erhellt aus seiner Verheiratung, welche in diese Zeit (etwa 1519) fällt. Er mußte zwar deshalb aus seinem College austreten, wurde aber dessenungeachtet als Lektor bei dem Buckingham-College angestellt, und nach dem baldigen Tod seiner Frau und seines Kindes wider in sein früheres College gewält, wo er 1523 den Grad eines Dr. Theol. erhielt. Sein Ruf als Theologe war schon so begründet, dass er im folgenden Jare nebst anderen der tüchtigsten Männer für Wolseys neues College in Oxford vorgeschlagen wurde. Er schlug das Anerbieten, so glänzend es war, aus, und wurde dafür zum Professor der Theologie, Universitätsprediger und Examinator für die in der Theologie Promovirenden erwält. Bei den Prüfungen legte er hauptsächlich die heilige Schrift zu Grunde, und wies viele darin unwissende Mönche zurück. Dies, wie der Spottname Skripturist, den ihm seine Predigten zuzogen, zeigt, wie er schon damals ein Hauptvertreter der evangelischen Richtung auf der Universität war.

Um diese Zeit war die Ehescheidung des Königs die Tagesfrage. Zur Erledigung derselben wurde eine theologische Kommission niedergesetzt und Cranmer dafür vorgeschlagen, aber wegen seiner Abwesenheit von Cambridge übergangen. Er hatte sich nämlich gesundheitshalber mit seinen zwei Neffen, deren Erziehung er übernommen, 1528 nach Waltham in Essex übergesiedelt. Als nun die Kommission die Ehe einstimmig für gültig erklärte, dachten Fox und Gardiner, die um den König waren, an Cranmer, und erforschten auf einem Besuche in Waltham dessen Ansicht. Diese gefiel dem Könige so wol, dass er ihn im August 1529 zu sich berief und aufforderte, sein Gutachten schriftlich zu geben. Zugleich wies er ihm das Haus des Sir Thomas Bolen, Grafen von Wiltshire, der als Gesandter in der Scheidungssache verwendet worden war, zum Aufenthalt an und machte ihn zu seinem Kaplan und Archidiakonus von Taunton. Als Cranmer seine Schrift vollendet, hatte er sie in Cambridge zu verteidigen und es gelang ihm bald, viele auf seine Seite zu ziehen. Heinrich sah wol, dass Cranmer der Mann sei, um seine Sache auch in Rom durchzufüren, und sandte ihn anfangs 1530 mit Bolen und andern dahin. Cranmers Schrift wurde dem Papste vorgelegt und von dem Verfasser kün verteidigt. Er blieb, als die anderen, an einem Erfolg verzweifelnd, Rom verließen, noch einige Monate dort, und kam erst gegen Ende des Jares zurück. Doch schon am 24. Januar 1531 betraute ihn der König mit einer Sendung an den deutschen Hof. Auch hier gelang es ihm, mehrere für seine Ansicht zu gewinnen, wie den kaiserlichen Rat Agrippa und A. Osiander in Nürnberg, mit welchem Cranmer eine innige Freundschaft schloss und durch Verheiratung

mit dessen Nichte, die ihm 1534 nach England folgte, befestigte. Osiander unterstützte Cranmers Ansicht durch seine Schrift de matrimoniis incestis. Auch mit anderen diplomatischen Geschäften, betreffend eine Handelsverbindung mit den Niederlanden u. a., sowie mit einer geheimen Sendung an die protestantischen Fürsten wurde Cranmer beauftragt, ein Beweis, wie hoch der König von seiner Umsicht und Gewandtheit dachte. Und obwol die Unterhandlungen fruchtlos blieben, wurde doch das Vertrauen seines Herrn nicht erschüttert, vielmehr dachte dieser daran, ihn auf einen Posten zu stellen, auf welchem er des Königs Pläne am kräftigsten würde durchfüren können.

Das Erzbistum Canterbury war eben durch Warhams Tod 23. Aug. 1532 erledigt, und der König übertrug es Cranmer. Dieser weigerte sich lange, ein Amt anzunehmen, das zu jener Zeit als das schwierigste und gefärlichste erscheinen mußte. Teils seine natürliche Schüchternheit, teils die Unvereinbarkeit der damals schon von dem Klerus anerkannten königlichen Suprematie mit der päpstlichen Autorität erschwerte ihm die Entscheidung. Doch die Ratgeber des Königs fanden eine gute Auskunft in einem Proteste, den Cranmer bei seiner Weihe ablegen sollte. Letztere fand nach Einholung der päpstlichen Zustimmung am 30. März 1533 in der Westminsterobtei statt. Cranmer erklärte dabei feierlich, daß er sich durch den Eid, den er dem Papst leiste, in keinerlei Weise verpflichte, etwas, das dem göttlichen Gesetze oder den Vorrechten der Krone und Landesgesetzen zuwider wäre, zu tun, noch auch sich hindern lasse, in irgend einer Sache, die die Reformation und Verwaltung der englischen Kirche, die Rechte des Königs oder das Wol des States betreffe, offen zu reden und frei zu handeln. Mit diesem Vorbehalt legte er die üblichen Eide ab und wurde zum Erzbischof geweiht.

Cranmer hatte sogleich das Schwierige seiner Stellung zu fülen. Der König vollzog one sein Vorwissen und Beisein am 12. April öffentlich seine Vermälung mit Anna Bolen, und Cranmer mußte entweder gleich anfangs mit dem König brechen, oder nochträglich die Scheidung desselben von Katharine aussprechen und die Heirat mit Anna bestätigen. Er tat das letztere und konnte es um so eher tun, da in seinen Augen die frühere Ehe an sich ungültig war. Am 23. Mai erklärte er die erste Ehe für aufgelöst, und acht Tage darauf bestätigte er die andere und krönte Anna am 1. Juni. Er ante wol, daß dieser Schritt zu einem Bruch mit Rom füren würde, und sandte deshalb on Bonner, den damaligen Gesandten zu Marseille, eine Appellation von dem Papst an das nächste allgemeine Konzil. Der Papst antwortete mit einer Bannbulle (23. März 1534), der König seinerseits hob nach Einholung des Gutachtens der Konvokation durch ein Edikt vom 9. Juni die päpstliche Gewalt über England auf, und stellte durch die Suprematsakte vom 3. November 1534 die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom fest. Der Erzbischof vertauschte den Titel eines päpstlichen Legaten mit dem des Primas von ganz England. Er stand jetzt an der Spitze einer von Rom unabhängigen Kirche und hatte ein Werk vor sich, dessen Umfang und Tiefe er anfangs noch nicht überschauen konnte. Bisher hatte es sich nur um Lostrennung von Rom, um Rechtfertigung der Ehescheidung und Sicherstellung der Erbfolge gehandelt. Das konnte mit Hilfe des weltlichen Armes geschehen. Nun aber galt es, ein ganzes Volk an Haupt und Gliedern zu reformiren, die Warheit des Evangeliums einem auf sein theologisches Wissen eingebildeten, tyrannischen, grausamen König, der nunmehr das Oberhaupt der Kirche war, und einem für den Katholizismus eifernden Klerus gegenüber zur Geltung zu bringen. Wol war die Königin, die eine so unumschränkte Herrschaft über das Herz des Königs ausübte, als dieser über sein Volk, und Cromwel, der Generalvikar des König-Papstes, der Reformation günstig, aber ihnen gegenüber standen die mächtigen Häupter der katholischen Partei, der Herzog von Norfolk, die Bischöfe Gardiner, Stokesley, Bonner. Und die Männer, die die tüchtigsten Gehilfen für die Reformation gewesen wären, hatten längst aus ihrer Heimat fliehen müssen. Ein Mann, der unter solchen Umständen das Werk einer durchgreifenden Reformation vollfürte, mußte von dem Geiste des Evangeliums aufs tiefste durchdrungen und erleuchtet sein, mußte mit unerschrockenem Mute die größte Umsicht, mit unbeugsamer Entschiedenheit ge-

winnende Liebe, kurz so verschiedenartige Eigenschaften in sich vereinigen, wie sie sich nie in einem Menschen zusammenfinden. Und Cranmer fehlten gerade die wesentlichsten jener Eigenschaften. Er stand noch mit einem Fuße im Katholizismus, bei aller Umsicht war er furchtsam und nachgiebig, bei aller Gelehrsamkeit schwankend und unsicher in den wichtigsten Lehren. Aber soviel ist gewiss, dass Cranmer sich nicht durch diplomatische Gewandtheit und Nachgiebigkeit, wie sie Cromwell zeigte, vor dem Henkersbeil rettete, sondern durch die edleren Züge seines Charakters, die ihm die unerschütterliche Achtung und Liebe des Königs erwarben und sicherten. Ein anderer Charakter hätte vielleicht größeres versucht, aber unter einer Regierung, wie die Heinrichs war, noch weniger oder gar nichts erreicht. Cranmer suchte Schritt für Schritt und Stück für Stück zu reformiren.

Vor allem lag ihm daran, die königliche Suprematie, die ihm selbst Glaubensartikel war, und die neue Successionsakte zur Anerkennung zu bringen, grobe Missbräuche abzustellen und die Bibel dem Volke zu geben. Gegen Widerspenstige wurde streng verfaren, obwol Cranmer alles versuchte, um z. B. Fisher und More zu retten. Zur Durchfürung seiner Reformen und zur Belehrung des Volkes darüber nahm er die seit 100 Jaren außer Übung gekommenen Visitationen wider auf. Er selbst ging darin in seiner Diözese voran, bei welcher Gelegenheit er nur die guten Kanones und die Ceremonieen als zweckmäßige Gebräuche um der Ordnung und Erinnerung an manches gute willen beibehalten wissen wollte. Bei Besetzung vakanter Stellen sah er auf Männer der evangelischen Richtung. Trotz des heftigen Widerstandes der katholischen Partei schien die Reformation in gutem Gange zu sein, als ein gefardrohendes Ereignis eintrat. Heinrich, seiner neuen Gemalin überdrüssig, ergriff gerne die Gerüchte über ihre Untreue, um ihrer los zu werden. Cranmer, der seit seinem Aufenthalte in ihres Vaters Hause innig mit ihr befreundet war und sie als Beschützerin der Reformation hochschätzte, war von ihrer Unschuld überzeugt, und obwol man ihn absichtlich von der Kommission, die sie zu verhören hatte, ausschloss, wagte er doch und allein, sie in einem Briefe an den König zu verteidigen. Aber die Wärme, mit der er für sie spricht, ist mit Furcht vor seinem gestrengen Herrn gemischt, ja er sagt geradezu, der König würde one guten Grund nicht so weit gegangen sein, bemitleidet den König wegen der bitteren Erfarung und bittet ihn schließlich nur, dem Evangelium deshalb seine Gunst nicht zu entziehen. Und schon 14 Tage darauf gehorcht er dem Befehl des Königs, auch diese Heirat one tristigen Grund für ungültig und die Kinder für Bastarde zu erklären. Allerdings äußerte die Königin, ob freiwillig oder gezwungen, bleibt dahingestellt, dass ihrer Verheiratung etwas im Wege gestanden, was aber, wurde nicht gesagt. Am 19. Mai 1536 fiel sie unter dem Beil, und den Tag darauf vermälte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Glücklicherweise war die neue Königin der Reformation günstig, und wärend der nächsten 17 Monate bis zu ihrem Tode wurde ein bedeutender Schritt vorwärts getan. Die erste reformirte Synode, unter dem Vorsitz des Cromwel als Generalvikar für die geistlichen Angelegenheiten, wurde am 16. Juni 1536 eröffnet, und beriet die von Cranmer und anderen Theologen vorbereiteten zehn Religionsartikel, welche die dogmatische Grundlage für die englische Kirche bildeten. Die Bibel und die drei Glaubensbekenntnisse werden darin als Richtschnur des Glaubens anerkannt, drei Sakramente, Taufe, Abendmal und Buße, angenommen und die Transsubstantiationslehre beibehalten, dagegen von der Rechtfertigung gelehrt, dass sie durch Reue und Glauben mit Liebe verbunden erlangt, aber nicht verdient, sondern durch Gottes Gnade und Christi Verdienst gewirkt werde. Fast alle katholischen Ceremonieen, Heiligenverehrung und Fürbitte für die Toten wurden beibehalten und nur vor der falschen Ansicht, als ob dadurch die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte, gewarnt. Nur die Buße wollte Cranmer nicht als Sakrament mitgezält wissen, im übrigen mögen diese Artikel als Ausdruck seiner damaligen Ansicht genommen werden. Diese Artikel waren übrigens ein Kompromiss, das weder die Evangelischen noch die Katholischen befriedigte, daher sie Cranmer unter seiner Aufsicht revidiren ließ. Die Frucht dieser

Arbeit war „The Institution of a christian man“, auch „Bischofbuch“ genannt, worin einiger Fortschritt in evangelischer Richtung nicht zu verkennen ist. Vielleicht wäre Cranmer darin weiter gegangen, hätte er nicht mit Männern wie Gardiner und Stokesley zu kämpfen gehabt. Das Buch erschien im Dezember 1537. Der König revidirte es und schickte seine Bemerkungen an Cranmer, der dieselben mit großer Freimütigkeit und Schärfe kritisirte. Das königliche Dekret, welches jene Artikel einfürte, enthält noch einige andere wichtige Verfügungen, die Einstellung der Feiertage, den Unterricht der Kinder im Glauben, Vater-Unser und den zehn Geboten, sowie die Aufstellung einer englischen Bibel in jeder Kirche und zwar in Coverdales Übersetzung (s. Engl. Bibelübersetzung), deren ungehemmten Verkauf Cranmer zugleich von dem Könige auswirkte. Damit war die Quelle der Warheit dem Volke geöffnet. Die Bibel wurde mit Begierde gelesen und viel darüber gesprochen und gestritten. Aber Cranmer selbst war noch nicht so vom Geiste des Evangeliums erleuchtet, dass er die daraus geschöpften, über seine Ansicht hinausgehenden Lehren für berechtigt angesehen hätte. In seinen Augen war die Verdammung des Lambert, der die Transsubstantiation verwarf, sowie zweier Widertäufer, nur eine gerechte Strafe der Ketzerei.

Es war ein großer Gewinn, dass Cranmer die Einfürung der Bibel noch vor dem Tode der Königin (24. Okt. 1537) durchgesetzt hatte. Denn nunmehr trat eine für die Reformation ungünstige Wendung ein. Der König wurde seit dem Tode der Königin mürrischer und launenhafter und des Reformirens überdrüssig. Diese Zeit benützte die katholische Partei, um sich bei ihm einzuschmeicheln und die Evangelischen zu verdrängen. Vergeblich suchte Cranmer die Aufhebung des Cölibats durchzusetzen. Der König verbot die Priesterehe (Nov. 1538), und jener fand es geraten, seine Frau nach Deutschland zurückzuschicken. Die Beratungen, die er in diesem Jare mit sächsischen Theologen in London hielt, mussten abgebrochen werden. Die Einsprache, die er wie Cromwell gegen die Verschleuderung der Kirchengüter tat, welche er zur Errichtung von Schulen und Hospitälern angewendet sehen wollte, reizte nur den König. Cranmer sah wol, dass die Gegner nicht ruhen würden, bis sie den Katholizismus wider ganz hergestellt hätten. Aber er war gefasst, dem Sturme zu trotzen. Als die berüchtigten sechs Artikel dem Parlament im Juli 1539 zur Annahme vorgelegt wurden, kämpfte er drei Tage lang auf's entschiedenste dagegen. Nie stand der sonst so schüchterne und nachgiebige Mann so fest und groß da. Cromwel gab nach, zwei Bischöfe auf seiner Seite legten ihr Amt nieder, aber Cranmer ließ sich diesmal selbst durch des Königs Bitten nicht bewegen, die Axt an den Baum zu legen, den er mit Mühe gepflanzt und bisher gegen die Stürme geschützt. Diese Haltung Cranmers machte auf den König einen solchen Eindruck, dass er gleich nach dem Schluss der Sitzung, in welcher die Artikel angenommen worden waren, eine Deputation der Großen an ihn sandte, um ihn zu beruhigen und des königlichen Wolwollens zu versichern. Cranmer antwortete, er hoffe zu Gott, dass seine Ansicht zur Ehre Gottes und zum besten des Reiches noch durchdringen werde. Inzwischen wolle er sich mit dem Beschlusse des Parlaments zufrieden geben.

Um der übermächtigen katholischen Partei kräftiger entgegentreten zu können, leitete Cromwell die Verheiratung des Königs mit Anna von Cleve ein. Heinrich konnte sie nicht rückgängig machen, dachte aber sogleich an Scheidung, und Cranmer ließ sich bewegen, dieselbe one allen triftigen Grund zu vollziehen. Cromwell sollte auf dem Schaffot büßen und sein bisheriger Freund wagte zwar eine Verteidigung des Verklagten, gab aber wie früher bald nach und stimmte für seine Hinrichtung. Es ist schwer, Cranmer von dem Vorwurf unmännlicher Nachgiebigkeit gegen des Königs Willen und feiger Verteidigung seiner Freunde zu reinigen. Und doch kann es nicht die Sorge um Selbsterhaltung gewesen zu sein, die ihn so nachgiebig machte, da er in Fällen, wo es sich um Erhaltung der Reformation handelte, keine Gefar scheute. Wie bei der Artikelakte, so ließ er sich auch weder durch Bitten noch Drohungen zum Nachgeben bringen, als die katholische Partei, durch Cromwells Sturz küner geworden, den König zur Niedersetzung einer Kommission veranlasste, welche eine Revision der Lehre im streng katholischen Sinne

vornahm. Man wettete schon darauf, dafs dieser Widerstand Cranmer den Kopf kosten würde. Allein Cranmer wufste den König auf seine Seite zu bringen, und entwarf mit dessen Genehmigung eine andere Vorlage in 17 Fragen, die die Kommission beantwortete und er mit seinen Bemerkungen an den König sandte. Diese sind wichtig, sofern sie Cranmers damalige Ansichten zeigen. „Nur Taufe und Abendmal sind im engeren Sinne Sakramente. Die Fürsten haben die Fürsorge für ihr Volk in politischer wie geistlicher Hinsicht, und zur Ausübung derselben Beamte, z. B. Kanzler, Schatzmeister, Bischöfe, Pfarrer, die sie selbst erwälen und berufen. Die Einweihung der Geistlichen ist um der guten Ordnung und gebürenden Feierlichkeit willen zweckmäßig, aber es wird dadurch ebensowenig als bei Anstellung eines weltlichen Beamten eine besondere Gnadengabe mitgeteilt. Solange es noch keine christlichen Fürsten gab, wälten freilich die Apostel oder die Gemeinden. Aber nach der Schrift kann ein Fürst so gut wie ein Bischof jemand zum Priester machen, und nach derselben ist Konsekration nicht notwendig, sondern Wal und Anstellung genügt. Beichtzwang und letzte Ölung sind schriftwidrig." Ziemlich abweichend davon waren die Gutachten der anderen Bischöfe, und die weiteren Verhandlungen über jene Punkte scheinen abgebrochen worden zu sein. Doch war soviel gewonnen, dafs die Anschläge der Katholiken vereitelt wurden. Und dies war um so wichtiger, da ihr Einflufs auf den König seit seiner Vermälung mit Katharina Howard (August 1540) wider stieg. Doch schon nach wenigen Monaten wurde diese Verbindung aufgelöst. Cranmer hatte die unwillkommene Aufgabe, den König von ihrem früheren unsittlichen Lebenswandel zu unterrichten, konnte aber diesmal mit voller Überzeugung die Ehe als ungültig auflösen. Ihr Sturz war ein Schlag für die katholische Partei und Cranmer benützte diese Zeit, um die Aufstellung der Bibel in allen Kirchen mittelst königlichen Befehles durchzufüren. Zugleich sorgte er für Verbesserung der Schulen, wobei er sich besonders der Armen eifrig annahm. Dadurch reizte er aber seine Gegner, und diese bewogen den König, die Erlaubnis zum Lesen der Bibel so zu beschränken, dafs es fast einem Verbote gleichkam. Aber hiebei blieben sie nicht stehen. Als die Protestanten an Katharine Parr, der sechsten Gemalin des Königs (7. Juli 1543), eine neue Beschützerin gefunden, waren sie eifrig darauf bedacht, diese und vor allem Cranmer zu stürzen. Zuerst wurde seine Kathedralgeistlichkeit aufgestachelt, um verschiedene Klagen gegen ihn einzubringen, aber die Folge war nur, dafs Gardiner in Ungnade fiel und die Urheber des Komplots eingesetzt wurden. Ebenso erfolglos war die Anklage des Gostwick im Parlament, der, durch des Königs Drohung eingeschüchtert, den Erzbischof um Verzeihung bitten mufste. Auch der dritte Versuch, Cranmer zu stürzen, der von Mitgliedern des königlichen Rates ausging, scheiterte. Diese verlangten Cranmers Verhaftung wegen Einfürung der Ketzerei. Der König gab seine Zustimmung, liefs aber Cranmer sogleich noch um Mitternacht zu sich kommen und teilte ihm alles mit. Des andern Tages vor den Geheimen Rat geladen, appellirte er an den König, der die Ratsmitglieder mit lauten Worten empfängt und, die Hand auf der Brust, sagt: „So war ich an Gott glaube, halte ich diesen Mann, meinen Herrn von Canterbury, für meinen allertreuesten Untertanen". Und seine Kläger baten bestürzt und beschämt um Vergebung. So hoch aber Cranmer in der Gunst des Königs stand, so war doch die Gegenpartei zu mächtig, als dafs Cranmer seine Ansicht immer zur Geltung hätte bringen können. Er beklagte es, dafs in die 1543 erschienene und von dem König revidirte „Necessary doctrine for any christian man", das „Königsbuch" genannt, manches aufgenommen worden sei, was er nicht billige. Die Niedersetzung einer Kommission zur Revision des kanonischen Rechts hatte er zwar ausgewirkt, aber er sah sie nie in's Leben treten. Und wärend er auf der einen Seite in Abschaffung einzelner Misbräuche fortfur, wurde auf der andern das Bibelverbot (1546) verschärft. One Zweifel auf Cranmers Antrieb wurde ein Vertrag mit dem König von Frankreich zur Abschaffung der Messe eingeleitet, als Heinrich am 28. Jan. 1547 starb.

Blickt man auf den Erfolg von Cranmers bisherigen Leistungen, so ist dieser allerdings ein geringer. Viele gute Maßregeln waren im Keim erstickt oder

nur halb ausgefürt worden. Und das war kein Wunder. Cranmer hatte zwischen der Scylla und Charybdis des königlichen Eigensinns und des Reformationshasses der Katholischen hindurchzusteuern gehabt, und es schien ein großer Gewinn, das Schifflein der Reformation wenigstens gerettet zu haben. Er selbst hatte ein festes Ziel noch nicht vor Augen. Ein anderer Grund des geringen Erfolges ist in der ganzen Art dieser Reformation zu suchen. Sie begann mit der äußerlichen Lostrennung von Rom und wurde von oben herunter gemacht, wärend die deutsche Reformation mit der inneren Befreiung von römischer Irrlehre anfing und von unten herauf wuchs. Die bisherigen Verhältnisse änderten sich aber mit Edwards Thronbesteigung. Die Leitung seiner Erziehung war Cranmer übertragen worden. Der Lord-Protektor und Cecyl waren Freunde der Reformation, und wenn auch die katholische Partei noch gleich stark war, so hatten doch die Evangelischen nicht mehr zwischen zwei Feuern durchzugehen, sondern konnten den Gegnern mit vereinter Macht gegenübertreten und hatten den Rücken frei. Im Umgang mit entschieden evangelisch-gesinnten Männern, mit den flüchtigen Protestanten, denen die Rückkehr nun freistand, und den Ausländern, die Cranmer an sich zog, läuterte und sichtete dieser seine Ansichten und gewann Mut, die Reformation allseitig durchzusüren. Dabei zeigte er eine große Gabe, die besten Kräfte für sein Werk zu verwenden und weise zu leiten. In dem glücklichen Zeitraum der Regierung Edwards war Cranmer die Seele der Reformation.

Es war ganz gemäß dem Begriff, den Cranmer von der hohen Würde des Königtums hatte, dass er sich sein Amt auf's neue vom König übertragen ließ. Ihm war ja, wie er dies bei Edwards Krönung (20. Februar 1547) aussprach, der König Gottes Statthalter und Christi Stellvertreter innerhalb seines Reiches. Das Ideal eines Königs aber sah er in Josias. Die Kirche gleich diesem zu reformiren, hielt er Edward als seine Aufgabe vor, fügte aber zugleich bei, dass er, auch wenn der König seine Pflicht nicht erfüllte, das Recht nicht habe, ihn des Thrones für verlustig zu erklären. Bei dieser einseitigen Hervorhebung des Königtums übersah Cranmer offenbar nicht bloß die Bedeutung des davon unabhängigen Priestertums, sondern auch der Stellung der Propheten in der alten Theokratie. Ihm aber schien die Stärkung der königlichen Macht das beste Mittel, um die Macht des in der Geistlichkeit und im Volk noch überwiegenden Katholizismus zu brechen.

Cranmer ordnete zunächst Visitationen durch's ganze Land an, deren Verfaren durch 37 Visitationsartikel geregelt war, und es wurden zu diesem Zweck Kommissionen für die einzelnen Diözesen niedergesetzt. Seine Absicht dabei war, nicht bloß die Suprematie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und Missbräuche abzustellen, sondern auch das Volk gründlich zu belehren. Er verfasste deshalb mit anderen Bischöfen, wie Ridley und Latimer, das erste „Book of Homilies“ (Juli 1547), in welchem die evangelischen Lehren viel entschiedener hervortraten, als bisher, und ließ die Paraphrasen des Erasmus ins Englische übersetzen, welche beide zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt wurden. Im Parlament, das im November zusammentrat, setzte er zunächst die Zurücknahme der sechs Artikel durch, und beantragte eine Revision der Liturgie. Die Feier des Abendmals unter beiderlei Gestalt wurde sogleich angeordnet. Cranmer hatte nämlich seine Ansicht darüber, durch Ridley eines besseren belehrt, geändert. Darauf ließ er den Nürnberger Katechismus fast unverändert in's Englische übersetzen (1548). Der Entwurf einer neuen Liturgie wurde im November 1548 vollendet, im Januar 1549 von dem Parlament angenommen. Das konnte freilich nicht one heftige Kämpfe mit den Papisten geschehen und man fand es für nötig, den Hauptfürer derselben, Gardiner, ins Gefängnis zu werfen, dem später auch Bonner folgte. Ein Bollwerk des Katholizismus waren besonders noch die Universitäten, und diese zu reformiren, war Cranmers angelegentliche Sorge. Zur Erreichung dieses Zweckes, sowie zur Förderung der Reformation überhaupt leisteten ihm die ausländischen Gelehrten, die in seinem Palast die gastfreundlichste Aufnahme fanden, wesentliche Dienste. Cranmer war allezeit von äußeren Einflüssen abhängig, aber auch der Belehrung zugänglich gewesen, und es zeigt einen glücklichen Takt, dass er sich mit Männern von entschieden evangelischer Gesinnung und anerkann-

ter Gelehrſamkeit umgab. Peter Alexander v. Artais, Peter Martyr aus Florenz, Bernardin Ochina, Tremellius, Butzer, Fagius, Matth. Negelin, Juſtus Jonas, Joh. Laski, der Stifter der erſten deutſchen Gemeinde in London, und der Schotte Alex. Aleſius, bildeten den Kreis von ausländiſchen Gelehrten, die Cranmer um ſich hatte. Peter Martyr erhielt eine Profeſſur in Oxford, wo er nicht bloß Vorleſungen über das N. T. hielt, ſondern auch mit den Papiſten ſiegreich über das Abendmal disputirte. Dasſelbe tat Butzer in Cambridge. Außer dieſen erhielten Tremellius und der von Melanchthon empfohlene Dryander Anſtellungen in Oxford, Fagius in Cambridge.

Außer der Reform der Univerſitäten lag Cranmer auch die Gründung guter Schulen am Herzen. Reiche Mittel dazu waren durch die Aufhebung der zahlloſen Klöſter und Stiftungen gebaten, aber der habſüchtige Adel riſs faſt alles an ſich und Cranmer kannte nur 13 Schulen gründen.

In dieſer Zeit beſchäftigte ſich Cranmer nach mit einem anderen höchſt wichtigen Plan. Die früheren 10 Artikel konnten als Glaubensbekenntnis nicht mehr genügen. Bei der Aufſtellung eines neuen aber hegte Cranmer den großen Gedanken, durch ein gemeinſames Bekenntnis alle Proteſtanten zu vereinigen. Er wandte ſich deshalb an Melanchthan, Calvin und Bullinger und ſchlug Landan als den geeignetſten Ort für Verhandlungen vor. Obwol aber Melanchthon und Calvin eine ſolche Vereinigung höchſt wünſchenswert fanden, ſo ſtellten ſich ihr doch unüberwindliche Hinderniſſe entgegen, und Cranmer muſste ſich damit begnügen, ein Bekenntnis mit den Theologen ſeines Landes abzufaſſen. Er tat dies auf Grund der unter ſeinen Papieren aufgefundenen 13 Artikel, die eine Frucht der mit den deutſchen Theologen 1538 gepflogenen Unterhandlungen waren (ſ. Angl. Kirche Bd. I, 410), und legte im Mai 1552 dem Geh. Rate ein Bekenntnis in 42 Artikeln vor, das ſpäter vom König, aber nicht vom Parlament, approbirt und im Mai 1553 publizirt wurde. Im gleichen Jare wurde die Liturgie von Cranmer mit Hilfe von Ridley, Coy, Peter Martyr, Butzer u. a. revidirt und die letzte Ölung, Ohrenbeichte und das Gebet für die Verſtorbenen daraus weggelaſſen. Gleichzeitig unternahm Cranmer, von vielen Theologen und Juriſten unterſtützt, die Abfaſſung eines neuen Kirchengeſetzbuches, „Reformatio legum Ecclesiasticarum“.

So war es Cranmer gelungen, den äußeren Bau der Reformation zu vollenden. Viel langſamer aber drang der Geiſt des Evangeliums durch. Auch unter Edward wurde nach zu harten Maßregeln gegriffen, wie unter der letzten Regierung. Die Schwärmerei einer Jane Bocher glaubte man nur durch Feuer und Schwert ausrotten zu können. Als das Urteil über ſie geſprochen war, verſuchten Cranmer und Ridley, die ſie häufig beſuchten, ſie zum Widerruf zu bringen, und erſt nach einem Jare wurde der Befehl zu ihrer Hinrichtung gegeben. Es iſt jetzt erwieſen, daſs Cranmer weder bei der Verurteilung zugegen war, noch des Königs Unterſchrift dazu einholte.

Die katholiſche Partei hatte unermüdlich ihre Angriffe auf die Reformation fortgeſetzt und namentlich Gardiner, obwol im Gefängnis, Cranmers Lehre vom Abendmal in einer Schrift angefochten, die Cranmer mit einer Gegenſchrift erwiderte, in der er ſeine nunmehr calviniſtiſche Anſicht auseinanderſetzte. Es war jener Partei gelungen, Somerſet zu ſtürzen und damit Cranmer einer weſentlichen Stütze zu berauben. Northumberland, der ihm folgte, ſuchte Edward dem Einfluſs des Erzbiſchofs zu entziehen, und ihn zu einer Succeſſionsakte zu gunſten ſeiner Schwiegertochter, Lady Jane Grey, zu überreden, was ihm auch gelang. Cranmer, der zuerſt die Rechte Marias verteidigte, gab auf Edwards Bitten nach. Der junge König ſtarb bald darauf (6. Juli 1553) und mit ihm ſank die Hoffnung der Reformatoren, da nach einem vergeblichen Verſuch, die Lady Jane Grey zur Königin zu machen, Maria den Thron beſtieg.

Damit beginnt die letzte und kürzeſte Periode in Cranmers Leben. Sein Wirken war zu Ende. Er ſah einem nahen Märtyrertum entgegen, aber er war bereit, bei ſeiner Jane zu bleiben, und wies den Rat ſeiner Freunde, zu fliehen, mit Entſchiedenheit zurück. Maria konnte es ihm nicht vergeſſen, daſs er die Scheidung des Königs von ihrer Mutter betrieben und zur Erhebung der Lady Jane Grey

auf den Thron seine Zustimmung gegeben. Zudem hasste sie ihn als den Hauptbeförderer der Reformation. Er wurde deshalb vor den königlichen Rat und am 14. September vor die Sternkammer geladen und in den Tower gefürt. Sein Mut beim Anfang der Verfolgungen verdient alle Anerkennung. Wärend viele mit der neuen Regierung die Farbe wechselten, erklärte er sich bereit, die bisherige Reformation als mit der Schrift im Einklange stehend, zu verteidigen. Dazu wurde ihm aber keine Gelegenheit gegeben. Im November wurde er des Hochverrates für schuldig erklärt. Als Märtyrer für das Evangelium zu sterben, war er bereit, aber mit dem Namen eines Hochverräters gebrandmarkt zu sein, konnte er nicht ertragen. Er schrieb deshalb an die Königin, und wurde in der Folge von der Klage auf Hochverrat freigesprochen, dagegen der Ketzerei angeklagt. Der Tower war so überfüllt, dass er mit Ridley und Latimer in eine Kammer geworfen wurde. Es war für ihn ein großer Trost, mit diesen Männern durch Gebet und Lesen der Schrift sich stärken zu können. Bald wurde er vor die Konvokation gestellt und verhört. Er berief sich auf Gottes Wort, seine Gegner wiesen auf das Schwert als ihre Waffe. Das Verhör wurde in einer Weise gefürt, dass selbst viele seiner Gegner darüber empört waren und die weiteren Verhandlungen nach Oxford verlegt werden mussten. Dahin wurde er im März 1554 mit seinen Leidensgenossen gebracht, und das Verhör am 14. April wider aufgenommen. Die Sitzung wurde in der Marienkirche feierlich eröffnet. Cranmer stand in würdiger Haltung, den Stab in der Hand, vor seinen Richtern. Die Forderung, drei ganz katholische Artikel über das Abendmal zu unterschreiben, wies er ab und bat, sie schriftlich beantworten zu dürfen. Am folgenden Tag, Sonntag, sandte er seine Antwort ein und erschien am Montag, um sie zu verteidigen. Trotz der ungezügelten Unterbrechungen und des Hongelächters seiner Gegner blieb er ruhig und fest, und fürte seine sechsstündige Verteidigung, bald in lateinischer, bald in englischer Sprache mit einer Gelehrsamkeit, die seinen Gegnern Bewunderung abnötigte. Am Donnerstag wurde er wider vorgeladen, und selbst der Vorsitzende konnte nicht umhin, ihn wegen seiner wunderbaren Sanftmut und Bescheidenheit zu loben. Am Freitag wurde ihm, Ridley und Latimer abermals die Unterschrift jener Artikel abverlangt. Sie verweigerten sie einstimmig und wurden als Ketzer verdammt. Als das Urteil gefällt war, rief Cranmer: „von diesem eurem Gericht und Urteil appellire ich an das gerechte Urteil des Allmächtigen, in der festen Hoffnung, mit Dem im Himmel gegenwärtig zu sein, ob dessen Gegenwart im Sakrament ich von euch verdammt werde". Er beklagte sich über das ungerechte Verfaren in einem Briefe an die Königin, der aber schwerlich überbracht wurde. Die Verurteilten kamen nun in eine strengere Haft, in der sie 18 Monate lang blieben, wärend welcher Zeit Cranmer sich mit Abfassung einer zweiten Schrift gegen Gardiner beschäftigte. Warscheinlich fürchtete man sich, Männer, die in den Augen des Volkes so hoch standen, one die Zustimmung des Papstes hinzurichten. Eine neue Untersuchung wurde deshalb von päpstlichen und königlichen Kommissären im September 1555 angefangen und zuerst Latimer und Ridley, zuletzt Cranmer verhört. Dieser protestirte sowol gegen die Kommission, da er durch seinen Eid gebunden sei, die Autorität des Papstes zu verwerfen, als gegen die Zeugen, die den Suprematseid gebrochen.

Gleichwol wurden die letzteren vernommen, das Verhör geschlossen und darüber nach Rom berichtet. Abermals wandte sich Cranmer in einem Brief an die Königin, worin er erklärte, dass er des Papstes Autorität verwerfe, weil sie den Landesgesetzen zuwider sei, und weil der Papst sich selbst zum Gott mache und das Abendmal unter beiderlei Gestalten verbiete. Er protestire nicht aus persönlichem Interesse oder Furcht, sondern gewissenshalber, um der Unabhängigkeit des Landes und um der Ehre Gottes willen. Aber alles war umsonst. Der Papst exkommunizirte ihn und beauftragte Bonner und Bischof Thirlbey, einen früheren Freund des Cranmer, mit Vollziehung seines Befehles (14. Februar 1556). Als sie Cranmer die erzbischöflichen Insignien und Gewänder abnahmen, konnte sich Thirlbey der Tränen nicht enthalten, wärend Bonner seine Schadenfreude offen zeigte. Cranmer blieb gefasst und händigte nur am Ende Thirlbey eine Appella-

tion an das nächste allgemeine Konzil ein — ein letzter, obwol hoffnungsloser Versuch, das Recht im Ausland zu finden, das ihm in der Heimat verweigert wurde.

Cranmers Feinde begnügten sich aber nicht, ihn, den Hauptbeförderer der Reformation, gestürzt zu haben. Sie wollten einen glänzenden Triumph feiern und ihn durch Erzwingung eines Widerrufes aufs tiefste demütigen. Nach seiner Exkommunikation änderten sie ihr Benehmen, erwiesen ihm alle Aufmerksamkeit und bestürmten ihn mit Bitten und Versprechungen, bis er endlich einen Widerruf unterzeichnete, der alsbald gedruckt und verbreitet wurde. Kaum war dies erreicht, so wurde der Befehl zu seiner Hinrichtung gegeben, vor ihm aber geheim gehalten. Am 21. März wurde er in die Marienkirche gefürt. Auf einem erhöhten Platze, Allen sichtbar, kniete der Greis mit kalem Haupt und langem weißen Bart in tiefster Zerknirschung und bitterlich weinend — ein Anblick, der die Anwesenden auf's tiefte ergriff. Nach der Predigt, in welcher gezeigt wurde, warum ein solcher Ketzer trotz seines Widerrufes zum abschreckenden Beispiel für andere sterben müsse, sollte Cranmer seinen Widerruf öffentlich widerholen. „Das will ich von Herzen gern", erwiderte er, erhob sich und hielt eine Anrede an das Volk, sprach ein ergreifendes Gebet um Vergebung seiner Sünden, und dann — zum Staunen Aller — widerrief er alles, was er aus Todesfurcht gegen die Warheit gesagt und getan. Seine Hand, sagte er, die unterschrieben, solle zuerst brennen, den Papst erklärte er für den Antichrist und alle seine Lehre für Lüge, und bekannte sich zu seiner Ansicht über das Abendmal, wie er sie in seinem Buch gegen Wincheſter ausgesprochen. Hier wurde er unterbrochen und auf den Scheiterhaufen gefürt. Zwei Mönche suchten ihn vergeblich zum Widerruf des Gesagten zu bringen. Er blieb standhaft. Ruhig ließ er sich an den Pfal binden, und als die Flammen aufloderten, hielt er zuerst seine Hand hinein und widerholte die Worte: „diese Hand hat übel getan, diese böse rechte Hand". Kein Klagelaut wurde gehört. Er stand unbeweglich und die Augen gen Himmel gerichtet rief er: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf". Die Flammen verzehrten ihn schnell, sein Herz aber wurde unversehrt gefunden.

Cranmers Charakter war eine seltsame Mischung von hohen Vorzügen und großen Schwächen. Er war milde, friedliebend, ein Mann der Vermittelung. Von Natur schüchtern, unentschlossen und nachgiebig, war er doch in manchen Fällen voll Mutes, standhaft und unbeugsam. Seine Feinde wusste er durch Sanftmut und Liebe zu gewinnen, und es war sprichwörtlich geworden, dass man Cranmer beleidigen müsse, um eine Gunst von ihm zu erhalten. Seine Freunde wagte er nur schüchtern zu verteidigen. Durch Großmut, Freigebigkeit und Gastfreundschaft gewann er viele Herzen, durch sein Schwanken und Zaudern stieß er andere zurück. Er war gewissenhaft, und doch ließ er sein Gewissen so leicht beruhigen. Sein Charakter war zu biegsam, zu sehr durch äußere Eindrücke bestimmt. Ihm fehlte der feste, klare Mittelpunkt, den Luther in dem rechtfertigenden Glauben als Prinzip für Leben und Lehren gefunden hatte. Luther hatte sich selbst reformirt, ehe er die Kirche zu reformiren begann. Cranmer hatte nur eine dunkle Erkenntnis der Warheit, als er berufen ward, die Kirche auf Grund des Evangeliums neuzugestalten. Luther hatte an seinem Glauben genug, Cranmer bedurfte einer Stütze, und diese glaubte er in der königlichen Suprematie zu finden. Luther vertraute auf seinen Gott, Cranmer auf seinen König. Jener wich nur dem göttlichen Worte, dieser fast immer dem königlichen Willen. Und doch war seine Schmiegsamkeit und Bescheidenheit das einzige Mittel, um Einfluss auf einen Charakter, wie Heinrich war, zu gewinnen. Oft mochte er es für seine Pflicht halten, auch gegen seine Überzeugung nachzugeben, um das Ganze zu retten. Dies geht entschieden daraus hervor, dass er unbeugsam blieb, wo es sich um Leben oder Tod des Reformationswerkes handelte. Obwol er viele Niederlagen erlitt, gab er seinen Posten doch nicht auf und wartete nur auf günstigere Zeiten, um einen Schritt vorwärts zu tun. Wie im Handeln, so war Cranmer auch in wissenschaftlicher Hinsicht von anderen Männern abhängig. Seine Schriften, die sich alle nur auf die Tagesfragen der Reformation beziehen, zeigen große Belesenheit und

Gewandtheit in Verarbeitung des Materials, aber keine selbständige Forschung oder neue Fassung einer Lehre. Aber in Zusammenfassung des von anderen gefundenen, in Verwendung verschiedener Talente für seine Zwecke, in der Leitung und Durchführung des großen Werkes der Reformation war er Meister. Cranmer hat sich nur allmählich zu dem entwickelt, was er unter Edward war. Noch mehr als mit äußeren Gegnern, hatte er dabei mit seiner natürlichen Schwachheit zu kämpfen. Oft unterlag er diesem Feinde, aber der tiefste Fall, den er am Ende seines Lebens tat, war nur der Übergang zu einem entschiedenen Sieg, der ihm eine Stelle neben den großen Männern der Reformation sichert.

Quellen: Foxes Martyrologium 1576; Strypes Memorials of Archbishop Cranmer 1693; Jenkyns Remains of Cranmer 1833; Todds Life of Cranmer 1831.

C. Schöll.

Cunningham, William, Dr. und Professor der Theologie und Principal of the New College, Edinburg, war nächst Chalmers und Candlish einer der Hauptbegründer der schottischen Freikirche, auf deren Geschichte zu verweisen ist. Am 2. Oktober 1805 in Hamilton, Lanarkshire, geboren, kam er schon im fünfzehnten Lebensjare nach Edinburg, wo er seine klassische und theologische Bildung erhielt und mit kurzer Unterbrechung bis an sein Lebensende blieb.

Während die Vorlesungen der moderatistischen Theologen ihn wenig anregten, wurde er durch die Predigten des Edinburger Geistlichen, Dr. Gordon, mächtig angefasst und der evangelischen Partei zugefürt, welcher er fortan mit ganzer Seele angehörte. Mit Gleichgesinnten widmete er sich nicht nur eifrig dem Studium der Theologie, sondern wandte sich auch mit großem Interesse kirchenpolitischen Fragen zu. Er gründete mit jenen eine Church Law Society, deren Mitglieder Aufsätze über einschlägige Gegenstände zu liefern hatten, die dann besprochen wurden. Schon damals hatte er sich die Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Stat gebildet, die er nachher mit so großem Eifer und Erfolg verfocht. Gegen das Ende seiner Studienzeit kam Dr. Chalmers als Professor nach Edinburg, mit dem er in enge Beziehung trat. Bald nachher (1829) kam er als Hilfsprediger nach Greenock, wo er großen Beifall fand, sodass er nach wenigen Monaten einen Ruf als Prediger nach Glasgow erhielt, den er aber ausschlug. Nach wenigen Jaren aber (1834) wurde er als Prediger an die Trinity College Church in Edinburg berufen, in demselben Jare, wo der Ten Years Conflict ausbrach, in welchem er eine hervorragende Stellung einnahm. Bald nachher wurde er mit andern nach London abgeordnet, um vor einer Parlamentskommission die Forderungen der evangelischen Partei in betreff der Patronatsfrage darzulegen. In seinem Pfarramte war er sehr tätig. Er teilte seine Pfarrei behufs regelmäßiger Hausbesuche in Distrikte, gründete oder erweiterte Wochen- und Sonntagsschulen. Aber das Gebiet, auf dem er seine größte Tüchtigkeit entfaltete, war die Kirchenpolitik. 1835 publizirte er einen Vortrag über The Nature and Lawfulness of Union between Church and State, in welchem er die Grundsätze niederlegte, die bei der Lostrennung der Kirche vom Stat zur Ausfürung kamen. Er verwarf darin alle und jede Verbindung, die die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde beeinträchtigen könnte. Das Ideal einer Kirche war ihm die schottische, wie sie zur Zeit ihrer Blüte vor dem Eindringen des lämenden Moderatismus gewesen. Um diese widerherzustellen, drang er auf der Synode von Lothian auf Widereinfürung der strengen presbyterialen Kirchenvisitation. 1837 wurde er in die General Assembly gewält, wo er durch eine gewaltige Rede über das Patronatsrecht, das er der Gemeinde vindizirte, Aufsehen machte. Es war damals der bekannte Auchterarder Fall noch vor Gericht. Nachdem in diesem und änlichen Fällen die gerichtliche Entscheidung gegen das Vetorecht der Gemeinden ausgefallen war und Lord Aberdeens vermittelnde Akte (1840) keine Befriedigung gegeben, beantragte Cunningham auf der General Assembly 1841: das Patronat schlechtweg für ein gravamen und als im Widerspruch mit den kirchlichen Interessen stehend zu erklären — ein Antrag, der jetzt noch verworfen, aber auf der nächsten Assembly 1842 mit 216 gegen 147 Stimmen angenommen wurde.

Damit war die Lostrennung der evangelischen Partei entschieden, die förm-

liche Trennung erfolgte im folgenden Jare (Mai 1843). Bei der Konstituirung der neuen Kirchengemeinschaft, wo alles im Kirchen- und Schulwesen neu zu gründen war, wurde alsbald auch an die Einrichtung eines theologischen Seminars gedacht. Das New College, mit Chalmers als Vorstand, erhielt vier Lehrstüle, deren einer, der für Kirchengeschichte, Cunningham übertragen wurde; und keiner war wol tüchtiger dafür als er, daher er auch nach Chalmers Tode 1847 zum Vorstand des College gewält wurde, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode am 14. Dez. 1861 verblieb. Dabei beteiligte er sich bei allen wichtigen Fragen mit Wort oder Schrift, ratend oder tätig eingreifend. Im J. 1859 wurde er zum Moderator der General Assembly gewält. Auch andere Beweise der Hochschätzung und Dankbarkeit für seine vielseitigen Verdienste wurden ihm zu teil. Nach seinem Tode wurde ihm ein Ehrendenkmal gesetzt durch die Gründung des „Cunningham Lectureship".

Cuningham war eine imponirende Erscheinung. Sein hoher, kräftiger Wuchs, die markirten ernsten Gesichtszüge, die kräftige Bildung des mit dichtgerolltem Har bedeckten Kopfes gaben ihm ein achtunggebietendes, alle Vertraulichkeit zurückweisendes Aussehen. Dem entsprach sein fester unbeugsamer Charakter. Was er als das rechte erkannt, socht er unerschrocken, schonungslos gegen Freund und Feind, scharf und derb durch. Karg in geselliger Unterhaltung, wurde er beredt, feurig und hinreißend, wo es einen ernsten, ihm am Herzen liegenden Gegenstand betraf. Er war fast das Gegenstück von dem persönlich so anziehenden Chalmers, der mit einem scharfen Verstand eine reiche Phantasie (die Cunningham ganz abging), mit religiöser Strenge warme Liebe, mit Hingabe an seine Lebensaufgabe eine Vielseitigkeit der Interessen und des Wissens vereinigte, der bei aller Entschiedenheit doch auch etwas entgegenkommendes, vermittelndes hatte. Aber neben einem solchen Charakter hatte in jener Zeit des Kampfes ein durchschlagender, unerbittlicher Mann, wie Cunningham, seine berechtigte, ja notwendige Stelle als Vorkämpfer und Fürer, der mit seiner scharfen Logik und klaren Konsequenz die Lehren seiner Kirche, der evangelischen Partei, zu verteidigen wuste, wie keiner, dem die Polemik sein Element war, wie sich dies in seinen Reden wie in seinen Schriften zeigte. Von den letzteren sind hauptsächlich 2 zu nennen: Historical Theology, a Review of the Principal Doctrinal Discussions in the Christian Church since the Apostolic Age, nach seinen Vorlesungen herausgegeben 1863, und The Reformers and the Theology of Reformation 1862.

Bei der Behandlung der Kirchengeschichte geht er von der Überzeugung aus, dass ihr vornehmster Nutzen der sei, zu erkennen, wie durch die Reibungen und Streitigkeiten über die Hauptlehren die Warheit vom Irrtum geschieden, die Lehren schärfer bestimmt und besser begründet werden. Zugleich sei die Dogmengeschichte die beste Schule und Rüstkammer für Polemik. Mit großer Gewandtheit weiß er die Hauptpunkte zu erfassen, das Unwesentliche auszuscheiden, das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und die klargefassten Streitpunkte zu kritisiren. Nach Inhalt und Form schließt sich Cunningham ganz an Calvins Lehre an, und beurteilt von diesem Standpunkt alles. Doch ist er gegen abweichende Ansichten, wie seine Essays über die Reformatoren zeigen, viel gerechter als andere, sofern sie nur wolbegründet sind, wärend er mit verdienter Schärfe seichte, anmaßende Angriffe auf Schrift- oder Kirchenlehre lam legt. Er zeigt in diesen Schriften weitgehende Bekanntschaft mit der Kirchengeschichte. Neue Forschungen anzustellen, war nicht seine Aufgabe, aber das Material hat er für seine Zwecke gründlicher und zweckmäßiger verarbeitet, als seine Vorgänger. Auf die Jugend hat er ungemein anregend eingewirkt und sich einen großen Kreis dankbarer, ihn verehrender Schüler geschaffen. Seine Predigten, von denen 1872 ein Band erschien, sind mehr wolgerundete Vorlesungen als Kanzelreden. — Über sein Leben vgl. Rainy and Mackenzie, Life of Dr. Cunningham.

E. Schöll.

Verzeichnis

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

Seite

Bunsen, Christian Karl Josias 1
Bunyan, John . . . 8
Burg, s. Latitudinarier . 9
Burgunder . . . . . —
Buridan, Johannes . 13
Burmann, Franz . . 16
Burnet, Gilbert . . . 14
Bursfelder Kongregation, s. Busch 17
Busch, Johannes . . . —
Busenbaum, Hermann . 20
Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher . . —
Buße 23
Bußgrade, s. Bann, kirchlicher 30
Bußkampf, s. Buße . . —
Bußpsalmen . . . . —
Bußtag . . . . . —
Buttlar, Eva von, und die buttlarische Rotte . 32
Butzer, Martin . . . 35
Burtorf, Johannes . . 46
Burtorf, Johannes, Sohn 48
Burtorf, Johann Jakob 50
Burtorf, Johann . . 51

C

Cäcilia 51
Cäcilianus, s. Donatisten 52
Cädmon . . . . . —
Cälestius, s. Pelagianer 56
Cärularius, Michael . —
Cäsariner, s. Franziskaner 57
Cäsarius von Arles . . —
Cäsarius von Heisterbach 59
Cajetan 62
Cajetaner, s. Theatiner . 63
Cajus . . . . . —
Calasaurier, s. Piaristen 64
Calatrava, Ritterorden v. —
Calixtus I. . . . . —
Calixtus II. 65
Calixtus III. 67
Calixtus, Georg . . . 68
Calixtiner, s. Hussiten . 72
Callenberg, s. Missionen, protestant. unter den Juden . . . . . —
Calmet, Augustin . . —
Calov 73

Seite

Calvarienberg, s. Golgatha 77
Calvaristen oder Priester des Calvarienberges . —
Calvin . . . . . —
Calvinismus, s. Calvin 106
Camaldulenser . . . . —
Camera Romana, siehe Kurie 108
Camerarius, Joachim . —
Camero, Johann . . 110
Cameronianer . . . . —
Camisarden 111
Campanus, Johannes . 114
Campegius, Lor. Campeggi 115
Canaan . . . . . —
Candidus, Pantaleon, u die Einführung der reformirt. Confession im Herzogtum Zweibrücken 126
Canisius, Peter . . . 130
Canstein, K. Hildebrand Freiherr v. . . . 131
Canterbury, s. anglikanische Kirche . . . 134
Canus, Melchior . . . —
Canut der Große, s. Dänemark 135
Capistranus . . . . —
Capitel, s. Kapitel . . —
Capito, Wolfgang . . —
Capitularien, s. Kapitularien 137
Caplan, s. Kaplan . . —
Cappel, Louis I . . . —
Cappel, Jacques . . . 138
Cappel, Louis II. . . —
Caputiati 142
Capuziner, s. Kapuziner —
Caraccioli, Galeazzo . . —
Cardinale, s. Kardinale 145
Carey, William, s. Missionen, protestantische. —
Carpzov . . . . . —
Carranza, Bartolomé de 150
Casas, Bartolomeo de las casas, s. Las casas 152
Caselius, Johann . . —
Cassander, Georg . . . 154
Cassieler Religionsgespräch 155
Cassianus 156
Cassiodorius, Magn. Aurelius Senator . . 158
Castellio, Sebastian . . 160

Seite

Casualreden, s. Kasualreden 161
Casuistik, s. Kasuistik . —
Casula, Meßgewand, s. Kleider, geistliche . . —
Casus reservati . . . —
Cataldus, der heilige . 162
Catenen, s. ereget Sammlungen 164
Cavalier, s. Camisarden —
Cave, Wilhelm . . . —
Cazalla, Augustin . . —
Cellarius, Martin . . 166
Celliten, s. Begharden . 167
Celsus, s. Origenes . . —
Censur der Bücher, siehe Büchercensur . . . —
Census, s. Schätzung . —
Centralamerika. Kirchliche Statistik . . . —
Centurien, Magdeburger, s. Flacius 168
Cerdo, s. Gnosis . . . —
Cerinth, s. Gnosis . . —
Chalcedon, s. Eutychianismus . . . . . —
Chaldäa, Chaldäer, s. Babylonien . . . . . —
Chaldäische Christen, s. Nestorianer . . . . —
Chalmers, Thomas . . —
Cham, s. Noah u. Söne 174
Chamier, Daniel . . . —
Chamos, s. Kemosch . . 176
Champeaux, s. Abälard . —
Chandieu, Anton von la Roche . . . . . —
Channing, Will. Ellery 179
Chantal, s. Franz v. Sales 180
Charakter . . . . . —
Charisma, s. Geistesgaben 183
Charlier, s. Gerson . . —
Charron . . . . . —
Chasidim, s. Israel . . 184
Chatel, s. französ.-katholische Kirche . . . . —
Chazaren, s. Cyrillus u. Methodius . . . . —
Chemnitz . . . . . —
Cherbury, s. Deismus . 192
Cherubim, s. Engel . . —
Chile. Kirchl. Statistik . 193
Chiliasmus 194
China, s. Missionen, protestantische, katholische . 206
Chiun, s. Saturn . . —

	Seite
Chivvilen, ſ. Canaan	206
Chlodwig, ſ. Franken	—
Chor, ſ. Baukunſt, chriſtl.	—
Choral, ſ. Kirchenmuſik	—
Chorgerichte	—
Chorenten, ſ. Meſſalianer	210
Chrisma, ſ. Salböl	—
Chriſtabend } ſ. Weih-	—
Chriſtbaum } nacht	
Chriſtentumsgeſellſchaft	—
Chriſtologie	211
Chriſtophorus, d. Heilige, Märtyrer	216
Chriſtophorus, Papſt	217
Chriſtorden	—
Christo sacrum	218
Chrodegang	—
Chronik	219
Chryſologus	224
Chryſoſtomus, Johannes	225
Chyträus, David	231
Ciborium	232
Cilicium	—
Circumcellionen, ſ. Donatiſten	—
Circumſkriptionsbulle, ſ. Konkordate	—
Ciſterzienſer	—
Civilehe, ſ. Eherecht	236
Clara v. Aſſiſi und die Clariſſinen, ſ. Franz v. Aſſiſi und die Franziskaner	—
Clarendiniſche Konſtitutionen, ſ. Becket, Thomas	—
Clarke	—
Claude, Johann	239
Claudianus	240
Claudius, Apolinarius, ſ. Apolinarius, Claud.	241
Claudius (Matthias)	—
Claudius, röm. Kaiſer	242
Claudius von Turin	243
Clémanges	245
Clemens von Rom	248
Clemens II.	257
Clemens III.	258
Clemens IV.	—
Clemens V.	260
Clemens VI.	261
Clemens VII., Gegenpapſt Urbans VI., ſ. dieſen	262
Clemens VII.	—
Clemens VIII.	263
Clemens IX.	264
Clemens X.	—
Clemens XI.	—
Clemens XII.	265
Clemens XIII.	266
Clemens XIV.	267
Clemens, Titus Flavius	269
Clementinen	277
Clericus, Johann	286
Cletus	287
Clinicl	—
Clugny	—
Coadjutor, ſ. Koadjutor	291
Coccejus u. ſeine Schule	—
Cochläus, Johann	296
Cöleſtin I.	297
Cöleſtin II.	298
Cöleſtin III.	—
Cöleſtin IV.	299
Cöleſtin V.	—
Cöleſtinerorden	—
Cöleſtius, ſ. Pelagius	—
Cölibat	—
Cölicolä, ſ. Himmelsanbeter	303
Cölln, Daniel Gg. C. v.	—
Cönobiten, ſ. Mönchtum	305
Coleridge, Sam. Taylor	429
Coligny, Kaſpar von	305
Collation, ſ. Benefizium	313
Collegia pietatis, ſ. Spener, Pietismus	—
Collegialkapitel, ſ. Kapitel	—
Collegialſyſtem, ſ. Kollegialſyſtem	—
Collegium germanicum, ſ. Collegia nationalia	—
Collegia nationalia	—
Collegianten, ſ. Kollegianten	319
Colliſion der Pflichten, ſ. Kolliſion	—
Collyridianer, ſ. Kollyridianer	—
Colombia, Ver. Staaten v.	—
Columba, ſ. Kelt. Kirche	320
Columba, der Jüngere	—
Comenius, Joh. Amos	323
Commende, ſ. Kommende	325
Commodianus	—
Commodus	326
Common prayer-book, ſ. anglikaniſche Kirche	—
Communicatio idiomatum	—
Compactaten, ſ. Huſſiten	334
Competenten, ſ. Katechumenen	—
Complutenſiſche Polyglotte, ſ. Polyglottenbibeln	—
Compoſtella	—
Conclave, ſ. Papſtwal	—
Concomitanz, ſ. Transſubſtantiation	—
Concordanz, ſ. Konkordanz	—
Concordate und Circumſcriptionsbulle, ſ. u. K.	—
Concordienformel, ſ. u. K.	—
Concubinat, ſ. unter K.	—
Concursus divinus	—
Confeſſionen, ſ. d. betr. Artikel u. den Artikel ſymboliſche Bücher	340
Confeſſionswechſel, ſ. u. K.	—
Confirmation, ſ. unter K.	—
Conformiſten, ſ. Nonconformiſten	—
Confutation d. augeburg. Confeſſion, ſ. Augsburgiſche Konfeſſion	340
Congregation, ſ. Mönchtum	—
Congregationen der Cardinäle, ſ. Kardinäle	—
Congregationaliſten, ſ. Independenten	—
Cononiten, ſ. Johannes Philoponus	—
Conring, Hermann	341
Conſalvi, Ercole Marcheſe C.	344
Consensus Dresdensis, ſ. Konkordienformel u. Philippiſten	345
Consens. pastorum Genev., ſ. Calvin	—
Consensus Tigurinus, ſ. Bullinger, Calvin	—
Consilia evangelica	—
Consistentes, ſ. Bußgrade	348
Conſiſtorialverfaſſung, ſ. unter K.	—
Consolamentum, ſ. Katharer	—
Conſtantin d. Große, ſ. unter K.	—
Conſtantin, Papſt, ſ. unter K.	—
Conſtantinopel, ſ. unt. K.	—
Conſtanzer Konzil, ſ. unter K.	—
Conſtitutionen, apoſt., ſ. Apoſt. Konſtitutionen	—
Conſtitutionen, ſ. Kanones	—
Consubstantiatio, ſ. Abendmal	—
Contarini, Kaſpar	—
Contrarrmonſtranten, ſ. Arminianer	351
Convokation, ſ. Anglikaniſche Kirche	—
Convulſionäre, ſ. Janſeniſmus	—
Cooperator, ſ. unter K.	—
Copiaten, ſ. unter K.	—
Corbinian	—
Cordova	352
Corbus, Euricius	354
Cornelius a Lapide	356
Cornelius, Papſt	—
Corpus Catholicorum	—
Corpus doctrinae	358
Corpus Evangelicorum	363
Corpus juris canonici, ſ. kanon. Rechtsbuch	364
Correctionsanſtalten, geiſtliche, ſ. Demeritenhäuſer	—
Coriodi, Heinrich	—
Corvey	365
Corvinus, Antonius	370
Cotelerius, Joh. Baptiſt	372
Court, Anton	373
Covenant	379
Cramer, Joh. Andreas	381

	Seite
Cranmer, Erzbiſchof von Canterbury	792
Crato von Craffſtheim	383
Creatianismus, ſ. Seele	385
Credner, Karl Auguſt	—
Crell, ſ. Krell	387
Crespin, Johann	—
Crocius, Johann	—
Crucifix, ſ. Kruzifix	389
Cruciger, Kaspar	—
Cruſius, Chr. Auguſt	390
Cuddeert od. Cuthberht	391
Cudworth	392
Culdeer, ſ. keltiſche Kirche	394
Cultus, der chriſtliche, ſ. Gottesdienſt	—
Cummean	—
Cunibert, Biſchof v. Köln	395
Cunningham, William	801
Curatus	395
Cureus, Joachim	396
Curie, ſ Kurie	—
Curio, Coel. Secundus	—
Curtius, Valentin	400
Cuſanus	402
Cyclus, ſ. Zeitrechnung, chriſtliche	406
Cynewulf	—
Cyprian, Ernſt Salomon	407
Cyprianus, Th. Cäcilius	409
Cyran, St., ſ. Janſenismus	415
Cyriacus	—
Cyrillus von Jeruſalem	416
Cyrillus von Alexandrien	418
Cyrillus und Methodius	419
Cyrillus Lucaris, ſ. Lucaris	424
Cyrus	—
Czengeriſche Confeſſion, ſ. ungar. Konfeſſionen	429

D.

Dach, Simon, und die Königsb. Dichterſchule	432
D'Achery	439
Da Coſta	—
Dämoniſche	440
Dänemark	455
Dagon	460
Dalberg, Karl Theodor	463
Dallaeus	464
Dalmatica, ſ. Kleider, geiſtliche	465
Damaſus, Päpſte dieſes Namens	—
Damianiſtinnen, ſ Franz v. Aſſiſi	—
Damianus	—
Dan, ſ. Iſrael	468
Danaeus, Lambert	—
Daniel	469
Da n, Chriſtian Adam	479
Dannhauer, Konrad	481
Danovius, Ernſt Jakob	483
Dante Allighieri	485
Danz, Johann Andreas	495
Danz, Joh. Tr. Leberecht	497
Darius	499
Datarius, ſ. Kurie, röm.	501
Daub, Karl	—
Daut, Joh. Maximilian	512
David	—
David von Dinant	523
Debora	525
Decius	527
Decius, Nikolaus	528
Decretalen u. Decretalenſammlungen, ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen	—
Decretum Gratiani, ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen	—
Deban, ſ. Arabien I, 598	—
Defensor matrimonii	—
Definitoren geiſtl. Orden	529
Degradation, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche	—
Dei gratia	—
Deismus	—
Dekalog	535
Dekan	537
Delegirte Gerichtsbarkeit, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche	538
Demeritenhäuſer	—
Demetrius, Biſchof von Alexandrien, ſ. Origenes	—
Demut	—
Denck, Hans, d. Widertäufer	540
Denunciatio evangelica, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche	542
Deputaten	543
Dereſer, Thadd. Anton	—
Deſſervant od. Succurſalpfarrer, ſ. Kaplan	—
Deusdedit	—
Deuterokanoniſch, ſ. Kanon, bibliſcher	—
Deuteronomium, ſ. Pentateuch	—
Deutſche Bibelüberſetzungen	—
Deutſche Konkordate, ſ. Konkordate	561
Deutſchkatholizismus	562
Deutſchmann, Joh.	566
Deutſchorden	—
Dévay, Matthias Biró	572
Devolutionsrecht	576
De Wette, ſ. Wette, de	578
Diaconicum	—
Diakon	—
Diakonen- und Diakoniſſenhäuſer	581
Diakoniſſa	589
Diaſpora	590
Diateſſaron, ſ. Tatian	—
Didymus	—
Didymus, Gabriel	591
Diebſtahl, d. d. Hebräern	—
Diepenbrock	593
Dies irae, ſ. Thomas v. Celano	596
Dietrich von Apolda	—
Dietrich von Niem	—
Dietrich, Veit	597
Dieu, de, Louis	600
Dignität	—
Diller, Joh. Michael	601
Dimiſſorialien	603
Dimoeriten	—
Dinge, die letzten, ſ. Eschatologie	—
Dinter, Guſtav Friedrich	—
Diözeſe, ſ. Bistum	605
Diocletianus	—
Diodorus	608
Diognet	611
Dionyſius v. Alexandrien	615
Dionyſius Areopagita	616
Dionyſius, d. Karthäuſer	626
Dioskur, ſ. Eutychianismus	627
Dionyſius, der Kleine	—
Dionyſius von Korinth	—
Dionyſius, Biſch. v. Rom	—
Dippel	628
Diptychen	630
Difibod, ſ. Hildegard	631
Disciplina Arcani, ſ. Arkan-Disziplin	—
Diskretionsjar	—
Dispenſation	—
Doctor theologiae, ſ. Grade, theologiſche	634
Doktrinarier	—
Dodanim	—
Doddridge, Philipp	—
Dodwell, Heinrich	636
Döderlein	638
Doeg	639
Dogmatik	640
Dogmengeſchichte	656
Doketen, ſ. Gnoſis	665
Dolcino	—
Domicellaren, ſ. Kanoniker	666
Dominica, ſ. Sonntag	—
Dominicum	—
Dominicus Loricatus, ſ. Damiani, Peter	—
Dominikus und die Dominikaner	—
Domitian	673
Domprobſt, ſ. Kapitel	—
Donati, ſ. Mönchtum	—
Donatiſten	—
Donnerlegion, ſ. M. Aurel	678
Donnerstag, grüner, ſ. Woche, große	—
Donus I.	—
Donus II.	—

	Seite
Dorothea, die Kalenderheilige	678
Dortrecht, Synode	679
Dositheus	683
Dotalgut der Kirche, ſ. Kirchengut	—
Dorologie	—
Drabricius, Nicol.	685
Drache zu Babel	686
Drachme, ſ. Geld	687
Draconites, Johannes	688
Dräſeke, Joh. Heinrich Bernhard	689
Drei-Kapitelſtreit	694
Dreieinigkeit, ſ. Trinität	696
Dreieinigkeitsfeſt, ſ. Trinitatisfeſt	—
Dreikönigsfeſt, ſ. Epiphaniasfeſt	696
Dresdener Konvent, ſ. Philippiſten	—
Droſte zu Viſchering	—
Druſen	709
Druſius, Johannes	720
Druthmar, Chriſtian	722
Dudoſe, Peter	723
Ducange, ſ. Duſresne	—
Dudourg, Anna	—
Duchoborzen, ſ. griechiſch-ruſſiſche Kirche	726
Dudith, Andreas	—
Du Freſne	727
Duquet, Jakob Joſeph	728
Duldung, ſ. Toleranz	729
Du Moulin, Peter	729
Dungal	733
Dunin, Martin von	—
Duns, Johannes Scotus	735
Dunſtan, Erzbiſchof von Canterbury	754
Duperron, Jacques Davy	758
Du Pin, Louis Ellies	759
Du Pleſſis-Mornay	—
Duräus, Johann	774
Durand v. St. Pourçain	778
Dutoit, Jean Philippe	784
Du Vergier, Johann de Hauranne	789
Dwight, ſ. Edwards und ſeine Schule	792

Zuſätze und Berichtigungen.

Band I.

Seite 722 Zeile 3 von unten lies: מלך ſtatt מלך.
Seite 723 Zeile 2 von unten lies: 27, 9 ſtatt 29, 9.

Band II.

Seite 30 Zeile 8 von oben lies: 1868 ſtatt 1869.
Seite 31 Zeile 1 von unten lies: karthagiſcher ſtatt karlhagiſchen.
Seite 37 Zeile 13 von unten lies: Winer ſtatt Wiener.
Seite 38 Zeile 4 von oben lies: 1868 ſtatt 1869.
Seite 66. Am Schluſſe des Artikels Bahrdt iſt beizufügen: Leyſer, K. Fr. Bahrdt, der Zeitgenoſſe Peſtalozzis, ſein Verhältnis zum Philanthropinismus und zur neueren Pädagogik. 2. Aufl. Neuſtadt a. d. H. 1870.
Seite 117 zu Zeile 8 v. u. vgl. Weingarten in Briegers Ztſchrft. ſ. Kirchengeſchichte I, 563.
Seite 490 Zeile 7 von oben lies: Mamertus ſtatt Mamercus.
Zum Artikel Bittgänge vgl. Dr. H. Pfannenſchmid, Germaniſche Erntefeſte im heidniſchen und chriſtlichen Cultus. Hannover 1878.

Band III.

Seite 231 Nachtrag zum Artikel Chyträus: Ch. ward im Oktober 1544 zu Wittenberg immatrikulirt (Alb. Acad. Witteb. p. 216: Dauid Cochhaff Brettensis, Magister Tubingensis). Zum Doktor der Theologie ward er am 29. April 1561 in Roſtock kreirt. Nach Oeſterreich ward er im Spätherſt 1568, nach Steiermark 1573 berufen. An den Vorarbeiten für die Konkordienformel war er ſeit 1574 betheiligt.
Seite 242 Zeile 12 von unten lies: 1871 ſtatt 1819.

To avoid fine, this book should be returned on
or before the date last stamped below

203
H582

DATE DUE			

Digitized by Google

Digitized by Google